توفیق الباری
شرح
صحیح بخاری
www.KitaboSunnat.com
کتاب المغازی
فتح الباری • فیض الباری • شرح تراجم
شاہ ولی اللہ کے تمام مباحث کا مکمل ترجمہ
مترجم
پروفیسر ڈاکٹر عبدالکبیر محسن
حسب حکم
شیخ الحدیث مولانا عبدالحلیم رحمہ اللہ
مکتبہ اسلامیہ

توفیق الباری
شرح
صحیح بخاری
جلد سوم
سند و متن سے متعلقہ تمام معلومات، طرق حدیث کا ذکر
دیگر کتب حدیث سے احادیثِ صحیح بخاری کا حوالہ اور تفصیل فقہی مسالک
مُصنّف
پروفیسر ڈاکٹر عبد الکبیر محسن
حسبِ حکم
شیخ الحدیث مولانا عبد الحلیم رحمہ اللہ
مکتبہ اسلامیہ

فہرس

مضمون .... صفحہ نمبر

کتاب فضائل المدینة (فضائلِ مدینہ)

کتاب الصوم (روزہ کے مسائل)

کتاب صلاۃ التراویح (نمازِ تراویح)

كتاب البيوع (خرید وفروخت)

كتابُ السَّلَم (ادھار پر خرید وفروخت)

كتابُ الشُّفعةِ (حقِ شفعہ)

كتابُ الإجارة (اجارت)

كتاب الحوالة (حوالہ کے مسائل)

كتاب الكفالة (کفالہ کے مسائل)

كتاب الوكالة (وکالت)

كتاب الحرث والمُزارعةِ (مزارعت اور کھیتی باڑی)

كتاب المُساقاة (پانی سے متعلقہ مسائل)

كتاب في الاستقراضِ وأداءِ الدُّيون والحَجرِ والتَّفْليسِ

(قرض لینا دینا، دیوالیہ قرار پا جانا، کے معاملات)

کتاب الخصومات (تنازعات)

کتاب فی اللُّقَطَة (گمشدہ اشیاء کی بابت)

کتاب المظالم (باہمی ظلم)

کتاب الشرکۃ (ساجھے داری)

کتاب الرھن (گروی رکھنا)

کتاب العتق (آزاد کرنا)

کتاب المکاتب (مکاتبت)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

كتاب فضائل المدينة

بابُ حَرَمِ المَدينةِ (حرمِ مدنی)

بسملہ اور کتاب الخ صرف ابوذر کے نسخہ میں ہے باقی میں (باب حرم الخ) سے آغاز ہوتا ہے۔(المدينة) اب اسمِ علم بن چکا ہے قرآن نے بھی بطور اسمِ علم ہی استعمال کیا ہے (يقولون لئن رجعنا إلى المدينة الخ) مطلق مدینہ بولنے سے مدینہ منورہ ہی مراد ہوگا، کوئی اور مراد لینے کی صورت میں قید کا ذکر لازم ہوگا قبل ازیں اس کا نام یثرب تھا (وإذ قالت طائفة منهم يا أهل يثرب الخ) آنحضرت نے اس کا نام طیبہ اور طابہ رکھا تھا آگے ایک مستقل باب میں اس کا تذکرہ ہوگا۔اولین رہائشی عمالیق تھے پھر بنی اسرائیل کا ایک گروہ آباد ہوا، ایک قول کے مطابق حضرت موسیٰ علیہ السلام نے انہیں بھیجا تھا، اسے زبیر بن بکار نے (أخبار المدينة) میں بسند ضعیف ذکر کیا ہے۔ جب اہل سبا سیلِ عرم کے سبب متفرق ہوئے تو اوس وخزرج یہاں آ کر آباد ہو گئے، المغازی میں اس کی وضاحت ہوگی۔

علامہ انور لکھتے ہیں کہ کتبِ حنفیہ مثلا درمختار وغیرہ میں لکھا ہے کہ مدینہ کا کوئی حرم نہیں حالانکہ حدیث میں ثابت ہے اور اس کا کوئی رد نہیں ہوسکتا، کہتے ہیں میرے خیال میں فقط یہ تعبیر کا قصور ہے، اولی یہی ہے کہ کہا جائے کہ اس کا حرم ہے لیکن حرم مکہ کی طرح نہیں کہ اس کے کچھ احکام ایسے ہیں جو حرم مدنی کے نہیں، جو شخص اتحادِ احکام کا مدعی ہے، تو تعامل اس کے خلاف حجت ہے بہر حال مجھے احناف کی تعبیرات پر افسوس ہے اگر اصلاح ہو جاتی تو خصوم کو اعتراض کا موقع نہ ملتا، حق بات کبھی سوءِ تعبیر کی وجہ سے معیوب سمجھی جاتی ہے۔اب درختوں کے کاٹنے پر تعامل عدم جزاء کا ہے اور خود آنحضرت نے مسجد نبوی کی تعمیر کے وقت درخت کٹوائے تھے تو اس نہی سے مراد وہ درخت جن کے سبب مدینہ کی رونق اور سرسبزی ہے۔ مسلم میں جو ہے کہ حضرت سعد بن ابی وقاص نے ایک غلام کو دیکھا کہ درخت کاٹ رہا ہے تو اس کے کپڑے ضبط کر لئے اور واپس کرنے سے انکار کر دیا اور کہا (إنها طعمة من رسول الله ﷺ) تو یہ اس وجہ سے نہیں کہ ان درختوں کی قیمت کے بدلہ ضبط کئے بلکہ ایک قسم کی مالی تعزیر تھی کیونکہ کسی کا مذھب یہ نہیں کہ حرم مکی کے درخت کاٹنے کی صورت میں کپڑے ضبط کر لئے جائیں تو حرم مدنی کی نسبت یہ کیسے ہوسکتا ہے۔شاید امام بخاری بھی دونوں حرم میں موجود فرق کی طرف اشارہ کر رہے ہیں اسی لئے قطعِ شجر کا حکمِ نہی ذکر کر کے اگلی روایت میں قطعِ نخل کا تذکرہ کیا ہے تا کہ یہ آگاہی دیں کہ آنجناب نے ضرورت کے تحت انہیں کٹوایا تھا اور ضرورت کے تحت جواز بنتا ہے اور کوئی کفارہ بھی نہیں تو اس سے ثابت ہوا کہ نہی کا حکم ان اشجار کی نسبت ہے جو حرم کی زینت کا باعث ہیں اگر یہ نہی بوجہ حرمت ہوتی تو ضرورت وبلاضرورت، کسی طرح ان کا قطع جائز نہ ہوتا اور حرم مکی کے درخت ضرورت کے تحت بھی کاٹنا جائز نہیں اور جو کاٹے اس پر جزاء واجب ہے، حرمِ مدنی کا معاملہ ایسا نہیں۔

حدثنا أبو النعمان حدثنا ثابت بن يزيد حدثنا عاصم أبو عبدالرحمن الأحول عن أنس رضى الله عنه عن النبي ﷺ قال المدينةُ حَرمٌ مِن كَذا إلىٰ كذا لا

يُقطَعُ شَجرُها ولا يُحدَثُ فيها حَدثٌ مَن أحدثَ حدثاً فعَليه لعنةُ اللهِ والملائكةِ والناس أجمعين

انسؓ روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا مدینہ فلاں مقام سے فلاں مقام تک حرم ہے یہاں کا نہ درخت کاٹا جائے اور نہ یہاں کوئی نئی بات (ظلم و بدعت کی) کی جائے جو شخص یہاں نئی بات کرے اس پر اللہ کی اور فرشتوں کی اور سب آدمیوں کی لعنت۔

(عن أنس) الاعتصام میں عبدالواحد عن عاصم کی روایت میں (قلت لأنس) کے الفاظ آئیں گے۔ مسلم کی یزید بن ھارون عن عاصم سے روایت میں ہے (سألت أنسا)۔ (من كذا إلى كذا)۔ (یعنی یہاں سے وہاں تک) اسی طرح مبہم مروی ہے، باب کی چوتھی حدیث میں (ما بين عائر إلى كذا) ہے، الجزیہ کی روایت میں یہ لفظ عیر ہے، جو مدینہ کا ایک پہاڑ تھا (تو ایک کنارا یا ایک طرف کی حدودِ حرم کا تو ذکر ہوا) دوسرا کنارہ بخاری کی کسی روایت میں مشروح نہیں، مسلم کی روایت میں (إلى ثور) ہے، کہا گیا ہے کہ بخاری اس لفظ کو وہم سمجھتے ہیں اسی لئے اپنی صحیح میں اس کا ذکر نہیں کیا۔ صاحب (المشارق) اور (المطالع) لکھتے ہیں کہ اکثر ناقلینِ بخاری نے (عیر) کا لفظ ہی نقل کیا ہے جبکہ ثور کی بجائے یا تو کنایہ ہے یا اس کی جگہ سفید چھوڑ دی ہے اس توقف کی اصل وجہ مصعب زبیری کا قول ہے کہ مدینہ میں نہ عیر ہے نہ ثور۔ دوسروں نے عیر تو ثابت کیا ہے، ثور کے انکار پر ان سے متفق ہیں۔ ابو عبید کا کہنا ہے کہ (ما بين عير إلى ثور) اھلِ عراق کی روایت ہے اہل مدینہ اپنے دیار میں کسی ثور پہاڑ کو نہیں پہچانتے، وہ تو مکہ میں ہے ہمارا خیال ہے کہ اصل عبارت یہ ہے (ما بين عير إلى أحد)۔ ابن حجر لکھتے ہیں کہ یہ عبارت احمد اور طبرانی کے ہاں عبداللہ بن سلام کی روایت میں موجود ہے۔ عیر کا ذکر تو اشعار میں بھی ہے، ابن السید لکھتے ہیں عیر مدینہ کا معروف پہاڑ ہے۔ ابن اثیر ابوعبید کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ عیر اور ثور مکہ کے پہاڑ ہیں آپ نے ان کا ذکر کر کے حرم مدنی کی مقدار بتائی ہے کہ اتنا علاقہ جو عیر سے ثور تک کا ہے، مدینہ کا حرم ہے۔ محبّ طبری الاحکام میں لکھتے ہیں کہ مجھے ایک ثقہ عالم ابومحمد عبدالسلام بصری نے بتلایا کہ احد کے پاس ایک چھوٹا پہاڑ ثور نام کا ہے اور یہ کہ انہوں نے متعدد جاننے والوں سے اس بابت استفسار کیا، سب نے اثبات میں جواب دیا۔ کہتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ ثور والی روایت صحیح ہے اور اکابر اہلِ علم کا انکار عدمِ معرفت اور عدمِ تحقیق کی وجہ سے ہے۔

ابن حجر لکھتے ہیں ہمارے شیخ ابوبکر المراغی نزیلِ مدینہ اپنی المختصر فی أخبار المدينة میں لکھتے ہیں کہ خلف اہلِ مدینہ اپنے سلف سے نقل کرتے ہیں کہ احد پہاڑ کے شمالی جانب کا ایک چھوٹا سا پہاڑ ثور کہلاتا ہے کہتے ہیں کہ میں نے بذاتِ خود اس کی تحقیق کی ہے لہذا ابن تین کا یہ کہنا کہ بخاری نے اس لفظ کو وہم سمجھتے ہوئے صحیح میں ذکر نہیں کیا، غلط ہے بلکہ یہ ابہام بعض رواۃ کی طرف سے ہے۔ الجزیہ کی روایت میں اس کا بھی ذکر کیا ہے۔ علامہ انور کے مطابق صاحب القاموس لکھتے ہیں میں اس بارے نہایت متحیر تھا کہ ثور نامی پہاڑ تو مکہ میں ہے حتی کہ ایک اعرابی نے مجھے بتلایا کہ احد کے قریب ایک پہاڑ بھی ثور کہلاتا ہے۔ حدیثِ انس ھذا میں مذکور (من كذا إلى كذا) سے دو پہاڑ مراد ہونے پر دلیل مسلم کی (اسماعيل بن جعفر عن عمرو بن أبي عمرو عن أنس) سے مرفوع روایت ہے کہ (اللهم إني أحرم ما بين جبليها) لیکن امام بخاری کی الجہاد وغیرہ کی اسی روایت جو کہ محمد بن جعفر، یعقوب بن عبدالرحمٰن اور امام مالک کے حوالوں سے ہے، میں یہ سب عمرو سے (ما بين لا بتيها) کے الفاظ نقل کرتے ہیں یہی لفظ باب کی تیسری

حدیثِ ابی ھریرہ میں ہیں۔ یہی لفظ مسلم کی رافع بن خدیج، ابوسعید، سعد اور جابر کی روایات میں ہیں، اسی طرح احمد کی عبادہ زرقی، بیہقی کی ابن عوف اور طبرانی کی ابوالیسر، ابوحسین اور کعب بن مالک سے روایات میں ہے۔ لابتان جولابۃ کا ثنی ہے، کا معنی (حرة) یعنی سیاہ پتھریلی زمین ہے۔ احمد کی حدیثِ جابر میں ہے (وأنا أحرم ما بين حرتيها) تو اس سے بعض حنفیہ نے دعوی کیا کہ حدیث میں اضطراب ہے کہ کسی میں (جبليها)، کسی میں (لا بتيها) ہے ایک روایت میں (مأزميها) بھی ہے۔ اس کا رد یہ کہہ کر کیا گیا ہے کہ جمع و تطبیق ممکن ہے اور اس جیسے تغیرِ الفاظ کے سبب صحیح احادیث کو رد نہیں کرنا چاہئے اگر جمع ممکن نہ ہو تو کسی ایک روایت کو ترجیح دی جاتی ہے (رد کسی صورت نہیں کیا جاتا)۔ بلاشبہ (بين لا بيتها) والی روایت ارجح ہے کہ رواۃ کا اس پر توارد ہے (جبليها) والی روایت اس کے منافی نہیں کہ ہر لابہ میں پہاڑ بھی ہوتا ہے یا (لا بيتها) جنوب اور شمال کی جہت اور (جبليها) مشرق اور مغرب کی جہت سے ہے، جہاں تک (مأزميها) کی روایت کا تعلق ہے تو یہ حدیثِ ابی سعید کے بعض طرق میں ہے، مأزم دو پہاڑوں کے درمیانی تنگ راستہ (درہ) کو کہتے ہیں، پہاڑ پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

طحاوی نے حدیثِ انس جو ابوعمیر کے قصہ میں ہے (يا أبا عمير ما فعل النغير) سے استدلال کیا ہے کہ اگر مدینہ کا شکار حرام ہوتا تو پرندے کا حبس جائز نہ ہوتا۔ اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ ممکن ہے کہ وہ حدودِ حرم کے باہر سے شکار کیا گیا ہو اسی سے احمد کہتے ہیں کہ حل سے شکار کر کے حرم میں آنے کی صورت میں لازم نہیں کہ اسے آزاد کر دیا جائے یہی رائے جمہور کی ہے، ان کا استدلال اسی حدیث ابی عمیر سے ہے، حنفیہ کے نزدیک حل سے شکار کر کے حرم میں جانے کی صورت میں اس پر حرم کا حکم ہی لاگو ہوگا۔ یہ بھی محتمل ہے کہ ابوعمیر کا یہ واقعہ تحریم سے قبل کا ہو۔ اسی طرح مسجد نبوی کی تعمیر کے لئے کھجور کے درخت کاٹنے کا واقعہ بھی ابتدائے ہجرت کا ہے اور مدینہ کو حرم قرار دینا امرِ متاخر ہے یہ خیبر سے واپسی پر ہوا، الجہاد کی (عمرو بن أبي عمر و عن أنس) سے روایت میں اس کی صراحت ہے۔ طحاوی یہ بھی کہتے ہیں کہ مدینہ میں شکار اور قطعِ اشجار کی حرمت دارِ ہجرت ہونے کے باوصف اس کی بقائے زینت کے لئے ہوسکتا ہے ابن عمر کی ایک روایت ہے کہ آپ نے آطامِ مدینہ (اُطم کی جمع، مراد عمارات) کے انہدام سے منع کیا، یہ بھی بقائے زینت کیلئے تھا، تو ہجرت کے انقطاع کے بعد یہ حرمت باقی نہیں رہی مگر نسخ کا دعوی محتاجِ دلیل ہوتا ہے۔ تحریم کا فتوی ما بعد کے ازمان میں بھی حضرات سعد، زید بن ثابت اور ابوسعید وغیرہ سے ثابت ہے جیسا کہ مسلم نے ان سے نقل کیا، مالک، شافعی اور اکثر اہلِ علم کا یہی موقف ہے۔ ابوحنیفہ عدمِ حرمت کے قائل ہیں پھر اگر کسی نے حرمت کے منافی کام کیا، آیا اس پر جزاء یا گناہ ہے؟ احمد سے ایک روایت نیز مالک اور شافعی کا جدید قول اور اکثر اہل علم کے نزدیک نہیں ہے۔ متاخرین کی ایک جماعت نے حرم مکہ کی طرح اس پر بھی کفارہ عائد کیا ہے۔ بعض نے حرم مدینہ کی خلاف ورزی کی شکل میں اخذِ سلب (یعنی سامان کی ضبطگی) کا کہا ہے اس بارے مسلم کی سعد بن ابی وقاص سے ایک حدیث ہے (جس کا ذکر گذرا)۔ ابو داؤد کی روایت میں ہے (من وجد أحدا يصيد في حرم المدينة فليسلبه)۔ (یعنی جو کسی کو حرم مدینہ میں شکار کرتا پائے تو اس سے چھین لے) اس پر قاضی عیاض لکھتے ہیں کہ صحابہ کے بعد یہ بات سوائے شافعی کے قدیم قول کے، کسی نے نہیں کہی ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ ان کے معاصرین اور ما بعد کی ایک جماعت نے اسے اختیار کر لیا بہر حال ان کے درمیان بھی اس سلب کی کیفیت اور مصرف کے بارہ میں اختلاف ہے۔ مسلم کی روایت میں حضرت سعد کی کاروائی سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ سامان سالب کا ہے مگر اس میں خمس نہیں بعض حنفیہ نے غرابت کا مظاہر کر کے حدیثِ سلب کے ترکِ عمل

پر اجماع کا دعوی کیا ہے پھر اس سے تحریم مدینہ سے متعلقہ احادیث کے نسخ پر استدلال کیا ہے، چونکہ دعوائے اجماع ہی مردود ہے لہذا اما ترتب علیہا بھی غلط ہے۔ چارے کا کاٹ لینا جائز ہے کہ مسلم کی حدیثِ ابی سعید میں ہے (ولا يخبط فيها شجرة إلا العلف) ابو داؤد میں (أبو حسان عن علي) سے بھی یہی مروی ہے۔ مہلب لکھتے ہیں اس حدیثِ انس سے ثابت ہوتا ہے کہ تخریب وافساد کی غرض سے قطعِ اشجار حرام ہے مگر اصلاح کی غرض سے مثلاً باغات لگانے کے دوران ایسے اشجار کا کاٹ لینا جن کا باقی رہنا مضر یا رکاوٹ ہو، جائز ہے ایک قول یہ بھی ہے کہ ان درختوں کا کاٹنا جو خودرو ہیں، جائز ہے جیسا کہ یہی رائے حرمِ مکہ میں قطعِ اشجار کی بابت بھی ہے جن کی نشوونما میں آدمی کا عمل دخل نہیں۔ اسی پر آنجناب کا مسجد کی تعمیر کے لئے وہاں موجود انسانوں کے لگائے ہوئے اشجار کا کاٹنا محمول کیا جائے گا۔ (من أحدث فيها حدثا) ابوعوانہ کے ہاں شعبہ اور حماد بن سلمہ نے عاصم سے اس کے بعد (أو آوى محدثا) کا جملہ بھی اضافہ کیا ہے، یہ اضافہ صحیح تو ہے مگر عاصم نے اسے حضرت انس سے نہیں سنا جیسا کہ الاعتصام میں اس بارے بیان آئے گا۔

(فعليه لعنة الله الخ) اس سے اہل معاصی وفساد پر لعن کا جواز ثابت ہوا لیکن یہ دلالت نہیں ہوتی کہ کسی فاسقِ معین پر لعنت کی جائے (یعنی نام لے کر لعنت کرنا ثابت نہیں ہوتا) حدث اور محدث سے مراد ایک قول کے مطابق ظلم اور ظالم ہیں یا اس سے اعم مفہوم ہے۔ عیاض کہتے ہیں اس حدیث سے یہ بھی استدلال ہوا ہے کہ مدینہ میں حدث، کبیرہ گناہ ہے ملائکہ اور ناس کی طرف بھی لعن ہے یہاں لعن کی اضافت اللہ تعالی کی رحمت سے ابعاد کے اثبات میں مبالغہ کے بطور ہے یہ بھی کہتے ہی کہ لعن سے یہاں مراد عذاب ہے جس کا وہ اول الامر اپنے گناہ کی پاداش میں مستحق ہے، یہ کافر پر لعن کی طرح نہیں۔ قسطلانی نے حدث کا معنی آنجناب کے فرمان واحکام اور سنن کی مخالفت کیا ہے۔ یہ حدیث رباعیاتِ امام بخاری میں سے ہے۔ اسے مسلم نے بھی (المناسك) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا أبو معمر حدثنا عبدالوارث عن أبي التَّياح عن أنس رضي الله عنه قَدمَ النبيُّ ﷺ المدينةَ فأمَرَ بِبناءِ المسجدِ فقال يا بَني النَّجَّار ثامِنُوني فقالوا لا نَطلُبُ ثَمنَه إلا إلَى اللهِ فأمَرَ بِقُبورِ المشركين فنُبِشَتْ ثم بالخِرَب فسُوِّيَتْ وبالنَّخلِ فقُطِعَ فصَفُّوا النخلَ قِبلةَ المسجدِ

انسؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ جب مدینہ تشریف لائے تو آپ نے مسجد کی تعمیر کا حکم دیا آپ نے فرمایا اے بنو نجار تم (اپنی اس زمین کی) مجھ سے قیمت لے لو لیکن انہوں نے عرض کی کہ ہم اس کی قیمت صرف اللہ تعالی سے مانگتے ہیں' پھر آنحضرت ﷺ نے مشرکین کی قبروں کے متعلق فرمایا اور وہ اکھاڑ دی گئیں ویرانہ کے متعلق حکم دیا اور وہ برابر کر دیا گیا کھجور کے درختوں کے متعلق حکم دیا اور وہ کاٹ دیئے گئے اور وہ درخت قبلہ کی طرف بچھا دیئے گئے۔

مسجد نبوی کی تعمیر کے بارہ میں حضرت انس کی حدیث کا کچھ حصہ یہاں لائے ہیں الصلاۃ میں بھی ذکر ہو چکی ہے، بتمامہ المغازی میں آئے گی، درخت کاٹنے کا یہ عمل قبل از تحریم تھا۔

حدثنا اسماعيل بن عبدالله قال حدثني أخي عن سليمان عن عبيد الله عن سعيد المقبري عن أبي هريرة رضي الله عنه أنَّ النبيَّ ﷺ قال حُرِّمَ ما بَين لابَتَي المدينةِ علىٰ لساني قال وأتَى النبيُّ ﷺ بني حارثةَ فقال أراكُم يا بني حارثه قد خَرَجتُم مِن الحرمِ ثم اِلتَفتَ فقال بل أنتُم فِيه

ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا مدینہ کے دونوں سنگستانوں کا درمیانی مقام میری زبانی حرم قرار دیا گیا (انسؓ) کہتے ہیں کہ نبی ﷺ قبیلہ بنی حارثہ کے پاس تشریف لے گئے تو فرمایا کہ میں خیال کرتا ہوں کہ تم لوگ حرم سے باہر ہو گئے ہو پھر آپ نے ادھر ادھر دیکھا اور فرمایا کہ نہیں تم حرم کے اندر ہو۔

شیخ بخاری اسماعیل، ابن ابی اویس ہیں ان کے بھائی کا نام عبدالحمید تھا، سلیمان سے مراد ابن بلال ہیں، اسماعیل کا ان سے بلا واسطہ سماع بھی ہے، تمام راوی مدنی ہیں۔(عن سعيد المقبري الخ)اسماعیلی لکھتے ہیں جماعت کی روایت اسی طرح ہے، صرف عتبہ بن سلیمان نے عبید اللہ سے روایت کرتے ہوئے (عن سعيد عن أبيه عن الخ)ذکر کیا ہے۔(حرم ما بين الخ)اکثر کی روایت میں (حرم)فعل ماضی مجہول ہے، مستملی کے نسخہ میں (حَرَمٌ)بطور خبر مقدم ہے جبکہ (ما بين الخ)مبتدا موخر ہے، پہلی روایت کی تائید احمد اور اسماعیلی کی نقل کردہ اسی روایت سے ہوتی ہے جس میں ہے (إن الله حرم الخ)مسلم کی روایت کے بعض طرق میں یہ بھی ہے (و جعل اثنى عشر ميلا حول المدينة حِمىً)(یعنی مدینہ کے چاروں طرف بارہ مربع میل تک کا علاقہ حمیٰ ہے) ابو داؤد کی عدی بن زید سے روایت میں ہے کہ آنجناب کی حمی، مدینہ کے ہر جانب ایک ایک برید ہے جہاں کا کوئی درخت نہ کاٹا جائے گا۔

(وأتى النبي الخ)اسماعیلی کی روایت میں ہے (وهم في سند الحرة)یعنی وہ حرہ کے جانب بلندی میں تھے۔ بنو حارثہ اوس کی ایک شاخ تھی جاہلیت میں وہ اور بنو عبدالاشہل ایک ہی جگہ رہائش پذیر تھے ایک باہمی جنگ میں شکست کے نتیجہ میں بنو حارثہ خیبر کی طرف نکل گئے بعد ازاں صلح ہونے پر واپس آ کر حرہ میں آباد ہوئے (آنجناب کو شبہ ہوا کہ شاید ان کے موجودہ مکانات حدودِ حرم سے باہر ہیں پھر ادھر ادھر دیکھ کر تیقن سے فرمایا کہ حدودِ حرم کے اندر ہی ہیں)۔

حدثنا محمد بن بشار حدثنا عبدالرحمن حدثنا سفيان عن الأعمش عن ابراهيم التيمي عن أبيه عن علي رضى الله عنه قال ما عندنا شيءٌ إلا كتابُ الله وهذه الصحيفةُ عن النبي ﷺ المدينةُ حَرَمٌ ما بين عائرٍ إلىٰ كذا مَن أحدثَ فيها حَدثًا أو آوىٰ مُحدِثاً فعَلَيه لعنةُ اللهِ والملائكةِ والناس أجمعين لا يُقبَلُ مِنه صَرفٌ ولا عَدلٌ وقال ذِمةُ المسلمين واحدةٌ فمَن أخفَرَ مسلماً فعليه لعنةُ الله والملائكة والناس أجمعين لا يُقبل منه صَرف ولا عَدلٌ و مَن تَولّى قوماً بِغيرِ إذنِ مَوالِيه فعليه لعنة الله والناس أجمعين لا يقبل منه صرف ولا عدل۔ قال أبو عبدالله عَدلٌ فِداءٌ

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا ہمارے پاس کچھ نہیں ہے سوائے کتاب اللہ کے اور اس صحیفہ کے جو نبی ﷺ سے منقول ہے (اس میں یہ مضمون ہے) کہ مدینہ عائر (نامی پہاڑ) سے لے کر فلاں مقام تک حرم ہے جو شخص یہاں نئی بات کرے یا نئی بات کرنے والے کو جگہ دے اس پر اللہ کی اور فرشتوں کی اور سب آدمیوں کی لعنت ہو، اس کی نہ کوئی نفل عبادت قبول ہو گی اور نہ کوئی فرض عبادت اور فرمایا کہ تم مسلمانوں کا ذمہ (یعنی امان دینا) ایک ہے پس جو شخص کسی مسلمان کی دی گئی امان کو جھٹلائے اس پر اللہ کی اور فرشتوں کی اور سب آدمیوں کی لعنت ہو، اس کی نہ کوئی نفل عبادت مقبول ہو گی نہ کوئی فرض عبادت اور جو شخص کسی کے ساتھ بغیر ان کے موالی کی اجازت کے موالات کرے تو اس پر اللہ کی اور فرشتوں کی اور سب آدمیوں کی لعنت، نہ اس سے کوئی نفل عبادت مقبول ہو گی نہ کوئی فرض عبادت۔

عبدالرحمٰن سے مراد ابن مہدی اور سفیان سے مراد ثوری ہیں۔(عن أبیه) یعنی یزید بن شریک تیمی، سند میں تین تابعی ہیں۔ اکثر اصحابِ اعمش کی روایت اسی طرح ہے شعبہ نے مخالفت کرتے ہوئے اعمش سے (عن ابراھیم التیمی عن الحارث بن سوید عن علی) ذکر کیا ہے، دار قطنی العلل میں لکھتے ہیں کہ صواب ثوری وغیرہ کی روایت ہے۔

(ما عندنا شیئ) یعنی کوئی مکتوب چیز نہیں، وگرنہ الکتاب کے علاوہ، سنت سے ان کے پاس اشیاء موجود تھیں۔ یا مراد یہ کہ کوئی ایسی چیز نہیں جو صرف ہمارے ساتھ ہی خاص ہو۔ حضرت علی کے یہ کہنے کا سبب مسند احمد کی (قتادة عن أبی حسان الأعرج) کے طریق سے روایت میں مذکور ہے کہ حضرت علی کوئی حکم دیتے، تو کہا جاتا ہم بجا لائے اس پر وہ کہتے (صدق الله ورسوله) ایک دفعہ اشتر نے پوچھا یہ جو آپ کہتے ہیں کیا یہ ایسی چیز ہے کہ آنجناب نے خاص آپ کو مرحمت فرمائی؟ کہنے لگے (ما عَهد إلیَّ شیئا خاصة دون الناس)۔ (یعنی بطور خاص مجھے کسی چیز کی تلقین نہیں فرمائی) سوائے ان چند امور کے جو میری تلوار کی نیام میں محفوظ ایک صحیفہ میں ہیں، لوگوں کے اصرار پر اسے نکال کر وہ احادیث سنائیں ان میں تھا کہ (المؤمنون تتکافأ دماؤھم ویسعی بذمتھم أدناھم وھم ید علی من سوا ھم ألا لا یُقتل مؤمن بکافر ولا ذوعھد بعھد) مزید حرم مکہ اور حرم مدینہ کا ذکر پھر حرم کے منافی اقدامات سے نہی کہ درخت نہ کاٹے جائیں، شکار نہ بدکایا جائے، ہتھیار نہ اٹھائے جائیں وغیرہ امور بھی مکتوب تھے باقی زیرِ نظر روایت کی طرح تھا (مفہوم یہ کہ کوئی ایسی وصیت یا عہد نہ تھا جس کا بقیہ اہلِ اسلام سے تعلق نہ ہو اور اہل بیت کے ساتھ ہی خاص ہوں) اسے دار قطنی نے دوسری سند کے ساتھ بحوالہ (قتادة عن أبی حسان عن الأشتر عن علی) ذکر کیا ہے۔ احمد، ابو داؤد اور نسائی کی (سعید بن أبی عروبة عن قتادة عن الحسن عن قیس بن عباد) کے طریق سے ہے کہ میں نے اور اشتر نے حضرت علی سے پوچھا آیا رسول اللہ نے کوئی ایسی بات بتائی جس کا تعلق صرف آپ سے ہو؟ کہنے لگے نہیں مگر یہ چند باتیں جو میری اس کتاب میں ہیں پھر سابقہ امور کا ذکر کیا۔ مسلم کی ابو طفیل سے روایت میں ہے کہ میں حضرت علی کے پاس تھا کہ ایک شخص نے پوچھا آنحضرت آپ کو کیا راز کی باتیں بتلاتے تھے؟ اس پر غضبناک ہوئے اور کہا کوئی ایسی بات نہیں کی جو باقی لوگوں سے غیر متعلق ہو (غیر أنه حدثنی بکلمات أربع)۔ (جو یہی مذکورہ ہیں) کتاب العلم کی ابو جحیفہ سے روایت میں بھی اسی امر کا ذکر کیا تھا۔ اس صحیفہ میں مذکور امور کے ضمن میں جو روایت میں تھوڑا بہت تغایرِ الفاظ ہے اس کی تطبیق یہ ہے کہ مروی تمام امور اس صحیفہ میں موجود تھے، ہر راوی نے بعض ذکر کئے، ابو حسان کے طریق سے روایت کا سیاق سب سے اتم ہے۔

(لا یقبل منه صرف ولا عدل) صرف اور عدل سے مراد میں اختلاف ہے، جمہور کے نزدیک صرف سے مراد فرائض اور عدل سے مراد نوافل ہیں ابن خزیمہ نے بسند صحیح یہی بات ثوری سے نقل کی ہے، حسن بصری سے اس کے برعکس منقول ہے، اصمعی نے صرف سے مراد توبہ اور عدل سے مراد فدیہ قرار دیا ہے، یہ بھی کہا گیا کہ صرف سے مراد دیت اور عدل سے مراد مقررہ دیت میں اضافہ ہے۔ بعض نے عدل سے مراد استقامت، بعض نے بدیل کہا ہے۔ صاحب المحکم کہتے ہیں کہ صَرف، وزن اور عدل، کیل ہے، ایک قول یہ بھی ہے کہ صرف سے مراد شفاعت (یعنی کسی کی سفارش کرنا) ہے اور عدل فدیہ، بیضاوی نے اسی آخری پر جزم کیا ہے۔ صرف سے مراد رشوت اور عدل سے مراد کفیل ہونا بھی منقول ہے۔ اس بارے ایک شعر بھی ہے (لا نقبل صرفا وھا تواعدلاً) مستملی کے نسخہ میں اس حدیث کے آخر میں امام بخاری کا قول درج ہے کہ (عدل فداء) تو یہ اصمعی کی تفسیر کے موافق ہے۔

ابن حجر لکھتے ہیں یہ حدیث شیعہ کا رد کرتی ہے جو مدعی ہیں کہ حضرت علی اور اھل بیت کے پاس کثیر امور ایسے تھے جو آنحضرت نے صرف انہیں عطاء فرمائے اور ان کا تعلق قواعدِ دین اور اپنے بعد خلافت کے امور سے ہے۔ صرف و عدل کی بابت علامہ انور لکھتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ ایک محاورہ ہے جس کا صحیح مفہوم جاننے کیلئے کلامِ جاہلیت (یعنی دورِ جاہلی کا ادب) سے مراجعت کی ضرورت ہے (مذکورہ تفسیرات جو ائمہ لغت سے منقول ہیں یقیناً کلامِ جاہلیت سے اخذ کردہ ہیں مجموعی مفہوم یہ ہوسکتا ہے کہ ایسے شخص کا کوئی تصرف معاملہ، وعدہ، مشورہ اور سفارش وضمانت قابلِ قبول نہیں)۔

(ذمة المسلمين واحدة) یعنی اگر کوئی شخص کسی کافر کو امن دے تو کسی کے لئے جائز نہیں کہ اس امان کی خلاف ورزی کرے اور اس سے تعرض کرے۔ بیضاوی نے ذمہ بمعنی عہد لکھا ہے جس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ خلاف ورزی کی شکل میں متعاطی قابلِ مذمت ہے، اس بارے مزید بحث کتاب الجزیة والموادعة میں آئے گی۔ (و من يتولى قوما الخ) اس اذن کو جوازِ ادعاء کیلئے شرط نہیں بنایا بلکہ یہ تاکیدِ تحریم کیلئے ہے۔ یہ بھی محتمل ہے کہ اس سے مراد اس کے مالکوں کی اجازت کے بغیر خرید وفروخت ہو یا موالاتِ حلف مراد ہو کہ اس سے بغیر اجازت منتقلی جائز نہیں۔ بیضاوی کہتے ہیں بظاہر اس سے مراد ولاءِ عتق ہے کیونکہ اسے (من ادعى إلى غير أبيه) پر معطوف کیا ہے تو اس اعتبار سے عتق چونکہ لحمۃ النسب کی طرح ہی لحمہ ہے لہذا اگر مالک کے علاوہ کسی اور کی طرف اس کی نسبت ہوگی تو یہ اس شخص کی مانند ہوگا جو اپنے والد وخاندان کے سوا کسی دوسرے کے ساتھ رشتہ ونسبت کا دعوی کرے تو اس پر یہ بھی لعنت یعنی رحمت سے طرد وابعاد کی دعا کا مستحق ٹھہرا۔ کہتے ہیں یہ (بغير إذن مواليه) تقیید نہیں (یعنی یہ نہیں مراد کہ اجازت لے کر یہ کام جائز ہے وگرنہ حرام) بلکہ اس کے مانع یعنی موالی کے حق کے ابطال پر تنبیہ ہے چونکہ کوئی مالک یہ کرنے کی اجازت نہ دے گا لہذا اس عمل کی شناعت ظاہر کرنے کے لئے یہ اسلوبِ کلام استعمال فرمایا، مزید بحث کتاب الفرائض میں ہوگی۔

ابن حجر لکھتے ہیں مصنف نے احادیثِ باب کو نہایت خوبی سے مرتب کیا ہے، ابتدا حدیثِ انس سے کی جس میں مدینہ کے حرم ہونے کا ذکر ہے، دوسری حدیث میں قطعِ شجر کا ذکر ہے،، تیسری میں حدودِ حرم کا تفصیلی تذکرہ اور آخر میں حرم کی حدود کے ذکر کے ساتھ تاکیدِ تحریم کا بیان۔ سند کے پہلے دو راوی بصری اور باقی کوفی ہیں۔

باب فَضلِ المدينةِ و أنَّها تَنفِي الناسَ

(فضیلتِ مدینہ اور وہ برے لوگوں کو نکال باہر کرتا ہے)

(الناس) سے مراد اشرار ہیں، حدیث میں موجود الفاظ کی رعایت سے ترجمہ قائم کیا ہے حدیث میں موجود تشبیہ، شرار الانس مراد ہونے کا قرینہ ہے۔ نفی سے مراد اخراج ہے، آگے (نفي الخبث) کا ترجمہ بھی لائے ہیں۔ علامہ انور لکھتے ہیں اس میں عمومِ غیر مقصود ہے تو یہ امر اس کے معارض نہیں کہ بعض فساق (اور منافقین) وفات تک مدینہ میں رہے۔ مولانا بدر حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ بخاری کی ایک روایت ہے کہ (آخر زمان) مدینہ تین مرتبہ کانپے گا (زلزلہ جیسی کیفیت برپا ہوگی) تو گھبرا کر ہر منافق وکافر نکل جائے گا (شاید دجال کی آمد کے موقع پر یہ ہوگا اور شاید اس کی وجہ اثنائے محاصرہ مدینہ پر بمباری یا میزائلوں کا داغا جانا ہو) تو حدیث میں مذکور اس امر

کی وضاحت اس موقع پر ہوگی (گویا یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ۔ انها تنفی الناس۔اصلاً ایک پشینگوئی ہے جو اس موقع پر پوری ہوگی)۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن يحي بن سعيد قال سمعت أبا الْحباب سعيدَ بنَ يسار يقول سمعت أبا هريرة رضى الله عنه يقول قال رسولُ اللهﷺ أمِرتُ بِقَريةٍ تأكُلُ القُرىٰ يقولون يَثربُ وهي المدينةُ تَنفِي الناسَ كَما يَنفِي الكِيرُ خَبثَ الحَدِيدِ

ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہﷺ نے (ہجرت سے پہلے) فرمایا کہ مجھے ایک ایسی بستی میں جانے کا حکم ہوا ہے جو تمام بستیوں پر غالب ہے اس کو یثرب کہتے ہیں وہ مدینہ ہے (برے) آدمیوں کو اس طرح نکال دیتا ہے جیسے بھٹی لوہے کے میل کو نکال دیتی ہے۔

یحی سے مراد انصاری ہیں، شیخ بخاری کے سوا تمام رواۃ مدنی ہیں۔ابن عبدالبر اس سند کی بابت لکھتے ہیں کہ تمام اصحاب مالک کا اس پر اتفاق ہے، صرف اسحاق بن عیسی طباع نے مالک سے روایت کرتے ہوئے (عن يحي عن سعيد بن المسيب) ذکر کیا ہے اور یہ ان کی خطا ہے مگر ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ احمد بن عمر نے بھی (خالد السليمي عن مالك) کے حوالے سے اسی طرح نقل کیا ہے اسے دارقطنی نے غرائب مالک میں نقل کر کے وہم قرار دیا اور لکھا کہ درست (يحي عن سعيد بن يسار) ہے۔

(أمرت بقرية) یعنی اس کی طرف ہجرت، اس میں رہائش پذیر رہنے اور آباد رکھنے کا حکم دیا گیا، پہلا معنی مراد لئے جانے کی صورت میں یہ بات آپ نے مکہ میں کہی (لیکن پھر ابوھریرہ نے یہ بات کسی اور صحابی سے سنی ہوگی) دوسرا معنی مراد ہونے کی صورت میں مدینہ میں یہ بات کہی۔ (تأكل القرى) یعنی ان پر غلبہ حاصل ہوگا، اکل کا لفظ بطور ایک کنایہ کے ہے۔ ابن بطال کہتے ہیں کہ اھل مدینہ قری فتح کر کے ان کے اموال کھائیں گے اور انہیں قیدی بنائیں گے اور یہ فصیح کلام میں سے ہے، عرب کہتے ہیں (أكلنا بلد كذا) یعنی جب اس پر غالب آ جائیں۔ ان سے قبل خطابی نے بھی یہی معنی بیان کیا ہے۔ ابن منیر حاشیہ میں رقمطراز ہیں کہ اس سے مدینہ کی عظمت وفضیلت مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ اس کے مقابلہ میں دوسرے شہروں کی فضیلت وعظمت گہنا جائے گی حتی وہ کالمعدم ہو جائیں گے ابن حجر کہتے ہیں دراصل یہ مفہوم قاضی عبدالوھاب کا بیان کردہ ہے۔ ابن منیر مزید لکھتے ہیں کہ مکہ کو ام القری کہا گیا ہے اور امومت اپنی جگہ برقرار اور اس کا فضل اظہر واکثر رہتا ہے اگرچہ اسکی ماتحت الأ مومت (قریٰ) کتنی ہی صاحبِ فضیلت ہوں۔

(يقولون يثرب الخ) بعض علماء نے اس سے مدینہ کو یثرب کے نام سے پکارنا مکروہ سمجھا ہے، وہ کہتے ہیں کہ قرآن میں جو یثرب مذکور ہے (يا أهل يثرب لا مقام لكم) تو یہ ان کے (منافقین) کے قول کی حکایت ہے۔ احمد نے براء بن عازب سے مرفوعا روایت کیا ہے کہ جو مدینہ کو یثرب کہے وہ اللہ سے استغفار کرے (هي طابة هي طابة)۔ عمر بن شبہ نے ابوایوب سے حدیث نقل کی ہے کہ رسول اللہ نے مدینہ کو یثرب کہنے سے منع فرمایا اس کی وجہ ذکر کرتے ہوئے عیسی بن دینار کہتے ہیں کہ یثرب یا تو تثریب سے ہے جس کا معنی ہے توبیخ وملامت، یا ثرب سے ہے جو فساد کے معنی میں ہے اور دونوں مستقبح ہیں اور آنحضرت کی عادت مبارکہ تھی کہ اچھا نام پسند فرماتے اور برے سے کراھیت کا اظہار کرتے۔ ابو اسحاق الزجاج نے اپنی مختصر اور ابو عبید بکری نے (معجم ما أستعجم) میں لکھا ہے کہ یثرب بن قانیہ.......... بن سام بن نوح کے نام سے یثرب کا نام پڑا تھا کیونکہ عربوں کے بعد وہ سب سے

قبل یہاں آباد ہوئے، ان کے بھائی خیبور کے نام پر خیبر کا نام پڑا۔
(تنفی الناس) عیاض کہتے ہیں کہ یہ آپ کے زمانہ کے ساتھ مختص تھا کیونکہ ہجرت کی مشقتوں اور آلام اور یہاں اقامت پر ثابت الایمان اشخاص ہی صبر کرتے تھے، نووی کہتے ہیں یہ مفہوم ومعنی ظاہر نہیں کیونکہ مسلم کی روایت میں ہے کہ قیامت اس وقت تک قائم نہ ہو گی جب تک مدینہ اپنے شرار کو نکال نہ دے (کما ینفی الکیرُ خبثَ الحدیث) اور یہ۔ واللہ اعلم۔ زمانۂ دجال میں ہوگا۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ دونوں زمانے محتمل ہیں، عہد نبوی میں بھی معاملہ اسی سبب تھا اس کی تائید چند ابواب کے بعد ذکر کردہ اعرابی کے قصہ سے ہوتی ہے وہاں آنحضرت نے یہی بات ارشاد فرما کر اعرابی کے مدینہ سے خروج اور اقالت عن البیعت (یعنی ردِ بیعت) کا مطالبہ کرنے کی علت بیان فرمائی، پھر یہی معاملہ آخر الزمان میں بھی ہوگا۔ درمیان میں ایسا نہ ہوگا۔ (کما ینفی الکیر) کیر میں دوسری لغت بھی ہے، اکثر اہل لغت کے نزدیک اس سے مراد لوہار اور زرگر کی دکان (بھٹی) ہے۔ خبث سے مراد میل کچیل، اس حدیث سے استدلال ہوا ہے کہ مدینہ افضل البلاد ہے، مہلب کہتے ہیں یہ اس لئے کہ مدینہ ہی نے مکہ اور دوسری بستیوں کو اسلام میں داخل کیا پھر یہ نفیِ خبث کرتا ہے، پہلی بات کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جن اہل مدینہ نے مکہ فتح کیا ان کی اکثریت مکہ سے ہی ہجرت کر کے مدینہ آباد ہوئی تھی۔ تو یہ فضیلت دونوں کیلئے ثابت ہے اس سے کسی ایک کا دوسرے پر افضل ہونا ثابت نہیں ہوتا اور نفیِ خبث۔ جیسا کہ مذکور ہوا۔ خاص زمانہ میں ہوگا۔ قرآن میں ہے (ومن أھل المدینۃ مردوا علی النفاق) اور منافق کے خبیث ہونے میں کیا شک ہے۔ پھر آنجناب کے وصال کے بعد بے شمار صحابہ مدینہ سے نکل گئے جو کہ طیب الخلق ہیں تو اس سے واضح ہوا کہ حدیث میں کوئی خاص زمانہ اور خاص لوگ مراد ہیں۔ ابن حزم لکھتے ہیں اگر کسی شہر کے پہلے فتح ہونے (یعنی اس کے دار السلام بننے) سے اس کی افضلیت ثابت ہوتی ہے تو بصرہ کو باقی ممالکِ مفتوحہ سے افضل قرار دینا پڑے گا جو سب سے پہلے فتح ہوا، اس بارے مزید تفاصیل کتاب الاعتصام میں آئیں گی۔

باب المدینۃُ طابۃٌ (مدینہ طابہ ہے)

یعنی مدینہ کے اسماء میں سے طابہ بھی ہے، دیگر ناموں کی نفی نہیں۔

حدثنا خالد بن مخلد حدثنا سلیمان قال حدثنی عمرو بن یحیی عن عباس بن سھل بن سعد عن أبی حُمید رضی اللہ عنہ أقبَلْنا مع النبیﷺ مِن تَبوکَ حتی أشرَفْنا علَی المدینۃ فقال ھٰذِہٖ طَابَۃ

ابوحمیدؓ کہتے ہیں کہ ہم نبیﷺ کے ہمراہ تبوک سے لوٹے اور جب مدینہ کے قریب پہنچے تو آپ نے فرمایا یہ طابہ ہے۔

ابوحمید ساعدی کی یہ حدیث مطولاً کتاب الزکاۃ کے اواخر میں گذر چکی ہے اس کے بعض طرق میں طابہ اور بعض میں طیبہ ہے۔
مسلم کی جابر بن سمرہ سے روایت میں ہے کہ اللہ نے مدینہ کا نام طابہ رکھا ہے۔ طاب وطیب، دونوں ہم معنی ہیں الشیئ الطیب سے اشتقاق ہے، ایک قول ہے کہ اس کی تربت (خاک) کی طہارت کی وجہ سے یہ نام دیا، یہ بھی کہا گیا ہے کہ اسے اس میں رہائش پذیر ہونے والوں کے لئے خوشگوار ہونے کے سبب یہ نام دیا۔ بعض اہل علم کہتے ہیں اس کی خاک دہوا کی پاکیزگی اس نام کی صحت پر دلیلِ شاھد ہے کیونکہ اس خاک اور دیواروں (اس زمانہ کی کچی دیواریں) سے ہمہ وقت ایک خوشبوسی پھوٹتی رہتی ہے جو کہیں اور نہیں پائی جاتی

(اس کی وجہ آنجناب کا قدوم میمنت لزوم ہے) کئی دیگر نام بھی منقول ہیں، عمر بن شبہ نے (أخبار المدينة) میں زید بن اسلم کی روایت سے نقل کیا کہ آنحضرت نے فرمایا مدینہ کے دس نام ہیں جو یہ ہیں، مدینہ، طابہ، طیبہ، مطیبہ، مسکینہ، الدار، جابرہ، مجبورہ، اور محببہ ومحبوبہ ہیں۔ اسے زبیر نے بھی اپنی کتاب (أخبار المدينة) میں بحوالہ ابن ابی یحیٰ نقل کر کے مزید ایک نام قاصمہ کا اضافہ کیا ہے۔ عبدالعزیز دراوردی کے حوالے سے ذکر کیا، کہتے ہیں مجھے بتلایا گیا کہ مدینہ کے چالیس نام ہیں۔ قسطلانی نے اس کے ساتھ (فی التوراۃ) کا بھی اضافہ ذکر کیا ہے، انہوں نے متعدد اور نام بھی ذکر کئے ہیں مثلاً شافیہ، مؤمنہ اور قبۃ الاسلام وغیرہ۔

باب لَابَتَيِ المَدينةِ (مدینہ کی دو وادیاں)

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب عن أبى هريرة رضى الله عنه أنه كان يقولُ لو رأيتُ الظِّبَاءَ بِالمدينةِ تَرتَعُ مَاذَعَرتُها قال رسول الله ﷺ ما بين لابَتَيْها حرامٌ

ابو ہریرہؓ نے فرمایا کرتے تھے اگر میں مدینہ میں ہرن چرتے ہوئے دیکھوں تو انہیں کبھی نہ چھیڑوں کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا تھا کہ مدینہ کی زمین دونوں پتھریلے میدانوں کے بیچ میں حرم ہے۔

(ترتع) یعنی اگر مدینہ کے اندر ہرن چرتے ہوئے دیکھوں تو انہیں ہراساں نہ کروں، عدم شکار سے کنایہ ہے، ان کا یہ استدلال ما بعد ذکر کردہ فرمانِ نبوی (ما بين لا بتيبها حرام) سے ہے۔ (ما ذعرتها) اس قولِ ابی ہریرہ میں ایک سابقہ حدیث کے جملہ (لا ينفر صيدها) کی طرف اشارہ ہے۔ ابن خزیمہ نے اس امر پر اتفاق نقل کیا ہے کہ مدینہ کی حدودِ حرم کے اندر شکار کرنے پر کفارہ (جزاء) ہے بخلاف صیدِ مکہ کے (اس بابت اختلاف ہے، جیسا کہ گذرا)۔

اسے مسلم اور نسائی نے بھی (الحج) اور ترمذی نے (المناقب) میں نقل کیا ہے۔

باب مَن رَغِبَ عنِ المدينة (جس نے مدینہ سے بے رغبتی کا مظاہرہ کیا)

اس بارے حکم کا ذکر ہے یا اس امر کی مذمت بیان کرنا مقصود ہے۔

حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن الزهرى قال أخبرنى سعيد بن المسيب أن أبا هريرة رضى الله عنه قال سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول تَترُكونَ المدينةَ علىٰ خيرِ مَا كانتْ لا يَغشَاها إلا العَوافِ يُريدُ عَوافيَ السِّباعِ والطيرِ وآخِرُ مَن يُحشَرُ راعيانِ مِن مُزَينة يريدانِ المدينةَ يَنعِقانِ بِغَنمِهما فيَجدانِها وَحُشاً حتىٰ إذا بَلَغَا ثَنِيَّةَ الوَداعِ خَرَّا علىٰ وُجُوهِهِما

ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ (ایک زمانہ ایسا آنے والا ہے کہ) لوگ مدینہ کو

بہت عمدہ حالت میں چھوڑ دیں گے وہاں سوائے عوافی یعنی پرندوں اور درندوں کے کوئی نہ رہے گا اور سب سے آخر میں (قبیلہ) مزینہ کے دو چرواہے محشور ہوں گے جو اپنی بکریاں لئے ہوئے مدینہ کی طرف جارہے ہوں گے تو وہ مدینہ کو وحوش سے بھرا ہوا پائیں گے یہاں تک کہ جب وہ ثنیۃ الوداع میں پہنچ جائیں گے تو اپنے منہ کے بل گر پڑیں گے۔

(تترکون) اکثر کی روایت میں تائے خطاب ہی ہے، مراد غیر مخاطبین (زمانہ مابعد کے لوگ) تھے، یاء کے ساتھ بھی مروی ہے۔

(علی خیر ما کانت) یعنی پہلے سے احسن حال پر، عیاض کہتے ہیں یہ امر مدینہ کے معدنِ خلافت بننے کی شکل میں محقق ہوا جب لوگوں نے (طلبِ خیر وعلم میں) یہاں کا قصد شروع کیا اور مدینہ ان کا جائے قرار بنا زمین کی خیرات (غنائم کی صورت میں) یہاں لائی گئیں اور یہ اعمر البلاد بنا پھر جب خلافت اس سے، پہلے عراق بعد ازاں شام منتقل ہوگئی (صحابہ کرام بھی منتشر وقلیل ہوگئے) تو اس کے عمران اور رونق وبہجت میں فرق پڑا۔

(العوافی) عافیہ کی جمع ہے، مراد وہ حیوانات جو تلاشِ رزق میں شہر کا قصد کرتے ہیں، مذکر حیوان کو عافی کہتے ہیں۔ ابن جوزی کہتے ہیں عوافی میں دو چیزیں جمع ہیں: ایک طلبِ قوت یہ (عفوتُ فلاناً۔ أعفوه فأناعافٍ) سے ہے جس کی جمع عُفاۃ ہے (أي أتيت أطلب معروفه)۔ دوسرا یہ کہ عفاء سے ہے جو (الموضع الخالي)۔ (یعنی خالی جگہ) کو کہتے ہیں جہاں کوئی اُنیس نہ ہو تو ایسی جگہوں کا حیوانات رخ کرتے ہیں کہ وہاں انہیں کوئی خطرہ نہیں ہوتا۔ نووی کہتے ہیں مختار یہ ہے کہ مدینہ کی یہ حالت آخرزمان میں ہوگی جب قربِ قیامت ہوگا اس کی تائید ان چرواھوں کے قصہ سے بھی ہوتی ہے، مسلم کی روایت میں ان کی بابت (ثم یحشر راعیان) کے الفاظ ہیں بخاری میں بھی ہے (أنهما آخر من يحشر)۔ ابن حجر کہتے ہیں مزید تائید (مالك عن ابن حماس عن عمه عن أبي هريرة) کی روایت سے ملتی ہے جس کا مفہوم ہے کہ تم مدینہ چھوڑ دو گے حتی کہ بھیڑیا آکر ستونوں یا منبرِ مسجد پر منہ مارے گا، کہا گیا اے اللہ کے رسول پھر اس کے پھل کس کے مصرف میں ہونگے؟ فرمایا (للعوافي الطير والسباع) موطا میں اسے معن بن عیسی نے اور خارج موطا میں ثقات رواۃ کی ایک جماعت نے مالک سے روایت کیا ہے۔ احمد اور حاکم کی محجن بن ادرع اسلمی کی روایت بھی اس کی شاہد ہے، اس میں (عافية الطير والسباع) کا جملہ ہے۔ عمر بن شبہ کی بسند صحیح عوف بن مالک سے روایت میں ہے کہ آنجناب نے فرمایا چالیس برس تک مدینہ عوافی کی آماجگاہ بنا رہے گا (پھر اس کے بعد قیامِ قیامت ہوگا)۔ ابن حجر کہتے ہیں یقیناً یہ ابھی تک وقوع پذیر نہیں ہوا۔

(وأخر من يحشر الخ) محتمل ہے کہ یہ ایک مستقل حدیث ہو، ماقبل سے اس کا تعلق نہ ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ اسی کا تتمہ ہو، یہی اظہر ہے۔ (فيجدانها وحوشا) یعنی مدینہ کو دارِ وحش پائیں گے یا یہ کہ اس کے اہل کو مانندِ وحوش پائیں گے۔ مسلم کی روایت میں (وحشاً) ہے یعنی اسے انسانوں سے خالی پائیں گے۔ خالی زمین پر (الوحش من الأرض) بولا جاتا ہے بقول نووی صحیح معنی یہی ہے کہ ذاتِ وحوش پائیں گے۔ وحش بھی کبھی بمعنی وحوش ہوتا ہے۔ اصلاً وحش ہر متوحش حیوان کو کہتے ہیں اس کی جمع وحوش ہے، کبھی واحد بول کر جمع سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ابن مرابط سے منقول ہے کہ انہیں چرواہوں کا غنم وحوش بن جائیگا یا توحقیقۃً یا اس معنی میں کہ ان سے توحُّش کریگا اور دور بھاگے گا۔ قرطبی کہتے ہیں یہ ممکن ہے، اس کی تائید اگلے جملہ (يخران علي وجوههما إذا وصلا إلى ثنية الوداع) سے بھی ہوتی ہے۔ اور یہ بلا شک مدینہ داخلہ سے قبل ہوگا تو اس سے علم ہوتا ہے کہ یہ توحُّشِ مذکور مدینہ داخلہ سے قبل ہے،

اس سے اس رائے کی تقویت ہوتی ہے کہ (فیجد انھا) کی ضمیر غنم کی طرف راجع ہے گویا یہ قیامت کی نشانیوں میں سے ہے، اس کی توضیح ابن شبہ کی (أخبار المدينة) میں (عطاء بن سائب عن رجل من أشجع عن أبي هريرة) سے روایت میں ہوتی ہے کہ (آخر من يحشر رجلان من مزينة و آخر من جهينة الخ) تو وہ مدینہ یہ پوچھتے پچھاتے آئیں گے کہ لوگ کہاں ہیں؟ (فلايريان إلا الثعالب) وہاں صرف لومڑیوں کو دیکھیں گے۔ تو وہیں فرشتے آ کر انہیں سر کے بل گرا دیں گے (اور انکا حشر قائم ہوگا) تو (خراعلي وجوههما) ان کی موت کا کنایہ ہے۔ ابن حبان نے (عروة عن أبي هريرة) کے حوالے سے مرفوعا نقل کیا ہے کہ (آخر قرية في الإسلام خراباً المدينة)۔ (کہ مدینہ اسلام کا آخری شہر ہے جو ویران ہوگا)۔

ابن عمر نے ابو ہریرہ کی اس حدیث کے جملہ (خير ما كانت) کا انکار کیا ہے، کہتے ہیں درست (أعمرُ ما كانت) ہے اسے عمر بن شبہ نے ساحق بن عمرو کے طریق سے نقل کیا ہے کہ وہ ابن عمر کے پاس تھے کہ ابو ہریرہ آئے، کہنے لگے تم نے میری حدیث کو رد کیا ہے؟ پھر یہی حدیث (خير ما كانت) کے جملہ کے ساتھ ذکر کی، ابن عمر نے کہا لیکن آنجناب نے (أعمر ما كانت) کہا تھا اگر آپ کا ذکر کردہ جملہ ہوتا تو آنحضرت اور آپ کے صحابہ بھی اس وقت تک زندہ رہتے (کہ انہی کے سبب مدینہ۔ خیر ما کانت۔ ہوسکتا ہے) اس پر ابو ہریرہ نے کہا (صدقت والذي نفسي بيده)۔

علامہ انور لکھتے ہیں پہلے ہم سمجھتے تھے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ مدینہ اتنا خالی اور ویران ہو جائے گا کہ درندے وہاں آ کر آباد ہو جائیں گے پھر یہ ظاہر ہوا کہ اس کا معنی یہ ہے کہ غنم وحوش بن جائے گا یعنی وحشی جانوروں کی طرح جو انسانوں سے مانوس نہیں ہوتے تو یہ غنم بھی اپنے چرواہوں سے بدکے گا۔ لکھتے ہیں کہ کافی صحابہ کرام کے متعلق پڑھا کہ ہر چہار اطراف نکل کھڑے ہوئے پھر موت سے قبل مدینہ واپسی ہوئی اور وہاں انتقال کیا۔ اس حدیث کو مسلم نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن عبدالله بن الزبير عن سفيان بن أبي زهير رضى الله عنه أنه قال سمعتُ رسولَ اللهﷺ يقول تُفتَحُ اليمنُ فيأتي قومٌ يُبِسُّونَ فيَتَحَمَّلُونَ بأهلِهم ومَن أطاعَهم والمدينةُ خيرٌ لَهم لو كانوا يَعلمُون وتُفتَحُ الشامُ فيأتي قومٌ يُبِسون فيَتحمَّلُونَ بأهلِهم ومَن أطاعَهم والمدينةُ خيرٌ لَهم لو كانوا يعلمون وتُفتحُ العراقُ فيأتي قومٌ يُبِسون فيتحملون بأهلِهم ومَن أطاعَهم والمدينة خيرٌ لَهم لو كانوا يعلمون

ابو زہیرؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا آپ فرماتے تھے کہ (آئندہ زمانہ میں) یمن فتح ہو جائے گا تو کچھ لوگ ایسے ہوں گے جو مدینہ سے سفر کر جائیں گے اور گھر والوں کو اور ان لوگوں کو جو ان کا کہا مانیں گے اٹھا لے جائیں گے حالانکہ مدینہ ان کے لئے بہتر ہوگا اگر وہ غور کریں اور ملک شام فتح ہوگا تو کچھ لوگ ایسے ہوں گے جو مدینہ سے سفر کر جائیں گے اور اپنے گھر والوں کو اور ان لوگوں کو جو ان کا کہا مانیں گے، کو منتقل کر دیں گے حالانکہ مدینہ ان کے لئے بہتر ہو گا اگر وہ غور کریں اور عراق فتح ہوگا تو کچھ لوگ ایسے ہوں گے جو مدینہ سے سفر کر جائیں گے اور اپنے گھر والوں اور ان لوگوں کو جو ان کا کہا مانیں گے کو منتقل کر دیں گی حالانکہ مدینہ ان کے لئے بہتر ہوگا اگر وہ غور کریں۔

اس سند میں صحابی صحابی اور تابعی تابعی سے راوی ہے، ہشام کی چند صحابہ سے لقاء ہے۔ (عن سفیان الخ) اکثر کی روایت میں یہی ہے جبکہ حماد بن سلمہ کی ہشام سے اسی روایت کے آخر میں ہے (قال عروة ثم لقیت سفیان بن زهیر عند موته فأخبرنی بهذاالحدیث)۔ (یعنی عروہ کا بھی رواۃ حدیث سفیان سے اس حدیث کا سماع ثابت ہے) ابن المدینی کہتے ہیں اس میں ہشام پر ایک اور اختلاف بھی ہے وہ یہ کہ وہیب اور ایک جماعت نے امام مالک کی طرح ہی نقل کیا ہے مگر ابن عیینہ نے ہشام سے اس کی روایت میں (عن سفیان بن الغوث) نقل کیا ہے۔ اسی طرح ابومعاویہ نے انہی سے (عن سفیان بن عبدالله الثقفی) ذکر کیا ہے ابن حجر کہتے ہیں لیکن حمیدی نے سفیان سے مالک ہی کی طرح نقل کیا ہے۔ ابوخیثمہ نے جریر سے اس کی روایت کرتے ہوئے سفیان بن ابوقلابہ کہا ہے ابوزہیر کا نام قَرِد تھا، نمیر بھی کہا گیا ہے، ازدشنوءہ میں سے تھے، ازدشنوءہ کا نام عبداللہ بن کعب بن مالک بن نضر بن ازد ہے، شنوءہ لقب اس لئے پڑا کہ ان کے اور ان کی قوم کے مابین (شنآن) یعنی بغض پیدا ہوا۔

(تفتح الیمن) ابن عبداللہ وغیرہ کہتے ہیں یمن کا کچھ علاقہ آنجناب کے زمانہ میں ہی فتح ہوا اور مکمل فتح صدیق اکبر کے دور میں ہوئی، شام اس کے بعد فتح ہوا اور عراق اس کے بعد، چنانچہ حدیث میں مذکور ترتیب کے مطابق ہی یہ فتوحات حاصل ہوئیں اکثر صحابہ کرام ان مفتوحہ علاقوں میں آباد ہو گئے قسطلانی لکھتے ہیں کہ مسلم میں فتحِ شام کے بعد یمن کا ذکر ہے حالانکہ بالاتفاق شام آپ کے زمانہ میں فتح نہ ہوا تھا بلکہ یمن کا کچھ علاقہ اسلام کے زیرنگین آچکا تھا تو اس سے مراد پورے یمن کی فتح ہے جو فتحِ شام کے بعد ہوئی۔ تو اس حدیث سے ان علاقوں کی فضیلت ظاہر ہوتی ہے۔

(یبسون) بسّ سے مضارع، بقول ابن عبدالبر یحی بن یحی کی روایت میں باء پر زیر ہے جبکہ بقیہ میں زیر اور پیش، دونوں طرح مروی ہے۔ ابوعبید نے یہ معنی کیا ہے یعنی (یسوقون دو ابهم)۔ (یعنی چوپائے ہانکنا)۔ کہتے ہیں کہ مثلاً اونٹ ہانکتے ہوئے (بس بس) کہہ کر انہیں تیز چلایا جاتا ہے، داؤدی کہتے ہیں اس کا معنی یہ ہے کہ اپنے چوپاؤں کو (ہانکتے ہوئے) زجر وغیرہ کرتے ہوں گے۔ (جیسے ہمارے ہاں جانور ہنکاتے اور چلاتے ہوئے چل چل وغیرہ کئی الفاظ کہے جاتے ہیں) تو بقول داؤدی وہ جانور زمین پر پڑی چیزوں کو روندتے ہوئے چلتے ہیں اور گرد وغبار سا پیدا ہوتا ہے، قران میں ہے (وبُست الجبالُ بسًاً)۔ ابن عبدالبر کہتے ہیں ایک معنی یہ بھی کیا گیا ہے کہ (یبسون أی یسألون عن البلادو یستقرء ون أخبار ها لیسیر و إلیها)۔ (کہ مختلف شہروں اور علاقوں کے بارہ میں معلومات حاصل کریں گے تاکہ ان کا رخ کریں) کہتے ہیں کہ اس معنی سے اہلِ لغت واقف نہیں ہیں۔ ایک معنی یہ بھی ہے کہ بلادِ مفتوحہ کی شان وشوکت بیان کر کے لوگوں کو انکا رخ کرنے اور وہاں آباد ہونے پر آمادہ کریں گے اس کی تائید مسلم کی ایک حدیثِ ابی ہریرہ سے ملتی ہے جس میں ہے کہ (یأتی علی الناس زمان ید عوالرجل ابن عمه الخ) کہ ایک زمانہ آئے گا آدمی اپنے چچازاد یا کسی اور رشتہ دار کو دعوت دے گا کہ (هلم إلی الرخاء الخ) (چلے آؤ کشائش اور سہولتوں کی طرح جبکہ مدینہ ان کے لئے بہتر ہوگا اگر وہ جانتے ہوتے)۔ تو اس معنی کے اعتبار سے (یبسون) کے فاعل وہ افراد جوان کی فتح میں شریک وحاضر تھے وہ ان شہروں کی زیبائی ورعنائی اپنے رشتہ داروں کو بیان کر کے انہیں وہاں منتقل ہونے پر آمادہ کریں گے، بقول ابن عبدالبر اسے یاء کی پیش یعنی رباعی میں سے بھی پڑھا گیا ہے بمعنی (یزینون لأهلهم البلاد التی یقصدونها)۔ اصلاً اِبساس کا استعمال دودھ دوھنے کے لئے تھنوں کو تیار کرنا کے معنی میں ہے جس کے لئے بھینس گائے وغیرہ کے چہرہ وگردن پر ہاتھ پھیر کر اسے چمکارا جاتا ہے۔ ابن وہب اور

ابن حبیب نے رباعی سے روایت کرتے یہ تفسیر ذکر کی ہے اور سابقہ کا شدید انکار کیا ہے۔
نووی نے یہ معنی کیا ہے کہ وہ مدینہ سے نکل کھڑے ہوں گے (باسین فی سیرھم) چلنے میں سرعت سے کام لیتے ہوئے تا کہ رخاء وسہولیات میں جا آباد ہوں، اس کی تائید (ھشام بن عروۃ) سے اسی روایت کے الفاظ سے ہوتی ہے کہ آنجناب کوفرماتے سنا کہ شام فتح ہوگا تو مدینہ سے لوگ نکل کھڑے ہوں گے (فیخرج الناس من المدینۃ إلیھا یبسون)۔ مزید توضیح مسند احمد کی حدیثِ جابر سے ہوتی ہے کہ آنجناب کوفرماتے سنا کہ ایک زمانہ آئے گا کہ اہلِ مدینہ شہروں کی طرف کوچ کریں گے (فیجدون رخاء) رخاء پالیں گے پھر واپس آ کر (فیتحملون الخ) اپنے گھر بار کوبھی وہاں لے جائیں گے (والمدینۃ خیر لھم لو کانوا یعلمون)۔ اس کی اسناد میں اگرچہ ابن لہیعہ ہے مگر متابعات میں کوئی حرج نہیں۔
(لو کانو یعلمون) یعنی اس کی فضیلت، مسجد نبوی میں نمازیں پڑھنے اور وہاں اقامت کا ثواب وغیرہ، (لو) بمعنی (لیت) بھی ممکن ہے، بعض نے کہا ہے کہ اس سے مراد وہ جو مدینہ میں رہائش ناپسند کرتے ہوئے نکلیں گے لیکن جو کسی سبب سے مثلاً تجارت یا جہاد وغیرہ کیلئے جائے، وہ اس میں شامل نہیں۔ طیبی کے بقول لو برائے تمنی قرار دینا زیادہ بلیغ ہے کیونکہ تمنی دراصل اس چیز کی طلب ہوتی ہے جس کا حصول ممکن نہ ہو، بیضاوی لکھتے ہیں کہ مدینہ مہبطِ وحی، حرمِ رسول اکرم اور آپ کا شہر ہونے کی وجہ سے ان کیلئے بہتر تھا اگر وہ جانتے ہوتے کہ یہیں رہنے میں کیا کیا دینی فوائد مع اخروی عوائد ہیں تو اس کے مقابلہ میں دنیا کی فانی عیش وعشرت اور سہولیات کو حقیر جانتے۔ اس حدیث کو مسلم اور نسائی نے بھی (الحج) میں روایت کیا ہے۔

باب الإیمانُ یأرِزُ إلَی المَدینۃِ (خالص ایمان وعقیدہ اور مدینہ لازم وملزوم ہیں)

یأرز کی راء پر زیر ہے ابن التین نے بعض سے زبر بھی ذکر کی ہے لیکن کہا ہے کہ زیر ہی صواب ہے اس کا معنی ہے (یضم ویجتمع)۔ (یعنی ساتھ ملنا اور مجتمع ہونا)۔

حدثنا ابراھیم بن المنذر حدثنا أنس بن عیاض قال حدثنی عبید اللہ عن خبیب بن عبدالرحمن عن حفص بن عاصم عن أبی ھریرۃ رضی اللہ عنہ أنَّ رسولَ اللہ ﷺ قال إنَّ الإیمانَ لَیأرِزُ إلی المدینۃِ کَما تأرِزُ الحَیَّۃُ إلیٰ جُحرِھا

ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ایمان مدینہ کی طرف اس طرح سمٹ کر آ جائے گا جس طرح سانپ اپنے سوراخ کی طرف سمٹ کر آ جاتا ہے۔

عبید اللہ سے مراد عمری ہیں۔ خبیب انہی عبید اللہ کے ماموں تھے انہوں نے اس اسناد کے ساتھ ان سے متعدد روایات نقل کی ہیں، یحیی بن سلیم نے عبد اللہ سے یہ روایت بحوالہ نافع عن ابن عمر نقل کی ہے، اسے ابن حبان اور بزار نے ذکر کیا ہے، بزار کہتے ہیں یہ یحیی بن سلیم کی غلطی ہے، ابن حجر بھی اس کی تائید کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ وہ عبید اللہ سے روایت کرنے میں ضعیف ہیں حفص بن عاصم حضرت عمر کے پوتے ہیں۔ (کماتأرز الحیۃ الخ) یعنی جس طرح سانپ تلاشِ رزق میں اپنے بل سے باہر نکلتا ہے اپنا جسم کھولتا اور پھیلاتا ہے پھر اگر کوئی چیز خوفزدہ کرے (یا تلاشِ رزق ختم ہو) تو اپنے بل کی طرف پلٹتا اور سکڑتا ہے اسی طرح اسلام بھی مدینہ میں منتشر

ہوگا اور ہر مومن اپنے دل میں مدینہ کیلئے کشش پاتا اور اس کی طرف کھنچا چلا آتا ہے اور یہ کھینچا چلا آنا ہر زمانہ میں ہے، آنحضرت کے زمانہ مبارک میں بھی تاکہ آپ سے تعلم وصحبت کا شرف حاصل ہو، صحابہ وتابعین کے زمانوں میں بھی تاکہ ان سے اخذ واستفادہ اور ان کی اقتداء حاصل ہو، اور بعدازاں روضہ رسول کی زیارت اور آپ کی مسجد میں نماز اور آپ کے اور آپ کے صحابہ کرام کے آثار سے برکت حاصل کرنے کیلئے لوگ جوق در جوق کھنچے چلے آئیں گے۔ داؤدی کہتے ہیں یہ آنجناب کے اور صحابہ کرام وتابعین کے زمانوں میں بطور خاص ہے جو کہ خیر القرون ہیں۔ قرطبی کے بقول یہ اس امر کی دلیل ہے کہ ہمیشہ اہل مدینہ کا مذہب بدعات وخرافات سے محفوظ رہے گا اور ان کا تعامل حجت ہوگا جیسا کہ امام مالک بھی ذکر کرتے ہیں۔ ابن حجر اس پر تبصرہ کرتے ہیں کہ خیر القرون کی حد تک تو یہ بات صحیح ہے مگر مابعد کے زمانوں میں مشاہدہ اس کے خلاف ہے۔

علامہ انور لکھتے ہیں میں ہمیشہ یہ سوچتا رہا کہ دین اور سانپ کے درمیان کیا وجہِ مشابہت ہوسکتی ہے کہ اس حدیث میں دین کو اس کے ساتھ تشبیہ دی گئی؟ تو (حیاۃ الحیوان) میں پڑھا کہ سانپ کے خصائص میں سے ہے کہ خواہ کتنے ہی صحارئ و براریٰ طے کرلے آخرکار اپنے بل کی طرف پلٹتا ہے۔ تو یہی دین کا حال ہے، جو پوری دنیا میں پھیلنے کے باوجود آخر الأمر مدینہ کی طرف پلٹے گا۔ (بظاہر ابن حجر کے ذکر کردہ معنی اور علامہ انور کے اس معنی میں جو عموما برصغیر کے تمام مکاتب فکر کے علماء واساتذہ کرتے ہیں، کے مابین فرق ہے، اس معنی کے لحاظ سے یہ دین کے سکڑنے اور محدود ہونے کی طرف اشارہ ہے جبکہ ابن حجر کا ذکر کردہ معنی اس کے برعکس ہے کہ لوگ مدینہ کی طرف کشش محسوس کریں گے اور کھنچے چلے آئیں گے)۔

اس حدیث کو مسلم نے (الإیمان) اور ابن ماجہ نے (الحج) میں نقل کیا ہے۔

باب إثمِ مَن كادَ أهلَ المدينةِ

(اہل مدینہ کے خلاف سازشیں کرنے اور انکی نسبت برا سوچنے والا گناہ گار ہے)

حدثنا حسين بن حريث أخبرنا الفضل عن جُعيد عن عائشة هي بنت سعد قالت سمعتُ سعداً رضي الله عنه قال سمعتُ النبيَّ ﷺ يقول لا يَكِيدُ أهلَ المدينةِ أحدٌ إلا انْمَاعَ كَما يَنماعُ المِلحُ في الماءِ

سعدؓ کہتے ہیں کہ میں نے نبی ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جو شخص اہل مدینہ کے ساتھ برائی کرے گا وہ اس طرح گھل جائے گا جس طرح نمک پانی میں گھل جاتا ہے۔

سند میں فضل بن موسی، جعید بن عبدالرحمن اور عائشہ بنت سعد بن أبی وقاص ہیں۔ (انماع) أی ذاب (پگھل جانا) مسلم کی روایت میں ہے (أذابه الله الخ)، اس حدیث کی نسبت قطب حلبی کا دعوی تھا کہ امام بخاری کے افراد میں سے ہے مگر اس کو رد کیا گیا ہے، البتہ مسلم کے افراد میں سے ہے جو (من طريق عامر بن سعد عن أبيه) ہے اس میں مزید یہ ہے کہ (إلا أذابه الله في النار ذَوب الرصاص أوذوب الملح في الماء)۔ (یعنی اللہ اسے آگ میں اس طرح پگھلا دے گا جیسے سیسہ پگھلتا ہے یا جیسے

پانی میں نمک پگھلتا ہے) عیاض کہتے ہیں اس اضافی عبارت سے دوسری احادیث کا اشکال دور ہو جاتا ہے اور وضاحت ہوتی ہے کہ یہ آخرت میں ہوگا۔ یہ معنی بھی محتمل ہے کہ جس نے آنجناب کی حیات مبارکہ میں مدینہ کی نسبت ایسا سوچا تو اس کی سازشیں اور ریشہ دوانیاں اس طرح مٹ جائیں گی جیسے آگ میں سیسہ پگھل جاتا ہے (اور واقعۃً ایسا ہی ہوا) تو اس طرح عبارت میں تقدیم وتاخیر ماننا ہوگی۔ گویا یہ دنیا میں ہی محتمل ہے کہ ایسا کرنے والا خائب وخاسر ہو اور اس کی حکومت وشوکت مٹ جائے جیسے مسلم بن عقبہ اور اس کے لشکر کو بھیجنے والے کے ساتھ ہوا (مسلم بن عقبہ کو یزید بن امیر معاویہؓ نے اہل مدینہ سے لڑنے بھیجا، جنگِ حرہ ہوئی جس میں سینکڑوں ابنائے صحابہ قتل کئے گئے پھر یہی لشکر مکہ کی طرف روانہ ہوا تا کہ ابن زبیر کا قلع قمع ہو، مگر اثنائے محاصرہ ہی مسلم مر گیا اور یزید بھی، اور اس طرح بقول عیاض حدیث کی صداقت ظاہر ہوئی) عیاض کہتے ہیں یہ معنی بھی محتمل ہے کہ جس نے اچانک اور اہل مدینہ کی غفلت میں ان پر حملہ آور ہونا اور خرابی پیدا کرنا چاہی وہ اس انجام سے بچ نہ سکے گا۔ بخلاف اس کے جو جہاراً (علانیہ طور پر) آیا جیسے مسلم بن عقبہ (یعنی مسلم مدینہ کی اور اہل مدینہ کو نقصان پہنچانے میں کامیاب رہا مگر جلد ہی اپنے انجام کو پہنچا)۔ نسائی کی سائب بن خلاد سے مرفوع حدیث میں ہے (من أخاف أهل المدينة ظالماً لهم أخافه الله و كانت عليه لعنة الله)۔ (یعنی جس نے اہل مدینہ کو بحیثیت ایک ظالم کے خوف میں مبتلا کیا اللہ اسے خوف میں ڈالے گا اور اس پر اللہ کی لعنت ہوگی)۔

باب آطام المَدينةِ (مدینہ کے ٹیلے)

أطام، أُطُم کی جمع ہے، آطام جمع قلت ہے، جمع کثرت اطوم ہے اس کی واحد أطمة مثل أكمة ہے زبیر بن بکار نے أخبار المدینہ میں تفصیل سے آطامِ مدینہ، اوس وخزرج کے قدوم سے پہلے کے اور بعد کے، ذکر کئے ہیں۔

حدثنا علي عن عبدالله حدثنا سفيان حدثنا ابن شهاب قال أخبرني عروة سمعت أسامة رضى الله عنه قال أشرفَ النبيُّ ﷺ علىٰ أُطُمٍ مِن آطامِ المدينةِ فقال هَل تَرَونَ ما أرىٰ؟ إني لأرىٰ مَواقعَ الفِتَنِ خِلالَ بُيوتِكم كَمَواقِعِ القَطْرِ۔ تابعه معمر وسليمان بن كثير عن الزهري

اسامہؓ راوی ہیں کہ (ایک دن) نبی ﷺ مدینہ کے ٹیلوں میں سے کسی ٹیلے پر چڑھے تو فرمایا کہ کیا تم لوگ دیکھتے ہو جو میں دیکھ رہا ہوں؟ بے شک میں تمہارے گھروں کے درمیان فتنوں کے نازل ہونے کی جگہ دیکھ رہا ہوں وہ اس کثرت سے ہوں گے جیسے مینہ برسے۔

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔ (إني لأرى) یہ رؤیت بمعنی علم بھی ہوسکتی ہے یا رؤیۃ العین (یعنی حقیقی رؤیت) بھی کہ فتن کو آپ کیلئے (كمواقع القطر) بارش کے قطروں کے طرح ممثّل کیا گیا، فتنوں کی کثرت سے وقوع پذیر ہونے کو بارش سے تشبیہ دی، چنانچہ ان کا آغاز شہادت حضرت عثمان سے ہوا پھر ان کا نقطہ عروج جنگِ حرہ تھی جس میں ہزاروں مسلمان شہید ہوئے۔ (تابعه معمر الخ) معمر کی روایت خود بخاری نے (كتاب الفتن) میں موصول کی ہے، سلیمان کی روایت بھی بخاری نے (بر الوالدين) میں نقل کی ہے، بقیہ تفاصیل الفتن میں ذکر ہوں گی۔

باب لا يَدخُلُ الدَجَّالُ المدينةَ (دجال مدینہ میں داخل نہ ہو سکے گا)

حدثنا عبدالعزيز بن عبدالله قال حدثني ابراهيم بن سعيد عن أبيه عن جده عن أبي بَكرةَ رضي الله عنه عن النبيﷺ قال لايَدخُلُ المدينةَ رُعبُ المسيحِ الدَّجَّالِ لَها يومَئِذٍ سبعةُ أبواب عليٰ كُلِ باب مَلَكان

ابوبکرہؓ روایت کرتے ہیں کہ آپﷺ نے فرمایا مدینہ میں مسیح دجال کا رعب داخل نہ ہوگا اس دن مدینہ کے سات دروازے ہوں گے ہر دروازہ پر دوفرشتے (پہرہ دیتے) ہوں گے۔

اس حدیث پر مفصل بحث (الفتن) میں آئیگی۔ علامہ انور لکھتے ہیں بعض روایات میں (ولا الطاعون إن شاء الله) کا جملہ بھی ہے، تو یہ استثناء طاعون کے حوالے سے ہے دجال قطعاً مدینہ میں داخل نہ ہو سکے گا کہتے ہیں اگر کسی روایت میں کلمہ استثناء دخولِ دجال کے ذکر کے ساتھ نظر آئے تو وہ کسی راوی کی طرف سے تقدیم وتاخیر پر محمول ہوگا۔ مدینہ کے سات دروازوں کی نسبت لکھتے ہیں کہ آنجناب کے زمانہ میں تو فصیلِ شہر نہ تھی بعد کے سلاطین نے اس کی تعمیر کی تو واقعۃً مدینہ کے سات دروازے ہی ہیں (چونکہ دورِ حاضرہ میں فصیلیں گرا کر جدید عمارات بن چکی ہیں، ویسے تو ظہورِ دجال کے زمانہ میں نہ جانے کیا صورتحال ہو اگر بالفرض آج کل کا منظر ہو تو سات دروازوں سے مراد سات داخلی راستے لئے جاسکتے ہیں)۔

حدثنا اسماعيل قال حدثني عن نعيم بن عبدالله المجمر عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول اللهﷺ عليٰ أنقاب المدينةِ ملائكةٌ لا يَدخلُها الطاعُونُ ولا الدَجالُ

ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہؐ نے فرمایا مدینہ کے دروازوں پر فرشتے پہرہ دیں گے وہاں نہ طاعون داخل ہو سکے گا اور نہ دجال۔

اسماعیل سے مراد ابن ابی اویس ہیں۔ (أنقاب المدينة) نقب کی جمع ہے اگلی دونوں حدیثوں میں نقاب کا لفظ ہے جو نقب یعنی قاف ساکن کے ساتھ، کی جمع ہے، معنی ایک ہی ہے بقول ابن وہب یعنی مداخل (داخلی راستے) ابواب کے معنی بھی کیا گیا ہے، اصلاً دو پہاڑوں کے درمیانی راستہ کو نقب کہتے ہیں۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ عمومی راستوں کو کہا جاتا ہے اسی سے ہے (فنقبوا في البلاد)۔ اسے مسلم نے (الحج) جبکہ نسائی نے (الحج) اور (الطب) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا ابراهيم بن المنذر حدثنا أبو عمرو حدثنا اسحاق حدثني أنس بن مالك رضي الله عن النبيﷺ قال ليس مِن بَلدٍ إلا سَيَطَؤُه الدجالُ إلا مكةَ والمدينةَ ليس له مِن نِقابِها نَقبٌ إلا عليه الملائكةُ صَافِّينَ يَحرُسُونَها ثم تَرجُفُ المدينةُ بأهلِها ثلاثَ رَجَفاتٍ فيُخرِجُ اللهُ كُلَّ كافرٍ و منافقٍ

انسؓ روایت کرتے ہیں کہ آپﷺ نے فرمایا ہر شہر میں دجال کا گزر ہوگا سوائے مکہ اور مدینہ کے، ان کے ہر راستہ پر فرشتے صف بستہ پہرہ دیں گے پھر مدینہ اپنے لوگوں کو تین بار خوب زور سے ہلا دے گا پس اللہ ہر کافر ومنافق کو (جو اس وقت وہاں موجود ہوگا) نکال دے گا۔

سند میں ابوعمرو اوزاعی اور اسحاق بن عبداللہ بن ابی طلحہ ہیں۔ (ليس من بلد الخ) جمہور کے نزدیک ظاہری وعمومی معنی ہی مراد ہے، ابن حزم نے شاذ طور پر یہ معنی کیا ہے کہ لازم نہیں کہ ہر ملک وشہر میں خود داخل ہو، مراد یہ کہ اپنے لشکر اور فوجیں بھیجے گا گویا انہوں نے مختصر مدت میں دجال کا دنیا کے تمام علاقوں اور شہروں میں داخل ہونا مستبعد سمجھا لہٰذا یہ تاویل کی مگر بقول ابن حجر مسلم کی حدیث سے غافل رہے جس میں ہے کہ اس کی مدتِ بقاء (یعنی چالیس دن) کے بعض ایام ایک برس کے برابر ہونگے (ابن حزم وغیرہ شراح احادیث کے زمانوں کے وسائلِ نقل وحمل اور جنگی آلات وہتھیاروں کو دیکھتے ہوئے انہوں نے محدود مفہوم مراد لیا مگر آنجناب کی پیشین گوئیاں چونکہ منجانب اللہ تھیں آج کل کے وسائل اور اسلحہ کے مدنظر دجال کا دنیا کے تمام علاقوں میں جانا اور ان کا فتح کر لینا قطعاً مستبعد معلوم نہیں ہوتا بظاہر امریکہ، یورپ اور اسرائیل جیسے کافر ممالک کے تمام ہتھیار و وسائل اسی کے قبضہ میں ہونگے، بقول اقبال۔ اللہ کو پامردیٔ مؤمن کا بھروسہ۔ شیطان کو ہے یورپ کی مشینوں کا سہارا)۔ (ثم ترجف المدينة الخ) یعنی یکے بعد دیگرے تین مرتبہ کانپے گا جس سے گھبرا کر تمام منافقین مدینہ سے نکل کھڑے ہونگے ابن حجر لکھتے ہیں یہ سابقہ حدیثِ ابی بکرہ کے الفاظ کہ مدینہ میں رعبِ دجال نہ داخل ہوگا کے معارض نہیں کہ اس سے مراد اس کی ہیبت وخوف کی وجہ سے فزع وگھبراہٹ کی کیفیت ہے یہ رجف بقول ابن حجر زلزلے، اہلِ نفاق کے مدینہ سے اخراج کیلئے ہونگے (یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ خالص ایمان والے اس کے رعب اور ہیبت سے محفوظ ومصون رہیں گے اور منافقوں کے خروج کے بعد باقی رہ جانیوالے اہل ایمان پر اس کا خوف مسلط نہ ہو سکے گا) بعض علماء نے سابقہ باب کی نفیِ خبث والی روایت اس حالت کے ساتھ خاص کی ہے (یعنی اس کا اطلاق ظہورِ دجال اور مدینہ کو محاصرہ میں لینے کی مدت کے ساتھ خاص ہے)۔

(بأهلها) باء بقول قسطلانی سببیہ بھی ممکن ہے یعنی مدینہ اپنے ان منافق وکافر شہریوں کے سبب متزلزل ومضطرب ہوگا، اور حالیہ بھی محتمل ہے (أى ترجف متلبسة بأهلها)۔ مظہری کہتے ہیں کہ اس کا معنی یہ ہے کہ مدینہ اپنے اہل کو متحرک کریگا اور ہر منافق کے دل میں دجال کی طرف میلان ڈال دے گا۔ اسے مسلم نے (الفتن) اور نسائی نے (الحج) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا يحى بن بكير حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب قال أخبرنى عبيد الله بن عبدالله بن عتبة أن أبا سعيد الخدرى رضى الله عنه قال حدثَنا رسولُ اللهﷺ حديثاً طويلاً عن الدجالِ فكان فيما حدثنا به أنْ قال يأتِي الدَجالُ وهو مُحَرَّمٌ عليه أن يَدخُلَ نِقابَ المدينةِ بعضِ السِّباخِ التى بالمدينةِ فىَ؟فيَخرُجُ إليه يومئذٍ رجلٌ هو خيرُ الناس أو مِن خيرِ الناسِ فيقولُ أشهَدُ أنَّك الدجالُ الذى حدَّثَنا عنك رسولُ اللهﷺ حديثَه فيقولُ الدجالُ أرأيتَ إن قَتلتُ هذا ثم أحيَيْتُه هل تَشُكُّونَ فى الأمر؟ فيقولونَ لا فيَقتُلُه ثم يُحييهِ فيقولُ حين يُحييه واللهِ ما كنتُ قَطُّ أشَدَّ بَصِيرةً مِنى اليومَ فيقول الدجالُ أقتُلُه فلا أسَلَّطُ عليه

ابوسعید خدریؓ کہتے ہیں کہ ہم سے رسول اللہﷺ نے دجال کا ایک بہت طویل قصہ بیان فرمایا تھا تو منجملہ اس کے جو آپ

نے ہم سے بیان فرمایا کچھ یہ تھا کہ دجال آئے گا اور اس پر حرام ہے کہ مدینہ کے راستوں میں داخل ہو وہ مدینہ سے باہر شور زمین میں فروکش ہوگا تو اس روز ایک شخص اس کے پاس جائے گا اور وہ تمام آدمیوں سے بہتر ہوگا وہ کہے گا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ تو وہی دجال ہے جس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے حدیث بیان فرمائی تھی تو دجال کہے گا کہ بتاؤ اگر میں اس شخص کو قتل کر کے پھر زندہ کر دوں تو کیا تم لوگ پھر بھی (میرے) معاملہ میں شک کرو گے؟ لوگ جواب دیں گے کہ نہیں چنانچہ دجال اس شخص کو قتل کر دے گا اس کے بعد اسے زندہ کرے گا جس وقت دجال اس شخص کو زندہ کر چکے گا تو وہ شخص کہے گا کہ میں اب اور بھی زیادہ تیرے حال سے واقف ہو گیا پھر دجال کہے گا کہ میں اس کو قتل کئے ڈالتا ہوں مگر پھر وہ اس شخص پر قابو نہ پاسکے گا۔

(بعض السباخ الخ) سبخة کی جمع ہے، شور والی زمین کو کہتے ہیں، مفصل کلام (الفتن) میں ہوگی۔ (هو خير الناس الخ) علامہ انور لکھتے ہیں کہ محدثین نے (بقول قسطلانی ابراہیم بن سفیان نے جو مسلم سے اس کے راوی ہیں)، نے (یقال) کے لفظ کے ساتھ یہ ذکر کیا ہے، اس سے مراد خضر کو لیا ہے، میرے نزدیک کوئی اور مراد ہے۔ بقول قسطلانی اس سے جناب خضر کا مراد ہونا معمر نے بھی اپنی جامع میں ذکر کیا ہے مگر یہ اس مفروضہ پر مبنی ہے کہ وہ زندہ ہیں (اسی بابت بحث گذر چکی ہے)۔

(فلا يسلط عليه) مسلم کی روایت میں ہے، کہ اس کی گردن تانبے کی بن جائیگی چنانچہ وہ پہلے کی طرح ذبح نہ کر سکے گا۔ اسے مسلم نے بھی (الفتن) جبکہ نسائی نے (الحج) میں نقل کیا ہے۔

باب المدينةُ تَنفِي الخَبَثَ (مدینہ خبث کو نکال باہر کرے گا)

حدثنا عمرو بن عباس حدثنا عبدالرحمن حدثنا سفيان عن محمد بن المنكدر عن جابر رضي الله عنه جاء أعرابي إلَى النبي ﷺ فبَايَعَه على الإسلام فجاءَ مِن الغدِ مَحمُوماً فقال أقِلْني فأبىٰ ثلاث مِرار فقال المدينةُ كَالكِيرِ تَنفِي خَبثَها ويَنصَعُ طَيّبَها

جابرؓ کہتے ہیں ایک اعرابی نبی ﷺ کے پاس آیا اور اس نے اسلام پر بیعت کی پھر وہ دوسرے دن بخار میں مبتلا ہو کر آیا اور کہا کہ آپ اپنی بیعت واپس لے لیجیے حضورؐ نے تین مرتبہ انکار فرمایا اس کے بعد فرمایا کہ مدینہ مثل بھٹی کے ہے کہ وہ خراب اجزاء کو نکال ڈالتی ہے اور باقی کو عمدہ اور خالص کر دیتی ہے۔

سند میں عبدالرحمٰن بن مہدی اور سفیان ثوری ہیں۔ (جاء أعرابي الخ) ابن حجر کہتے ہیں اس کا نام معلوم نہیں کر سکا البتہ زمخشری نے ربیع الأبرار میں لکھا ہے کہ وہ قیس بن ابی حازم تھے مگر بقول ابن حجر یہ مشکل ہے کیونکہ وہ تابعی کبیر ہیں، محدثین نے صراحت کی ہے کہ یہ ہجرت کر کے مدینہ آئے تو نبی اکرمؐ وفات پا چکے تھے اگر زمخشری کا قول محفوظ ہے تو یہ کوئی اور ہوں گے جن کا نام ان سے ملتا جلتا ہے، ابوموسی کی (الذیل) میں ایک صحابی قیس بن ابو حازم منقری نام کے ہیں، ممکن ہیں یہ ہوں۔

(فقال أقلني) بظاہر اسلام سے اقالت طلب کی عیاض نے یہی جزم کے ساتھ ذکر کیا ہے دوسروں کے ہاں إقالت من الهجرة) مراد ہے وگرنہ مرتد ہونے پر واجب القتل تھے۔ (ثلاث مرار) اس سے قبل دو فعل (فقال اور فأبىٰ) ہیں یعنی تنازع فعلین ہے بظاہر فأبیٰ سے متعلق ہے (قسطلانی) ابن حجر لکھتے ہیں کہ (أقلني) سے متعلق ہے اور کہا گیا ہے کہ دونوں (أقلني اور فأبىٰ) کے ساتھ۔ (ينصع) نصوع سے ہے بمعنی خلوص۔ مفہوم یہ ہے کہ جب خبث منفی کر دیا جائے تو طیب متمیز و مستقر ہو جائے گا

(یعنی صرف خالص ایمان والے رہ جائیں گے)۔ (طیبھا) کو اکثر نے بطور مفعول منصوب پڑھا ہے مگر کشمیھنی کے نسخہ میں مرفوع بطور فاعل ہے پھر سوائے قزاز کے سب نے اسے یائے مشدد کے ساتھ جبکہ انہوں نے طاء کی زیر اور یائے مخفف کے ساتھ پڑھا ہے، ساتھ ہی استشکال کا اظہار کرتے ہیں کہ طیب کے ساتھ نصوع کی بجائے (تضوع) کا لفظ استعمال ہوتا ہے بقول ان کے یہاں لفظ (تنضخ) بھی مروی ہے، زمخشری نے غرابت کا مظاہرہ کرتے ہوئے اسے (تبضع) پڑھا ہے، اُبضع سے بمعنی (إذا دفعها إليه) یعنی مدینہ اپنے رہنے والوں کو اپنی خوشبو مرحمت کرتا ہے (یعنی جو خوشبو اس کی ہوا و تراب میں ہے وہ اس کے رہنے والوں میں بھی پائی جاتی ہے) صغانی نے اس پر ان کا تعاقب کیا ہے کہ تمام رواۃ کی مخالفت کی ہے۔ ابن اثیر کہتے ہیں کہ مشہور نون اور صاد کے ساتھ ہی ہے۔ اس حدیث پر کتاب الأحکام میں مفصلاً بحث ہوگی۔

حدثناسليمان بن حرب حدثنا شعبة عن عدي بن ثابت عن عبدالله بن يزيد قال سمعت زيد بن ثابت رضي الله عنه يقول لما خَرجَ النبيُّ ﷺ إلىٰ أُحُدٍ رَجعَ ناسٌ مِن أصحابه فقالتْ فِرقةٌ نَقتُلُهم وقالت فِرقةٌ لا نَقتُلُهم فنزلَتْ ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنافِقِينَ فِئَتَيْنِ﴾ وقال النبي ﷺ إنها تَنفِي الرجالَ كَما تَنفِي النارُ خَبَثَ الحَديدِ

زید بن ثابتؓ سے مروی ہے کہ جب نبی کریم ﷺ جنگ احد کے لئے نکلے تو جو لوگ آپ کے ساتھ تھے ان میں سے کچھ لوگ واپس آ گئے۔ (یہ منافقین تھے) پھر بعض نے تو یہ کہا کہ ہم چل کر انہیں قتل کر دیں گے اور ایک جماعت نے کہا کہ قتل نہ کرنا چاہئے اس پر یہ آیت نازل ہوئی فمالكم في المنافقين فئتين الخ اور نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ مدینہ (برے) لوگوں کو اس طرح دور کر دیتا ہے جس طرح آگ میل کچیل دور کر دیتی ہے۔

عبداللہ بن یزید خطمی بھی انصاری صحابی ہیں۔ (رجع ناس الخ) یعنی عبداللہ بن ابی اور اس کے ساتھی، اس کا مفصل تذکرہ تفسیر سورت نساء میں آئے گا، یہاں یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ نفیِ رجال کی ابتداء غزوہ احد میں ہوئی تھی۔ (الرجال) کشمیھنی کے نسخہ میں اس کی بجائے (الدجال) ہے مگر وہ تصحیف ہے۔ (غزوۃ أحد) کی روایت میں (تنفي الذنوب) اور تفسیر النساء میں (تنفي الخبث) ہے اور تینوں مواقع میں شعبہ ہی کے حوالے سے ہے۔ مسلم، ترمذی اور نسائی نے بھی اس کی تخریج کرتے ہوئے (بطريق غندر عن شعبة) تفسیر النساء والا لفظ نقل کیا ہے جو غندر عن شعبہ کے حوالے سے ہے اور غندر شعبہ سے روایت میں اثبت الناس ہیں سابقہ حدیثِ جابر نیز مسلم کی حدیثِ ابی ہریرہ میں بھی نفیِ خبث کا ذکر ہے تنفی الذنوب والی روایت میں أهل کا لفظ مقدر محتمل ہے۔

علامہ انور رقمطراز ہیں کہ آیت (فمالكم في المنافقين فئتين) کے نزول کا قصہ ایک علیحدہ واقعہ ہے اس میں آپ نے یہ نہیں فرمایا تھا (إنهاتنفي الرجال الخ) یہاں راوی نے دونوں کو جمع کر دیا جس سے وہم پڑا کہ مدینہ نے ان منافقین کی نفی کی حالانکہ ان میں سے اکثر مدینہ میں ہی فوت ہوئے، تفصیل اس امر کی یہ ہے کہ جب آنجناب غزوہ احد کیلئے جا رہے تھے عبداللہ بن ابی کی زیر قیادت منافقوں کا ایک گروہ (تقریباً تین سو افراد) راستے سے ہی واپس ہو لئے، صحابہ کے درمیان ان کی بابت اختلاف ہوا بعض نے کہا انہیں قتل کر دینا چاہئے، دوسرے کی رائے تھی کہ ایسا نہ کرنا چاہئے اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ تو یہاں یہ مذکورہ بات نہیں کہی گئی تھی صرف راوی نے نقل کرتے ہوئے جمع کر دیا۔ اسے مسلم نے (المناسك) اور ترمذی و نسائی نے (التفسير) میں نقل کیا ہے۔

باب

اکثر نسخوں میں بلا ترجمہ ہے، ابوذر کے نسخہ میں باب کا لفظ ساقط ہے بہرحال سابقہ سے اس کا تعلق ہے اور یہ اسکی فصل کے بمنزلہ ہے۔

حدثنا عبداللہ بن محمد حدثنا وھب بن جریر حدثنا أبی سمعت یونس عن ابن شھاب عن أنس رضی اللہ عنہ عن النبی ﷺ قال اللّٰھم اجْعَلْ بُالمدینۃِ ضِعْفَیْ مَا جَعلتَ بمَکۃَ مِن البَرکۃِ۔تابعہ عثمان بن عمر عن یونس

انسؓ روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا اے اللہ! جس قدر برکت تو نے مکہ میں رکھی ہے اس سے دوگنی مدینہ میں کردے۔

حدیث کی سابقہ باب کے ساتھ وجہِ مناسبت یہ ہے کہ دوگنا برکت کے حصول کی یہ دعا اور تکثیرِ برکت، مابیضاد کی تقلیل ہے جو نفیِ خبث کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے۔ (اجعل بالمدینۃ الخ) یہی دنیوی برکت مراد ہے کیونکہ ایک دوسری حدیث میں آپ نے یوں دعا فرمائی (الھم بارك لنا فی صاعنا و مدنا) بہرحال اس سے اعم مراد ہونا بھی محتمل ہے مگر اس میں وہ امور مستثنیٰ ہیں جن کی مکہ میں تضعیف و برکت احادیث میں ثابت ہے مثلاً کعبہ میں نماز ادا کرنے کا ثواب، جو مسجد نبوی کی نسبت زیادہ ہے۔ اس سے مدینہ کی مکہ پر تفضیل کا استدلال کیا گیا ہے بقول ابن حجر جو اس جہت سے ظاہر ہے مگر اس سے مطلق فضیلت ثابت نہیں ہوتی، اسی برکت کی دعا آپ نے شام کے لئے بھی فرمائی اور بقول ابن حزم برکت کی یہ دعاء امورِ آخرت میں فضیلت کو مستلزم نہیں (گویا برکت فضیلت سے مختلف امر ہے) قرطبی کہتے ہیں اس دعائے نبوی کے نتیجہ میں حاصل ہونیوالی برکت ہر زمانہ اور ہر آدمی کیلئے اس کے دوام کو مستلزم نہیں۔

(تابعہ عثمان الخ) یعنی جریر بن حازم کی متابعت کی ہے، اسے محمد بن یحیٰ ذھلی نے (کتاب علل حدیث الزھری) میں موصول کیا ہے ابن حجر لکھتے ہیں بعض مصنفین نے یہ ذکر کیا ہے مگر ذھلی کی کتابِ مذکور میں میں نے نہیں پایا۔ اسماعیلی کیلئے اس کی تخریج مشکل ہوئی چنانچہ عبداللہ بن وہب، شبیب بن سعید اور علقمہ نے عنبسہ بن خالد، یہ سب یونس بن یزید سے، کے طرق سے نقل کیا ہے۔ اسے مسلم نے بھی (الحج) میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا قتیبۃ حدثنا اسماعیل بن جعفر عن حمید عن أنس رضی اللہ عنہ أنَّ النبیَ ﷺ کان إذا قَدِمَ مِن سَفرٍ فنَظَرَ إلیٰ جُدُراتِ المدینۃِ أوضَعَ راحلتَہ وإنْ کان علیٰ دَابَّۃٍ حَرَّکَھا مِن حُبّھا

انسؓ راوی ہیں کہ آنحضرت ﷺ سفر سے واپس ہوتے تو مدینہ پر نظر پڑتے ہی۔ فرطِ شوق سے۔ سواری تیز بھگاتے۔

حمید سے مراد الطویل ہیں۔

باب کَراھیۃِ النبیِ ﷺ أن تُعریٰ المَدِینۃُ

(باب مدینہ کا ویران کرنا نبی اکرم ﷺ کو ناگوار تھا)

حدثنا ابن سلام أخبرنا الفَزاریُّ عن حُمید الطویل عن أنس رضی اللہ عنہ قال

أرادَ بَنو سَلِمة أن يَتَحَوَّلُو إلى قُربِ المسجد فَكَرِهَ رسولُ الله ﷺ أن تُعرَى المدينةُ وقال يا بَني سلمة ألا تَحتَسِبُونَ آثارَكم ؟ فأقامُوا

انس نے بیان کیا کہ بنوسلمہ نے چاہا کہ اپنے دور والے مکانات چھوڑ کر مسجد نبوی سے قریب اقامت اختیار کر لیں لیکن رسول اللہ ﷺ نے یہ پسند نہیں کیا کہ مدینہ کے کسی حصہ سے بھی رہائش ترک کی جائے آپ نے فرمایا اے بنوسلمہ تم اپنے قدموں کا ثواب نہیں چاہتے چنانچہ بنوسلمہ نے وہیں رہائش باقی رکھی۔

الفزاری سے مراد مروان بن معاویہ ہیں۔ یہ حدیث (باب احتساب الآثار) میں گزر چکی ہے (اس سے مدینہ کی فضیلت اور آنجناب کے مدینہ کے امور کی طرف توجہ واہتمام پر استنباط کرتے ہوئے یہ ترجمہ قائم کیا) اور راوی کے الفاظ (فکرہ رسول الخ کے الفاظ پر ترجمہ کو باندھا ہے۔

باب

یہ تمام نسخوں میں بلا ترجمہ ہے، دو حدیث اور ایک اثر پر مشتمل ہے تمام کا سابقہ سے تعلق ہے چنانچہ پہلی حدیث:

حدثنا مسدد عن يحيى عن عبيدالله بن عمر قال حدثني خبيب بن عبدالرحمن عن حفص بن عاصم عن أبي هريرة رضى الله عنه أنَّ النبيَ ﷺ قال ما بين بَيتي ومِنبري روضةٌ مِن رياضِ الجَنةِ ومنبري علىٰ حوضي

ابو ہریرہؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا میرے گھر اور میرے منبر کے درمیان جنت کے باغوں میں سے ایک باغ ہے اور میرا منبر قیامت کے دن میرے حوض (کوثر) ہوگا۔

یحیٰ سے مراد القطان ہیں اس سے مراد مدینہ میں رہائش اختیار کرنے کی ترغیب پر استدلال ہے۔ (مابین بیتی الخ) ابن عساکر کے نسخہ میں (بیتی) کی بجائے (قبری) ہے لیکن یہ خطا ہے کتاب الصلاۃ کی روایت میں بھی یہی لفظ تھا مسند مسدد میں بھی یہی ہے البتہ بزار کی حدیثِ سعد بن ابی وقاص اور طبرانی کی حدیثِ ابن عمر میں قبر کا لفظ ہے تو اس لحاظ سے روایتِ ہذا میں (بیتی) کے لفظ سے مراد آپ کے تمام بیوت نہیں (جو نو عدد تھے) بلکہ بیتِ عائشہ مراد ہے کہ اسی میں آپ کی قبر بنی (اور یہ بیتِ عائشہ کی بھی فضیلت کی دلیل ہے) الأوسط للطبرانی کی ایک روایت میں صراحۃ بیت عائشة کا لفظ ہے یعنی (مابین المنبر و بیت عائشه الخ)۔

(روضة من الخ) یعنی رحمت کے نزول اور حصولِ سعادت میں جنت کے باغیچوں کی طرح ہے۔ تو یہ اصلاً تشبیہ بلا أداۃ ہے یا مفہوم یہ ہے کہ یہاں عبادت جنت میں داخلہ کا سبب بنتی ہے تو اس لحاظ سے یہ مجاز ہے۔ حقیقت مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ حقیقۃً ہی یہ جگہ جنت میں منتقل کر دی جائے گی (تفصیل ذکر ہو چکی)۔ ایک دوسری حدیث میں آپ کا فرمان (منبری علی حوضی) یہ مفہوم رکھتا ہے کہ روز قیامت آپ کا منبر منتقل کر کے حوض کے کنارے نصب کر دیا جائے گا اور اکثر کے نزدیک اس منبر سے مراد بعینہ وہی منبر ہے جس پر تشریف فرما ہو کر آپ نے یہ بات کہی بعض کے نزدیک یہ کوئی اور منبر ہوگا جو وہاں آپ کے لئے رکھا جائے گا مگر پہلا قول راجح اور اظہر ہے اس کی تائید حدیثِ ابی سعید متقدم اور طبرانی کی نقل کردہ ابو واقد لیثی کی مرفوع روایت سے ہوتی ہے کہ (إن قوائم منبري رواتبُ في الجنة)۔ ایک مفہوم یہ بھی ذکر کیا گیا ہے کہ آپ کے منبر کے پاس حاضر ہونا اور وہاں اعمال

صالحہ بجالانا آدمی کو حوض پر وارد کر دے گا۔ ابن زبالہ سے منقول ہے کہ منبر سے بیتِ عائشہ تک کی درمیانی مسافت ترپن گز ہے، بعض نے چون اور سدس اور بعض نے پونے پچپن ذکر کی ہے بقول ابن حجر آج کل اتنی ہی ہے (ان کے زمانہ میں)۔
اس سے مدینہ کی مکہ پر فضیلت کا بھی استدلال ہوا ہے کہ اس میں جنت کا ایک ٹکڑا ہے اور آپ کا فرمان ہے کہ جنت کی ایک کمان جتنی جگہ دنیا اور مافیھا سے بہتر ہے۔ ابن حزم نے اس کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ مجاز ہے اگر حقیقۃً وہ جنت کا ٹکڑا ہوتا تو جنت کے وصف (إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرىٰ) کے بمصداق یہاں نہ بھوک لگتی اور نہ کپڑوں کی کمی ہوتی اصل مراد یہ ہے کہ یہاں نماز کی ادائیگی مؤدی الی الجنت ہوگی جیسے محاورۃً کسی اچھے دن کی بابت کہہ دیا جاتا ہے کہ یہ تو جنت کے دنوں میں سے ایک دن ہے اور جیسے آپ کا یہ قول ہے (الجنة تحت ظلال السيوف)۔ مزید کہتے ہیں اگر حقیقۃً بھی مراد ہونا ثابت ہو تو صرف اسی حصہ کی افضیلت ثابت ہوتی ہے (نہ کہ پورے مدینہ کی)۔

حدثنا عبيد بن اسماعيل حدثنا أبو أسامة عن هشام عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها قالت لما قَدِمَ رسولُ الله ﷺ المدينةَ وُعِكَ أبوبكر وبلا لٌ فكان أبوبكر إذا أخذتْه الحُمّى يقول:

كُلُّ امْرِیءٍ مُصَبَّحٌ فى أهلِهِ   والموتُ أدنىٰ مِن شِراكِ نَعلِهِ

وكان بلا لٌ إذا أقلعَ عنه الحُمّى يَرفَعُ عَقيرتَه يقول:

ألا لَيتَ شِعرى هَلْ أبيتَنَّ لَيلةً   بِوَادٍ وحَولِى إذخِرٌ وجَلِيلٌ
وهَل أرِدَنْ يَوماً مِياهَ مَجَنَّةٍ   وهل يَبْدُوَنْ لِى شامَةٌ وطَفِيلٌ

وقال اللهم الْعَنْ شَيبةَ بنَ ربيعة وعُتبةَ بنَ ربيعة وأمَيَّةَ بن خلف كما أخرجُونا مِن أرضِنا إلىٰ أرضِ الوَباءِ - ثم قال رسولُ الله ﷺ اللّٰهُمَّ حَبِّبْ إلينا المدينةَ كَحُبِّنا مَكةَ أو أشَدَّ اللهم بارِكْ لَنا فى صاعِنا وفى مُدِّنا وصَحِّحْها لَنا وانْقُلْ حُمَّاها إلَى الجُحفَةِ قالت وقَدِمْنا المدينةَ وهى أوبَأُ أرضِ اللهِ قالت فكان بُطحانُ يَجرى نَجلاً تَعنى ماءً آجناً

عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ جب رسول اللہ ﷺ مدینہ تشریف لے گئے تو حضرت ابو بکر اور حضرت بلال رضی اللہ عنہما کو بخار ہوگیا تو حضرت ابو بکر کی یہ حالت تھی کہ جب انکو بخار چڑھتا تھا یہ شعر پڑھتے: ہر شخص خوش باش اپنے گھر والوں کے درمیان صبح کرتا ہے حالانکہ موت اسکے جوتوں کے تسمے سے بھی اسکے قریب ہے۔ اور حضرت بلال کی یہ حالت تھی کہ جب ان کو بخار چڑھتا تھا تو وہ اپنی آواز بلند کرتے اور یہ شعر پڑھتے: کیا مجھے پھر کبھی اذخر وجلیل (خوشبودار گھاس) سے بھری وادی میں سونا نصیب ہوگا اور کیا کبھی مجنہ کے چشموں پر میرا گزر ہوگا؟ اور کیا کبھی شامہ وطفیل (پہاڑوں) کو دیکھ سکوں گا۔ نیز کہتے، اے اللہ لعنت فرما شیبہ پر اور عتبہ بن ربیعہ پر اور امیہ بن خلف پر جیسا کہ انہوں نے ہم کو ہمارے وطن سے ایک وبائی زمین کی طرف نکال دیا یہ سن کر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اے اللہ! مدینہ کی محبت ہمارے دلوں میں ڈال دے جس طرح کہ

ہم مکہ سے محبت رکھتے ہیں بلکہ اس سے زیادہ۔ اے اللہ! ہمارے صاع اور ہمارے مد میں برکت دے اور مدینہ کی آب وہوا ہمارے لئے درست کر دے اور اس کا بخار جحفہ کی طرف بھیج دے۔ حضرت عائشہ کہتی ہیں جب ہم مدینہ میں آئے تو وہ اللہ کی زمینوں میں سب سے زیادہ وبائی زمین تھی نیز کہتی ہیں کہ اس وقت وادیٔ بطحان میں بدبودار پانی بہا کرتا تھا۔

ابواسامہ کا نام حماد بن اسامہ ہے۔ (قدم الخ) قسطلانی لکھتے ہیں کہ نووی نے جزم کے ساتھ کتاب السیر میں لکھا ہے کہ آپ کی مدینہ آمد بارہ ربیع الأول بروز سوموار کو ہوئی (آپ کی ولادت مبارک کی بھی یہی دن اور تاریخ ہے اور وفات کی بھی)۔

(یرقع عقیرته) اس کی تشریح کرتے ہوئے علامہ کشمیری لکھتے ہیں اصلاً یہ زخم کی آواز پر بولا جاتا ہے پھر زخمی کی آواز پھر مطلقاً ہر آواز پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ (شامة وطفیل) کی بابت کہتے ہیں (غریب الحدیث) میں ہے کہ ہم انہیں دو پہاڑ خیال کرتے تھے پھر واضح ہوا کہ دو چشمے ہیں، یہ خطابی نے لکھا ہے۔

(قالت) یعنی حضرت عائشہ، قائل عروہ ہیں تو یہ متصل کلام ہے۔ (أوبأ) وباء سے بروزن افعل ہے، وباء، مقصور اور غیر مقصور، دونوں طرح ہے، ایسی مرض جو عام ومنتشر ہو جائے۔ یہ آپ کے اس فرمان کہ طاعون والے علاقے میں نہ جایا جائے، کے معارض نہیں کیونکہ وہ نہی صرف طاعون یا اس کی طرح کوئی باعثِ ہلاکت مرض کے ساتھ مختص ہے، اگر عمومی مفہوم مراد لیا جائے (کہ ہر وباء مراد ہے) تو یہ مذکورہ نہی سے قبل کا معاملہ ہے۔ (فکان بطحان) یعنی وادی مدینہ۔ (یجری نجلا) نجل کی تشریح کرتے ہوئے ان سے راوی نے (ماءٔ آجناً) کہا، مدینہ کے وباء والا ہونے کا سبب ذکر کر رہی ہیں کہ متعفن وخراب پانی جمع رہتا تھا جو بیماریوں کا سبب بنتا ہے۔ علامہ انور کہتے ہیں یہ سبب ذکر کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ وہ صحت کے اصولوں سے واقف تھے (تبھی اس متعفن پانی کو وباء کا سبب بتلایا جو جوہڑ کی شکل میں وادی مدینہ میں تھا)۔ حدیث میں مذکور دوسرے شعر کی تشریح کرتے ہوئے قسطلانی لکھتے ہیں کہ اذخر مکہ کی معروف حشیش (یعنی گھاس) ہے جبکہ جلیل ایک نازک بوٹی تھی جسے ثمام بھی کہا جاتا تھا، تیسرے شعر میں (میاہ مجنة) میم پر زبر اور زیر، دونوں پڑھی گئی ہیں۔ مکہ سے مرالظہر ان کی جانب کچھ امیال کے فاصلہ پر ایک جگہ تھی بقول ازرقی ایک برید کے فاصلے پر، یہاں ھجر کا بازار بھی لگتا تھا۔ (شامة و طفیل) طفیل کی فاء پر زیر ہے، مکہ سے تیس میل کے فاصلہ پر دو پہاڑ یا دو چشمے تھے، دونوں شعر بکر بن غالب جرھمی کے ہیں اس وقت کہے جب خزاعہ نے انہیں مکہ سے جلاوطن کیا۔

(قال اللھم العن الخ) قال کے فاعل حضرت بلال ہیں (بخار کے اس عالم میں وطن کی یاد آئی تو مکہ سے نکالے جانے کا باعث بننے والوں کے لئے بددعا کی جو ایک طبعی امر ہے)۔ (فی صاعنا الخ) صباعِ مدینہ چار مد کے برابر تھا اور ایک مد اہل حجاز کے نزدیک ایک رطل اور ثلث جبکہ ابوحنیفہ کے نزدیک دو رطل کے مساوی تھا۔ برکت کا ایک مفہوم یہ بھی ذکر کیا گیا ہے کہ اتنی کثرت سے غلہ ہو کہ کثرت سے اس کا کیل ہو۔ (إلى جحفة) جو بعد میں اہلِ مصر کا میقات مقرر ہوا زمانہِ دعاء میں اہل شرک کی آماجگاہ تھا، قسطلانی کہتے ہیں کہ اس دعا کے اثر سے جحفہ میں سب سے زیادہ بخار ہوتا ہے (کسی شارح نے یہ بات ذکر نہیں کی کہ مدینے کا بخار اور وباء جحفہ منتقل کر دینے کی دعا کیوں فرمائی؟ یہ کیوں نہ کہا کہ اسے جنگلوں اور صحراؤں میں منتقل کر دے؟ پھر جحفہ ہی کیوں کوئی اور علاقہ کیوں نہیں، قسطلانی کا یہ کہنا شافی السقیم اور راوی الغلیل نہیں کہ اس وقت وہ اہل شرک کی آماجگاہ تھا، وہ تو پوری دنیا ہی تھی، بہرحال اس امر وحکمت سے ابھی پردہ نہیں اٹھا، شاید یہ بھی اسرارِ کونیہ میں سے ہو)۔ اس حدیث کو مسلم نے بھی (الحج) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا يحي بن بكير حدثنا الليث عن خالد بن يزيد عن سعيد بن أبى هلال عن زيد بن أسلم عن أبيه عن عمر رضى الله عنه قال اللهم ارْزُقْني شهادةً في سبيلِك واجْعَلْ مَوتى في بلدِ رسولِك ﷺ وقال ابن زريع عن روح بن القاسم عن زيد بن أسلم عن أمه عن حفصة بنت عمر رضى الله عنهما قالت سمعت عمر نحوه وقال هشام عن زيد عن أبيه عن حفصة سمعت عمر رضى الله عنه

حضرت عمرؓ کہا کرتے تھے اے اللہ مجھے اپنے راستے میں شہادت عطا کر اور میری موت اپنے رسول ﷺ کے شہر میں مقدر کر دے۔ حفصہ بنت عمرؓ سے منقول ہے کہ میں نے عمرؓ سے اسی طرح سنا تھا۔

ابن حجر لکھتے ہیں کہ ابن سعد نے بسند صحیح عوف بن مالک سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے خواب دیکھی کہ حضرت عمر شہید کر دیئے گئے ہیں جب انہیں یہ خواب سنائی تو کہنے لگے یہ کیسے ہوسکتا ہے؟ میں جزیرہ عرب کے درمیان ہوں (یعنی محفوظ علاقہ میں ہوں) پھر جہاد کے لئے بھی نہیں نکلتا تو کیونکر شہید ہوسکتا ہوں۔ پھر خود ہی کہا کیوں نہیں اللہ تعالی یہیں مجھے شہادت سے سرفراز کرے گا (گویا خواب کو ایک اشارہ سمجھ کا یہ دعا کرنا شروع کر دی)۔ (وقال ابن زريع الخ) اسے اسماعیلی نے موصول کیا ہے اس میں یہ بھی ہے کہ یہ دعا سن کر میں کہنے لگی کہ یہ کیونکر ہوسکتا ہے؟ کہا (يأتي به الله إذا شاء)۔ (یہاں ایک ملحوظہ یہ بھی ہے کہ۔ إن شاء الله۔ کی بجائے إذا شاء الله۔ کہا، گویا اپنی دعا کی استجابت کا یقین تھا)۔

(وقال هشام الخ) اسے ابن سعد نے موصول کیا ہے۔ بخاری کا ان دونوں تعلیق کے ذکر سے مقصد زید بن اسلم پر موجود اختلاف کا بیان ہے چنانچہ ہشام بن سعد اور سعید بن ہلال (عن زيد بن أسلم عن أبيه عن عمر) نقل کرتے ہیں۔ عمر بن شبہ کے ہاں حفص بن میسرہ نے بھی ان کی متابعت کی ہے۔ روح بن قاسم (عن زيد بن أسلم عن أمه عن عمر) ذکر کرنے میں منفرد ہیں، ابن سعد نے (معن بن عسى عن ماالك عن زيد بن أسلم أن عمر الخ) یعنی مرسلاً روایت کیا ہے۔ اس حدیث کا ایک اور طریق بھی ہے جسے بخاری نے اپنی تاریخ میں (محمد بن عبدالله بن عبدالرحمن بن محمد بن عبدالله القارئ عن جده عن أبيه محمد عن أبيه عبدالله أنه سمع عمر يقول الخ) کے واسطوں سے ذکر کیا ہے۔ ایک طریق اور بھی ہے جیسے عمر بن شبہ نے ذکر کیا ہے جو یہ ہے (عبدالله بن دينار عن ابن عمر عن عمر) ایک اور منقطع طریق سے بھی نقل کیا ہے ساتھ یہ اضافہ بھی کہ لوگ اس دعا پر تعجب کا اظہار کرتے تھے اور ان کا تعجب تب ختم ہوا جب ابو لؤلؤہ نے آپ کو زخمی کیا۔

تو اس اثر اور ماقبل احادیث کی ترجمہ کے ساتھ مناسبت واضح ہے کہ صحابہ کرام یہیں فوت ہونے کی تمنا و دعا کیا کرتے تھے گویا آنجناب کی خواہش کہ مدینہ خالی نہ رہے، کا احترام کرتے تھے (اللہ تعالی اسے ہمیشہ آباد و شاد رکھے)۔

خاتمہ

ذکرِ مدینہ کے ابواب (26) احادیث پر مشتمل ہیں جن میں سے چار معلق ہیں، مکررات کی تعداد نو ہے۔ دو کے سوا باقی تمام کی مسلم نے بھی تخریج کی ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب الصوم

نسفی کے نسخہ میں (الصیام) کا لفظ ہے، لغت میں دونوں کا معنی امساک (رک جانا) ہے شرعاً امساک مخصوص زمانہ میں اور مخصوص امور سے شروطِ مخصوصہ مدنظر رکھتے ہوئے۔ صاحب الحکم نے یہ تعریف ذکر کی ہے، ترکِ طعام، شراب، نکاح اور کلام۔ راغب کے بقول اصلا صوم امساک عن الفعل ہے اسی لئے اس گھوڑے کو جو چلنے سے رک جائے، صائم کہا جاتا ہے۔ شرع میں مکلّف کا نیت کر کے اکل وشرب اور استمناء واستقاء سے امساک، فجر سے لیکر مغرب تک (اس تعریف میں استمناء کے لفظ کے استعمال سے مباشرت کے ساتھ ساتھ بغیر مباشرت کے عمداً منی خارج کرنا شامل ہے، کافی نوجوانوں کو اس امر کا علم نہیں کہ اس سے بھی روزہ ٹوٹ جاتا ہے)۔

باب وُجوبِ صومِ رَمضانَ (رمضان کے روزوں کا وجوب)

وقولِ اللہِ تعالیٰ ﴿یَآ یُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ کَمَا کُتِبَ عَلَی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُوْنَ﴾

نسفی کے نسخہ میں یہاں (وفضلہ) کا لفظ بھی ہے۔ ابوالخیر طالقانی نے اپنی کتاب (حظائر القدس) میں رمضان کے ساٹھ نام ذکر کیے ہیں، بعض صوفیہ نے لکھا ہے کہ جب حضرت آدمؑ نے درخت میں سے کھایا پھر توبہ کی تو اس کی قبولیت کھانے کا اثر اور اس کے اجزاء جسم میں موجود رہنے تک مؤخر کی گئی جو تیس دن کا عرصہ تھا اسی مدت کے روزے ان کی ذریت پر فرض کئے گئے مگر ابن حجر کہتے ہیں یہ بیان محتاجِ دلیل ہے یہ بھی لکھتے ہیں کہ دلیل وسند کا ملنا ھیہات ہے۔ (وقولہ تعالی یا أیھاالذین الخ) ابتدائے فرضیتِ صیام کی طرف اشارہ کیا ہے۔ شاید اسی ضمن میں کوئی صریح روایت ان کی شرط کے مطابق نہ تھی تو بیانِ مراد کے لئے آیت ذکر کی۔ اس کے تحت تین احادیث لائے ہیں پہلی حدیثِ طلحہ اس امر پر دال ہے کہ فرض صرف رمضان کے روزے ہیں جبکہ اگلی دونوں حدیثیں یوم عاشوراء کا روزہ رکھنے کو امر کو متضمن ہیں۔ مصنف یہ اشارہ کر رہے ہیں کہ یہ امر ندب پر محمول ہے دلیل یہ ہے کہ فرض روزے صرف شہر رمضان پر مقصور کیے گئے ہیں۔ سلف کا اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا رمضان کے روزوں سے قبل بھی کوئی روزے فرض تھے؟ جمہور کے ہاں اور یہی شافعیہ کا مشہور قول ہے کہ نہ تھے، ان کا ایک قول اور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اولاً عاشوراء کا روزہ فرض کیا گیا، رمضان کے روزے فرض ہونے کے بعد اس کی فرضیت منسوخ ہوگئی۔ ان کی دلیل باب کی یہی دونوں حدیث ابن عمرو عائشہ ہیں کہ ان میں امر کا لفظ مذکور ہے۔ آگے ربیع بنت معوذ کی حدیث بھی ان کی حجت ہے جس میں ہے (من أصبح صائما فلیتم صومہ) کہتی ہیں کہ اس پر ہم ہمیشہ اس (عاشوراء) کا روزہ رکھتی رہیں اور اپنے چھوٹوں کو بھی رکھواتی تھیں، مسلمہ کی مرفوع حدیث میں ہے کہ جس نے فجر کے بعد کچھ کھالیا تو اب وہ بقیہ دن کا روزہ مکمل کرے۔ جس نے (طلوع فجر کے بعد) کچھ نہیں کھایا تو (فلیصم) وہ روزہ رکھے (یعنی امر کا لفظ

ہے)۔اس اختلاف پر مبنی یہ امر بھی ہے کہ آیا واجب روزے کی صحت کے لئے ضروری ہے کہ رات ہی کو اس کی نیت کی جائے؟ اس بارے میں ابواب کے بعد بحث ہوگی۔

علامہ انور ترجمہ میں مذکور اس آیت کی بابت رقمطراز ہیں کہ عامۃ المفسرین کی رائے میں یہ آیات شہرِ رمضان کے بارہ میں نازل ہوئی ہیں مگر میری نظر میں ان کا رمضان سے کوئی تعلق نہیں، دراصل یہ ایام بیض (ہر قمری مہینہ کے ۱۲، ۱۳ اور ۱۴ تواریخ کے ایام) اور عاشوراء سے متعلقہ ہیں اور ان کے روزے رکھنا فرضیتِ رمضان سے قبل فرض تھے۔اسی لئے تعبیر کرتے ہوئے (أیاما معدودات) کہا ہے اور ذوقِ صائب گواہی دے گا کہ رمضان کی نسبت یہ تعبیر ایام بیض و عاشوراء کے لئے زیادہ صادق اور اَولی ہے۔اس کے بعد کہا (فمن کان منکم مریضا الخ) یعنی اگر کوئی بوجہ بیماری یا سفر ان ایام کے روزے نہ رکھ سکا تو دوسرے دنوں میں قضاء دے (وعلی الذین یطیقونه الخ) ایک قراءت میں (یطوقونه) ہے،تو یہ حکم بھی ایامِ بیض سے ہی متعلق ہے،رمضان سے کوئی تعلق نہیں،اس کی تائید ابوداؤد کی احوالِ نماز وروزہ میں حضرت معاذ کی حدیث سے ہوتی ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم ہر ماہ میں تین روزے رکھتے تھے اور عاشوراء کا بھی،تو اللہ تعالی نے یہ آیت نازل کی کہ (کتب علیکم الصیام کما کتب ...... فدیة طعام مسکین)۔تو جو چاہتا کہ روزے رکھے وہ رکھتا جو نہ رکھنا چاہتا وہ ہر دن کے بدلے ایک مسکین کو کھانا کھلا دیتا تا آنکہ اللہ تعالی نے یہ آیت نازل کی (شهر رمضان الذی أنزل فیه الخ) تو ہر مقیم شخص کے لئے روزہ رکھنا،مسافر کے لئے قضاء اور شیخِ کبیر اور عجوز کے لئے جو روزہ رکھنے کی طاقت نہیں رکھتے کھانا کھلا دینا ثابت ہوا۔تو اس واضح نص سے ان آیات کا ایامِ بیض سے متعلقہ ہونا ثابت ہوتا ہے

گویا رمضان سے متعلقہ آیات (شهر رمضان الخ) سے شروع ہوتی ہیں اسی سے (کما کتب علی الذین الخ) کی توجیہ بھی ظاہر ہوتی ہے کہ ان ایام (بیض وعاشوراء) کے روزے سابقہ امتوں پر بھی فرض تھے بخلاف رمضان کے۔اس طرح آیتِ فدیہ کی تاویل کی بھی ضرورت نہیں جیسا کہ ایک قائل کہتا ہے کہ حرفِ نفی محذوف ہے (أی لا یطیقونه) میرے نزدیک یہ سفسطہ (سطحی بات) ہے۔اس سے تو کلام مثبت ومنفی کا فرق ہی ختم ہو جائے گا یا کم از کم متعسر ہوگا کسی بھی حکمِ مثبت کی بابت احتمال ہوگا کہ حرف نفی محذوف نہ ہو،نحاۃ نے صرف جوابِ قسم فعل مضارع مثبت ہونے کی صورت میں حرفِ نفی کے مقدر ہونے کی بات کی ہے۔ یہاں تو کوئی اسلوبِ قسم نہیں، یہ بات بھی میری نظر میں پسندیدہ نہیں ہے،صورتِ مذکورہ میں یہی صورتِ اکفار سے ماخوذ ہے یہ نہیں کہ حرفِ نفی مقدر ہے تو فعل کو مثبت ذکر کرتے رہیں،تو (یطیقونه) کے ساتھ حرفِ نفی مقدر ماننا سخت مستبشع (یعنی ناپسندیدہ) ہے۔اصل میں یہ جواب کشاف سے مستعار ہے لیکن وہ اصل مراد کو سمجھ نہ سکے، دراصل زمخشری کا کہنا یہ تھا کہ اطاقۃ کا فعل نہیں استعمال ہوتا مگر ان امور میں جو متعذر یا متعسر (ناممکن یا دشوار) ہوں،تم کہتے ہو (إنی أطیق أن أحمل هذا الحجر الثقیل) یا (أن أصلی للیلة کلها) کہ میں یہ بھاری پتھر اٹھا سکتا ہوں یا پوری رات نوافل پڑھ سکتا ہوں، یہ کبھی نہ کہو گے کہ (أنا أطیق أن أرفع اللقمة إلی فیّ) کہ میں یہ لقمہ اپنے منہ کی طرف اٹھا سکتا ہوں) کیونکہ اس میں تو دشواری ہی نہیں۔

تو جب اللہ تعالی نے ان لوگوں کا ذکر کیا جو (یطیقون الصیام الخ) تو علم ہوا کہ اصلاً یہ بات ان معذورین کی نسبت کی جارہی ہے جن کے لئے روزہ رکھنا متعذر یا متعسر ہے (إلا بشق الأنفس)۔(ہاں سخت مشقت برداشت کر کے روزہ رکھ سکتے ہیں) تو سلبِ طاقت یا اس کی نفی مراد ہے یہ نہیں کہ حرفِ نفی کو مقدر مانا جائے،کوئی ذی عقل یہ بات نہ کرے گا۔تو وہ کیسے کر سکتا ہے جو علم بلاغت

میں ایک نشان تھا (یعنی زمخشری)۔تو حاصلِ آیت یہ ہے کہ فدیہ بھی انہی (بیض و عاشوراء) روزوں کی نسبت مشروع تھا اگر روزہ دشوار و شاق ہو۔ عام مفسرین نے اس فدیہ کا تعلق رمضان سے جوڑ دیا پھر ہر قسم کی تاویل کرنا پڑی۔ ہاں بخاری کی سلمہ بن اکوع سے ایک روایت اس (نقطہ نظر) کے مخالف ہے جس سے عیاں ہوتا ہے کہ اول اسلام میں رمضان کے روزوں کے بدلہ بھی فدیہ دینا جائز تھا پھر یہ امر منسوخ ہو گیا میں اس بابت یہ کہتا ہوں کہ اگر معاذ و سلمہ کے مابین تعارض ہو جو رفع نہ ہو سکے تو معاذ کی روایت اولی ہوگی کہ وہ حلال و حرام کے سب سے بڑے عالم تھے اور یہ نصِ حدیث کے ساتھ ثابت ہے۔ اور حدیث بھی صحیح ہے لہٰذا اس کا ابوداؤد میں ہونا اور حدیثِ سلمہ کا بخاری میں ہونا اہم نہیں۔ اسانید کے اعتبار سے ترجیح وہ دیتا ہے۔ جو دیگر وجوہِ ترجیح کا خیال نہ رکھ سکتا ہو۔

(فمن تطوع خيرا الخ) کی تفسیر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یعنی جو قدر واجب سے زیادہ کھانا کھلا دے تو اس کا زائد ثواب ہے مگر زیادہ فضل وثواب روزہ رکھنے ہی میں ہے اگر چہ فدیہ دینا بھی جائز ہے (وأن تصوموا خير لكم الخ)۔ پھر اگلی آیت (شہر رمضان الخ) سے رمضان کے روزوں کی فرضیت کا بیان شروع ہوتا ہے۔ (ومن كان منكم مريضا الخ) تکرار کیا ہے تاکہ قضاء کے حکم کے نسخ کا وہم نہ ہو، ایامِ بیض کے روزوں کی فرضیت کے نسخ کیوجہ سے۔ تو یہ صراحت کی کہ مریض اور مسافر کی رخصت اپنی جگہ برقرار ہے جیسا کہ افتراضِ رمضان سے قبل تھی، اب رمضان کی نسبت فدیہ دینے کا ذکر نہیں کیا کیونکہ اس کا تعلق صیامِ ایامِ بیض سے تھا، اس توجیہہ سے تکرارِ مستبشع کا الزام بھی مندفع ہو جاتا ہے۔

نسخ کی بابت ایک ضمنی بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ سلف کے ہاں نسخ اکثر کثیر ہے کیونکہ انہوں نے تقییدِ مطلق اور تخصیصِ عام پر بھی نسخ کے لفظ کا اطلاق کیا اس لئے نسخ کثیر ہوا پھر متاخرین اصولیوں نے تنقیح کی اور کہا کہ نسخ سے مراد رفعِ مشروعیت ہے تو یہ امر بہت قلیل تھا حتی کہ سیوطی نے الاتقان میں تصریح کی کہ صرف اکیس آیات منسوخ میں بعد ازاں قدوۃ المحققین حضرت شاہ ولی اللہ کی تحقیق یہ ہوئی کہ صرف چھ آیات ہی منسوخ ہیں بقیہ آیات (جنکی بابت نسخ کا دعوی تھا) کی اس نہج پر تفسیر کی کہ وہ محکم ثابت ہوئیں تو اس سے تفسیر بالرأی کا صحیح مفہوم بھی آشکارا ہوا کہ کسی آیت کی اس طرح تفسیر کرنا کہ جو کسی مسلمہ عقیدہ کی تفسیر پر منتج ہو یا کسی سلف کے ہاں کسی مسلمہ مسئلہ کی تفسیر کا باعث ہو، تو یہ تفسیر بالرائی ہے جسے مذموم سمجھا گیا وگرنہ ہر مفسر نے اپنی آراء اور نقطہ ہائے نظر سے ہی قرآن پاک کی تفسیر کی ہے حتی کہ کچھ آیات کسی کی نظر میں منسوخ ہیں اور کسی کی نظر میں محکم و عدم منسوخ، تو اس لحاظ سے یہ دعوی کرنا شاید ممکن ہو کہ قرآن میں کوئی آیت منسوخ نہیں یعنی اس طرح کہ اس کے محتویات میں سے کسی بھی جزئیہ پر عمل باقی نہ رہا ہو تو یہ میرے نزدیک غیر واقع ہے۔ کوئی بھی منسوخ آیت (یعنی جس کی بابت دعوائے نسخ ہے) ایسی نہیں جس پر کسی بھی وجہ یا جہت سے عمل نہ ہوتا ہو۔ اسی طرف سابقہ حدیثِ معاذ اشارہ کرتی ہے جب وہ کہتے ہیں کہ (وثبت الطعام في حق الشيخ الكبير الخ) یعنی ان لوگوں کے حق میں فدیہ کا حکم اسی آیت کے تحت ہے، میں کہتا ہوں کہ فدیہ دینا چھ مسائل میں باقی ہے، جن کا فقہاء نے ذکر کیا ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ فدیہ کلیۃً منسوخ نہیں ہوا بلکہ متعدد مسائل میں باقی ہے۔ اور میرے نزدیک یہی آیت ان کا ماخذ ہے تو یہ اس کے عدمِ منسوخ ہونے پر دال ہے اس معنی میں کہ کسی نہ کسی محل میں اس کا حکم موجود و معمول بہ ہے۔ (ولتكبروا الله الخ) عیدین کی تکبیرات کی طرف اشارہ ہے، طحاوی نے سلف سے نقل کیا ہے کہ وہ عید الفطر میں بھی تکبیرات بآواز بلند کہتے تھے اگر چہ کتبِ فقہ میں یہ مذکور نہیں تو ہماری تفسیر کے مطابق یہ آیت ان مسائل پر مشتمل ہے۔ ایام معدودات (یعنی ایام بیض) کا حکم اور ان کے روزوں کی بابت

فدیہ کا حکم، مریض و مسافر کا مسئلہ، افتراضِ رمضان، مریض و مسافر کے لئے رخصت کی بقاء، مطیق کے لئے فدیہ کی عدم بقاء، اور عید گاہ کی طرف جاتے ہوئے یا مطلقاً تکبیرات کا کہنا۔ تو اس سے مفسرین کی اطالتِ کلام اور مطیق کے لئے حکمِ فدیہ کا اشکال اور تکرارِ آیت کی نسبت مختلف تاویلات وغیرہ سے بچا جا سکتا ہے۔ انتہی[1]۔

حدثنا قتیبة بن سعید حدثنا اسماعیل بن جعفر عن أبی سهیل عن أبیه عن طلحة بن عبیدالله أنَّ أعرابیا جاءَ إلی رسول الله ﷺ ثائرَ الرأسِ فقال یا رسول الله أخبِرْنی ماذا فَرضَ اللهُ علَیَّ مِن الصلاة ؟ فقال الصلواتِ الخمسَ إلا أنْ تَطَّوَّعَ شیئا فقال أخبِرْنی بما فرضَ اللهُ علَیَّ مِن الصِّیامِ ؟ فقال شهرَ رمضانَ إلا أن تَطوعَ شیئاً فقال أخبِرْنی ما فرض الله علی من الزکاةِ ؟ قال فأخبرَه رسولُ اللهﷺ بِشَرائِعِ الإسلامِ قال والذی أکرَمَك بِالحقِ لا أَتَطَوَّعُ شیئا ولا أنقُصُ مِما فرضَ الله علَیَّ شیئاً فقال رسولُ الله ﷺ أفلحَ إن صَدقَ أو دَخلَ الجنةَ إن صَدقَ

طلحہ بن عبداللہؓ نے روایت کیا کہ ایک اعرابی پریشان حال بال بکھرے ہوئے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اس نے پوچھا یا رسول اللہ ﷺ بتایئے مجھ پر اللہ تعالیٰ نے کتنی نمازیں فرض کی ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ پانچ نمازیں یہ اور بات ہے کہ تم اپنی طرف سے نفل پڑھ لو پھر اس نے کہا بتایئے اللہ تعالیٰ نے مجھ پر روزے کتنے فرض کئے ہیں؟ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ رمضان کے مہینے کے یہ اور بات ہے کہ تم خود اپنے طور پر کچھ نفلی روزے اور بھی رکھ لو پھر اس نے پوچھا اور بتایئے زکوٰۃ کس طرح مجھ پر اللہ تعالیٰ نے فرض کی ہے؟ آپ ﷺ نے اسے شرع اسلام کی باتیں بتا دیں تب اس اعرابی نے کہا اس ذات کی قسم جس نے آپ کو عزت دی نہ میں اس میں اس سے جو اللہ تعالیٰ نے مجھ پر فرض کر دیا ہے کچھ بڑھاؤں گا اور نہ گھٹاؤں گا اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اگر اس نے سچ کہا ہے تو یہ مراد کو پہنچا یا آپ نے یہ فرمایا کہ اگر سچ کہا ہے تو جنت میں جائے گا۔

ابوسہیل کا نام نافع بن مالک بن ابی عامر ہے، ابو عامر، انس بن مالک اصحی مدنی جو امام مالک کے جد ہیں، کے والد ہیں۔ یہ ضمام بن ثعلبہ کی مشہور حدیث ہے جس کے جملہ مباحث کتاب الایمان میں گزر چکے ہیں۔ دمیاطی کا کہنا کہ ابو عامر کا حضرت طلحہ سے سماع محل نظر ہے، صحیح نہیں کہ انکا تو حضرت عمر سے بھی سماع ثابت ہے۔

حدثنا مسددحدثنا اسماعیل عن أیوب عن نافع عن ابن عمر رضی الله عنهما قال صامَ النبیُ ﷺ عاشوراءَ وأمرَ بِصیامِه فلمَّا فُرِضَ رمضانُ تَرکَ وکان عبدالله لا یصومُه إلا ان یُوافقَ صومَه

ابن عمرؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے یوم عاشوراء کا روزہ رکھا تھا اور آپ نے اس کے رکھنے کا صحابہؓ کو ابتداء اسلام میں حکم دیا تھا جب ماہ رمضان کے روزے فرض ہو گئے تو عاشوراء کا روزہ بطور فرض چھوڑ دیا گیا عبداللہ بن عمرؓ عاشوراء کے دن روزہ نہ رکھتے الا یہ کہ ان کے روزے کا دن ہی یوم عاشوراء آن پڑتا۔

سند میں اسماعیل بن علیہ ایوب سختیانی سے راوی ہیں۔ (عاشوراء) کی تعریف میں قسطلانی رقمطراز ہیں کہ یہ مد و قصر، دونوں کے ساتھ

ہے، محرم کی دسویں یا نویں کو کہتے ہیں۔ (إلاأن يوافق صومه) یعنی اپنے معتاد دنوں کے روزے رکھنے کے درمیان اگر یوم عاشوراء آ جاتا تو اس کا روزہ رکھ لیتے (یعنی بالفرض اگر ان کا معمول تھا کہ ہر سوموار یا جمعرات وغیرہ کا روزہ رکھتے تو ان ایام میں اگر عاشوراء اتفاق سے آ جاتا تو روزہ رکھ لیتے، بطور خاص عاشوراء کا نہ رکھتے)۔ ابن حجر لکھتے ہیں کہ اس حدیث پر اور اگلی حدیثِ عائشہ پر مبسوط د مفصل بحث کتاب الصیام میں ہوگی۔

حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا الليث عن يزيد بن أبي حبيب أَنَّ عِراك بن مالك حدثه أن عروة أخبره عن عائشة رضي الله عنها أَنَّ قريشا كانت تصومُ يومَ عاشوراءَ في الجاهليةِ ثم أمرَرسولُ الله ﷺ بِصيامِه حتى فُرِضَ رمضانُ وقال رسولُ الله ﷺ مَن شاءَ فَلْيَصُمْه ومَن شاءَ أفطَرَه

ام المومنین عائشہؓ نے فرمایا قریش زمانہ جاہلیت میں عاشوراء کا روزہ رکھتے تھے پھر رسول اللہ ﷺ نے بھی اس دن روزہ کا حکم دیا یہاں تک کہ رمضان کے روزے فرض ہو گئے پھر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس کا جی چاہے یومِ عاشوراء کا روزہ رکھے اور جس کا جی چاہے نہ رکھے۔

اس حدیث کو مسلم اور نسائی نے بھی (الحج) اور (التفسير) میں نقل کیا ہے۔

باب فَضلُ الصَّومِ (روزہ کی فضیلت)

اس کے تحت (مالك عن أبي الزناد) کے طریق سے حدیثِ ابی ہریرہ لائے ہیں دراصل یہ دو حدیثیں ہیں مالک نے مؤطا میں انہیں الگ الگ ہی ذکر کیا ہے پہلی حدیث (الصيام جنة) تک ہے۔ قعنبی نے مالک سے روایت کرتے اکٹھا ذکر کیا ہے اور یہاں انہی سے امام بخاری نقل کر رہے ہیں۔ موطا کے دوسرے رواۃ نے دوسری حدیث کے آخر میں یہ اضافہ بھی ذکر کیا ہے (الى سبعما ئة ضعف إلاالصيام فهولي وأنا أجزي به) بخاری نے چند ابواب بعد یہی حدیث (أبو صالح عن أبي هريرة) کے طریق سے بھی ذکر کی ہے اور اس کے شروع میں بیان کیا ہے کہ یہ اللہ تعالی کا قول ہے (یعنی حدیثِ قدسی ہے)۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة رضي الله عنه أَنَّ رسولَ الله ﷺ قال الصِّيامُ جُنَّةٌ فلا يَرفثُ ولا يَجهَلْ وإنِ امْرُؤٌقاتَلَه أو شاتَمَه فَلْيَقُلِ إني صائمٌ- مرتين - والذي نفسي بِيدِه لَخُلوفُ فَمِ الصَّائمِ أطيَبُ عندَالله مِن ريحِ المِسلكِ يَترُكُ طعامَه وشرابَه وشَهوَتَه مِن أجْلِي الصِّيامُ لِي وأنا أجْزِي بِه والحسنَةُ بعشرِ أمثالِها

ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ روزہ ڈھال ہے پس روزہ دار کو چاہیے کہ فحش بات نہ کہے اور جہالت کی باتیں بھی نہ کرے اور اگر کوئی شخص اس سے لڑے یا اسے گالی دے تو اسے چاہئے کہ دو مرتبہ کہہ دے کہ میں روزہ دار ہوں۔

قسم اس ذات کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے روزہ دار کے منہ کی بو اللہ کے نزدیک مشک کی خوشبو سے بھی زیادہ عمدہ ہے (اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ) روزہ دار اپنا کھانا پینا اور اپنی خواہش و شہوت میرے لئے چھوڑ دیتا ہے۔ روزہ میرے ہی لئے ہے اور میں ہی اس کا بدلہ دوں گا اور ہر نیکی کا ثواب دس گنا ملتا ہے (لیکن روزہ کا ثواب اس سے کہیں زیادہ ملے گا)۔

(الصيام جنة) سعید بن منصور نے (مغيرة بن عبدالرحمن عن أبي الزناد) کے حوالے سے (من النار) کا لفظ بھی ذکر کیا ہے۔ نسائی کی حضرت عائشہ سے روایت بھی اسی طرح ہے ان کی عثمان بن ابی العاص سے روایت میں ہے (كجنة أحد كم من القتال)۔ احمد کی (أبو يونس عن أبي هريرة) سے روایت میں ہے (جنةٌ و حِصن حصين من النار)۔ (یعنی ڈھال اور مضبوط قلعہ) ان کی ابوعبیدہ بن جراح سے روایت میں ہے کہ اس وقت تک ڈھال ہے (مالم يخرقها)۔ (جب تک اسے پھاڑ نہ ڈالے) دارمی نے اس کے بعد (بالغيبة) کا لفظ بھی ذکر کیا ہے۔ ابو داوٗد میں بھی یہی ہے دونوں نے اسی پر مشتمل ترجمہ قائم کیا ہے۔ جنۃ، جیم کی پیش کے ساتھ بمعنی وقایہ اور ستر، (بچاؤ کی کوئی چیز ڈھال وغیرہ کی طرح) ان مذکورہ روایات سے ظاہر ہوا کہ یہ ڈھال یا بچاؤ آگ سے ہے ابن عبدالبر نے اسی پر جزم کیا ہے مگر صاحب (النهاية) نے شہوات سے بچنے کا ذریعہ قرار دیا ہے۔ قرطبی کہتے ہیں روزہ اپنی مشروعیت کے لحاظ سے سُترہ ہے پس روزہ دار کو چاہئے کہ اسے ایسی اشیاء و امور سے محفوظ رکھے جو اسے خراب یا اس کے ثواب میں کمی کا باعث ہو سکتے ہیں۔ اسی طرف آنجناب کا یہ قول اشارہ کر رہا ہے (فإذا كان صوم أحد كم فلا يرفث الخ) یہ مراد لینا بھی صحیح ہوگا کہ روزہ اپنے فائدہ کے لحاظ سے سترہ ہے یعنی نفس کے لئے اِضعافِ شہوات سے رکاوٹ ہے اسی طرف آنجناب کا یہ فرمان اشارہ کرتا ہے۔ (يدع شهوته الخ) قاضی عیاض الاکمال میں لکھتے ہیں کہ گناہوں سے یا آگ سے یا دونوں سے سترہ ہے۔ ابن العربی لکھتے ہیں سترہ تو آگ سے ہے مگر آگ چونکہ (محفوفة بالشهوات) ہے لہٰذا ان سے بھی سترہ بن گیا۔ ابن جراح کی روایت میں (بطور خاص) غیبت کو خارقِ جنۃ قرار دیا گیا ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ یہ روزوں کے لئے ضرر رساں ہے حضرت عائشہ سے منقول ہے، اوزاعی بھی یہی کہتے ہیں۔ کہ غیبت کرنے سے روزہ ٹوٹ جائے گا اور اس کے ذمہ اس دن کی قضاء ہوگی۔ ابن حزم نے افراط سے کام لیتے ہوئے ہر معصیت جسے وہ جان بوجھ کر کرے، کو مفطرِ صوم قرار دیا ہے چاہے وہ فعلی ہو قولی (فلا يرفث ولا يجهل) کے عموم سے ان کا استنباط ہے۔ اسی طرح اگلی حدیث میں آپ کا فرمان ہے (من لم يدع قول الزور الخ) جمہور نے اگرچہ اس نہی کو تحریمی ہی قرار دیا ہے مگر ان کی نظر میں روزہ ٹوٹنا صرف ان تین چیزوں سے ہے، اکل، شرب اور جماع۔ ابن عبدالبر کی رائے میں روزہ تمام عبادات سے افضل ہے کیونکہ اسے (جنت من النار) قرار دیا گیا پھر نسائی کی ابوامامہ سے صحیح روایت میں ہے، کہتے ہیں میں نے عرض کی یا رسول اللہ ﷺ مجھے کوئی خاص عمل بتلائیں آپ نے فرمایا (عليك بالصوم فإنه لا مثل له) ایک روایت میں (لا عدل له) ہے۔ مگر جمہور کے ہاں مشہور نماز کی ترجیح و تفضیل ہے۔

علامہ انور (الصيام جنة) کی تشریح میں لکھتے ہیں کہ اس سے مراد کی وضاحت ابن حبان اور احمد کی ایک روایت سے ہوتی ہے جس میں ہے کہ جب میت کو قبر میں اتارا جاتا ہے، اس کے دائیں طرف نماز آ کر کھڑی ہو جاتی ہے اور بائیں طرف روزہ، قرآن اس کے سر کی طرف ہوتا ہے۔ اس کے صدقات اس کے پاؤں کی جانب الخ، تو اس سے وضاحت ہوئی کہ جنۃ بمعنی محافظ نہیں کہ وہ نماز، قرآن اور زکات بھی ہے تو اسے بطور خاص جنۃ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ آگ سے اس کے بچاؤ کا ذریعہ ہے گویا یہ ڈھال کی شکل میں اس

کے بائیں جانب ہوگا۔ مسلم میں اسے ضیاء کہا گیا ہے۔ جس سے حقیقت منکشف نہیں ہوتی میری نظر میں ترمذی اور بخاری کا لفظ (یعني جنة) ارجح ہے اس لحاظ سے نماز اس کے ایمان پر ایک برہان کی طرح ہے کیونکہ برہان دائیں طرف ہوتی ہے۔ یعنی یہ مدعی کے گواہ اور مبارز کی تلوار کے مانند ہے۔ جبکہ روزہ مدعی کے حلف اور قرین کی ڈھال کی طرح ہے جس سے اتقاء (یعنی بچاؤ) حاصل ہوتا ہے۔ تو اس اعتبار سے روزہ کو ڈھال کہنا مجاز نہیں ہے۔

(فلا یرفث) فاء پر ضمہ اور کسرہ، دونوں طرح ہے۔ ماضی میں تینوں اعراب جائز ہیں۔ رفث سے یہاں مراد فحش کلام ہے، علاوہ ازیں جماع اور اس کے مقدمات پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس سے اعم مراد ہونا بھی محتمل ہے۔ (ولا یجهل) یعنی جاہلوں جیسے افعال نہ کرے مثلاً غل غپاڑہ اور سفاہت وغیرہ سعید کی (سهيل عن أبيه) کے طریق سے روایت میں ہے (فلا یرفث ولا یجادل) قرطبی لکھتے ہیں اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ غیر روزہ کی حالت میں یہ کام مباح ہیں مراد یہ ہے کہ حالت روزہ میں ان جیسے کاموں سے بالتاکید پرہیز کرنا چاہیئے۔ شاہ ولی اللہ (ولا یجهل) کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ جہل عام طور سے علم کی ضد کے طور پر مستعمل ہے اور کبھی ضدِ حِلم کے طور سے یہاں ضدِ حلم کے معنی ہے، علامہ انور لکھتے ہیں کہ دونوں معنی صحیح ہیں۔

(قاتلَه أو شاتمه) صالح کی روایت میں ہے (فإن سابّه أحدٌ أو قاتله) ابو قرہ کی (سهيل عن أبيه) کے حوالے سے ہے کہ اگر اس سے گالم گلوچ ہو تو بات نہ کرے۔ احمد کی روایت میں بھی یہی ہے ابن خزیمہ کی (عجلان عن أبي هريرة) کے طریق سے روایت میں ہے کہ (فإن سابّك أحدٌ فقل إني صائم و إن كنت قائما فا جلس)۔ (کہ اگر کوئی گالم گلوچ ہو تو کہو میں تو روزہ سے ہوں اگر کھڑے ہو تو بیٹھ جاؤ۔ تا کہ جواباً مشتعل نہ ہو) ترمذی اور نسائی کی روایت میں بھی یہی ہے کہ وہ جواباً جھگڑا یا گالم گلوچ نہ کرے، تو تمام روایت کا اتفاق ہے کہ وہ جواباً بس یہ کہے کہ میں روزہ سے ہوں، ایک اشکال یہ ہے کہ سب وقتال کے ضمن میں باب مفاعلہ استعمال کیا ہے جو دونوں فریق سے اشتراک فی الفعل کا متقاضی ہوتا ہے حالانکہ روزہ دار کی طرف سے یہاں اشتراک نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مفاعلہ سے مراد (تهيئولها) ہے یعنی اگر کوئی اس سے لڑے یا سب وشتم کا ارادہ کرے اور اس کے لئے تیار ہو تو وہ جواباً (إني صائم) کہہ کر اعراض و پرہیز کرے اس کے یہ کہنے سے مقابل باز رہے گا اگر باز نہ آئے تو کوشش کرے کہ الأخف فالأخف کے ساتھ دفاع کرے۔ یہ اس صورت میں کہ (قاتلہ) سے مراد حقیقی مقاتلہ (لڑنا) ہو، وگرنہ اس لفظ کا استعمال لعن و طعن (یعنی زبانی جھگڑنا) کے لئے بھی ہوتا ہے۔ (اردو، پنجابی محاورے میں بھی لڑائی جھگڑا کرنے سے مراد عموماً زبانی جھگڑا ہی ہوتا ہے)۔ مذکورہ روایات سے بھی زبانی کلامی لڑائی جھگڑا کرنا ہی ظاہر ہے (ویسے بھی صحابہ کرام سے یہ توقع کہ وہ آپس میں عملی لڑائی کرتے ہوں گے، غلط ہے)۔ تو حدیث میں روزہ دار کو یہ نصیحت کی جا رہی ہے کہ وہ مقابل کا سا طرزِ عمل اختیار نہ کرے بلکہ خاموش رہے۔ اور صرف یہ کہے کہ (إني صائم)۔ یہ بات زبان سے کہے یا دل میں؟ اس بارے اختلاف آراء ہے۔ رافعی نے ائمہ سے نقل کیا ہے کہ دل میں کہے لیکن نووی نے (الأذكار) میں زبان سے کہنے کو راجح قرار دیا ہے۔ (یہی راجح معلوم ہوتا ہے کہ دل میں کہہ دینے سے مقابل کو اور ہلا شیری ہوگی کہ یہ غلطی پر ہے تبھی خاموش ہے کہہ دینے سے یہ فائدہ بھی ہوگا کہ اس کی تندی و تیزی کو ان شاء اللہ بریک لگ جائیگی) لیکن شرح المہذب میں لکھتے ہیں کہ دونوں حسن ہیں مگر زبان سے کہنا اقوی ہے اسی تردد کے مد نظر بخاری آگے ایک ترجمہ اسی بابت استفہامیہ انداز سے لائے ہیں۔ رویانی نے کہا ہے کہ اگر رمضان کے روزے ہوں تو زبان سے کہے وگرنہ دل میں۔ ابن العربی

مدعی ہیں کہ اختلاف صرف نفلی روزوں کی بابت ہے، فرضی میں بالقطع زبان سے ہی کہے گا (شاید ایک حکمت یہ بھی ہو کہ اس بہانے اسے یاددہانی کرارہا ہے کہ بھائی تم بھی روزہ سے ہو۔ اپنے روزے کا ہی خیال رکھو)۔ زرکشی نے (مرتین) کے لفظ سے استنباط کیا ہے کہ ایک مرتبہ دل میں کہے اور ایک مرتبہ زبان سے۔

(لخلوف فم الصائم الخ) خاء اور لام پر پیش ہے۔ عیاض نے اسی ضبط کو صحیح روایت قرار دیا ہے جبکہ بعض شیوخ نے خاء کی زبر کے ساتھ پڑھا ہے خطابی اسے خطا کہتے ہیں مگر قابسی نے دونوں طرح صحیح قرار دیا ہے۔ مگر نووی بھی خاءِ مفتوحہ کے ساتھ غلط قرار دیتے ہیں کہ وہ مصادر جو فعول کے وزن پر ہیں، بہت کم ہیں، سیبویہ وغیرہ نے ان کی فہرست دی ہے اور اس میں خلوف کا لفظ شامل نہیں اس سے مراد بالاتفاق وہ بو جو روزہ کے سبب منہ میں پیدا ہو جاتی ہے۔ (فم الصائم) اس رائے کی تردید ہے کہ فم کی میم اضافت کے وقت ثابت نہیں رہتی الا یہ کہ ضرورتِ شعری ہو تو اس حدیث میں بوقتِ اضافت میم ثابت ہے۔

علامہ انور لکھتے ہیں اس میں شافعیہ کے لئے کوئی دلیل نہیں جو کہتے ہیں کہ روزہ دار کے لئے زوال کے بعد بھی مسواک کرنا مکروہ ہے بخاری کا مختار بھی یہی ہے۔ نسائی بھی یہی میلان رکھتے ہیں، ممکن ہے اپنے شیخ سے سیکھا ہو، انہوں نے (الرخصة بالسواك بالعشي) کے الفاظ سے ایک ترجمہ بھی قائم کیا ہے۔

(أطيب عندالله من ريح المسك) اس کے مفہوم ومراد میں اختلاف کیا گیا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالی استطابتِ روائح (خوشبوؤں کی پسند ناپسند) سے منزّہ ہے کہ یہ مخلوق کی صفات میں سے ہے، کئی توجیہات ذکر کی گئی ہیں، مازری کہتے ہیں یہ مجاز ہے کیونکہ لوگ اچھی خوشبو کا قرب پسند کرتے ہیں۔ تو یہ تقرب سے کنایہ ہے۔ مفہوم یہ ہوا کہ خلوف اللہ تعالی کے ہاں تمہارے خوشبوئے مسک کو پسند کرنے سے بھی اطیب ہے اور اقرب ہے تمہارے اسکو قریب کرنے سے۔ ابن عبدالبر نے بھی یہی معنی اختیار کیا ہے، ایک مفہوم یہ بیان کیا گیا ہے کہ یہ دراصل فرشتوں کی بابت ذکر کیا گیا ہے۔ کہ وہ تمہارے ریحِ مسک پسند کرنے سے بھی زیادہ خلوف کو مستطاب سمجھتے ہیں یہ بھی معنی کیا گیا کہ خلوف ومسک کا حکم اللہ کے نزدیک اس حکم کے ضد ہے جو تمہارے ہاں ہے۔ یہ بھی کہا گیا کہ مراد یہ ہے کہ قیامت کے روز اللہ اس خلوف کو کستوری سے زیادہ خوشبودار بنادے گا۔ جس طرح شہید کے بارہ میں آیا ہے۔ کہ اس کے زخموں سے کستوری کی طرح خوشبو پھوٹتی ہوگی۔ عیاض نے یہ معنی ذکر کیا ہے کہ روزہ دار کو ثواب اس قدر زیادہ ملے گا جو کستوری بمقابلہ خلوف ہے، تو حاصل کلام یہ ہوا کہ خوشبو کے اس ذکر کو قبول ورضا کے معنی میں لیا گیا ہے۔ قاضی حسین اپنی تعلیقات میں نقل کرتے ہیں کہ قیامت کے دن اطاعات وعبادات خوشبو کی مانند مہکتی ہوں گی، پس روزے کستوری کی خوشبو دیں گے۔ اس امر کی تائید مسلم، احمد اور نسائی کی (عطاء عن أبي صالح) کے طریق سے اس روایت میں ملتی ہے جس میں (يوم القيامة) کا لفظ بھی ہے۔ احمد نے یہ زیادت بشیر بن خصاصیہ سے حدیث نقل کرتے ہوئے ذکر کی ہے۔ ابن حبان نے اس پر اپنی صحیح میں ترجمہ قائم کر کے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ کبھی یہ دنیا میں بھی وقوع پذیر ہوسکتا ہے۔ (ذكر البيان بأن ذلك قديكون في الدنيا)۔

بہر حال یہ مسئلہ منجملہ ان مسائل کے ہے جو ابن عبدالسلام اور ابن صلاح کے درمیان متنازعہ ہیں، ابن عبدالسلام رائے رکھتے ہیں کہ یہ آخرت میں ہوگا جیسا کہ شہید کے خون کی بابت بھی یہی مروی ہے ابن صلاح قرار دیتے ہیں کہ یہ دنیا ہی میں ہوتا ہے۔ جمہور علماء بھی یہی رائے رکھتے ہیں تو خطابی کا کہنا ہے مراد یہ ہے کہ اللہ کی رضاء حاصل ہوگی اور روزہ دار اس کی طرف سے ثناء کا مستحق ہوگا۔ ابن

عبدالبر کہتے ہیں یعنی اللہ تعالی کے ہاں ازکی اور اقرب ہے، اسی قسم کی بات حنفیہ میں سے قدوری اور مالکیہ میں سے داؤدی اور ابن العربی اور شافعیہ میں سے ابوعثمان صابونی اور ابوبکر بن سمعانی کہتے ہیں، سب نے جزم کے ساتھ کہا ہے کہ یہ رضاء وقبول سے عبارت ہے۔ روایتِ مذکورہ میں روزِ قیامت کا ذکر اس لئے کہ یہی یومِ جزاء ہے۔ اور اسی دن میزان میں خلوف کا کستوری پر رجحان (یعنی وزن میں زیادہ ہونا)۔ ظاہر ہوگا چونکہ کستوری کا استعمال مکروہ رائحہ کے ازالہ ودفع کے لئے ہوتا ہے تو یہ طلبِ رضاء سے کنایہ ہے بقیہ روایات میں بغیر اس قید کے اسی کا ذکر اسی امر کی طرف اشارہ ہے کہ اصل افضلیت دارین میں ثابت ہے اس کی مثال اللہ تعالی کا یہ قول ہے (إن ربھم بھم یو مئذلخبیر)۔ (کہ ان کا رب اس دن ان سے خوب باخبر ہوگا) حالانکہ وہ تو ہر روز ہی ان سے باخبر ہے (تو قیامت کا ذکر اس لئے کہ اس دن ہی جزاء وسزا کا ظہور وقوع ہوگا)۔ تو اس سے ایک اور اختلاف مترتب ہوتا ہے کہ اس خلوف کو مسواک کر کے دور کرنا صحیح ہوگا یا نہیں، اس بارے آگے ایک مستقل ترجمہ آئے گا جہاں مفصل بحث ہوگی۔

اس جملہ سے یہ بھی اخذ کیا گیا ہے۔ کہ یہ خلوف دمِ شہید سے بھی زیادہ اعظم ہے کیونکہ دمِ شہید کی خوشبو کو کستوری کی خوشبو جیسا بیان کیا گیا اور خلوف کو اس سے اطیب قرار دیا بہر حال اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ روزہ رکھنا شہادت سے افضل عمل ہے۔ ممکن ہے اس تعبیر واسلوب میں اس اصل کو مدنظر رکھا گیا ہو کہ خلوف تو طاہر ہے جبکہ خون نجس، لہٰذا جس کی اصل طاہر تھی، اسے (أطیب ریحا) کہا گیا۔ (یترك طعامه الخ) مؤطا میں یہ الفاظ ہیں (یذر شھوته الخ) وہاں (من أجلی) بھی نہیں کہ یہ امر تو معلوم ہی ہے۔ احمد نے یہ حدیث (اسحاق بن طباع عن مالك) کے طریق سے نقل کی ہے۔ اس میں بھی مؤطا جیسے الفاظ ہیں۔ یہ بھی منقول ہے کہ (یقول الله عزوجل إنما یذر الخ) سعید بن منصور کی (مغیرة عن أبی الزناد) سے روایت میں بھی یہی ہے۔ بخاری میں آگے۔ (عطاء عن أبی صالح) اور التوحید میں (أعمش عن أبی صالح) کے طریق سے روایات میں بھی اس کے حدیثِ قدسی ہونے کی صراحت مذکور ہے۔ یہاں کلمہ حصر (إنما) استعمال کرنے سے یہ حقیقت واشگاف ہوئی کہ روزہ دار کا یہ عظیم اجر وثواب اخلاص کی جہت اور اس کی وجہ سے ہے۔ اس شہوت سے مراد شہوتِ جماع ہے اکثر روایات میں اس کا ذکر طعام وشراب پر مقدم ہے۔ فوائد حافظ سمویہ کی روایت میں جو (مسیب بن رافع عن أبی صالح) کے طریق سے ہے، یہ الفاظ ہیں (یترك شھوته من الطعام والشراب والجماع من أجلی)۔ (الصیام لی وأنا أجزی به) موطا میں فاء سببیہ کے ساتھ ہے (فالصیام الخ) علماء کا اس جملہ کی تفسیر ومراد میں اختلاف ہے کہ تمام اعمال ہی اس کے لئے ہوتے ہیں۔ پھر روزے کو بطور خاص کیوں کہا؟ درج ذیل اقوال ہیں۔ ایک یہ کہ روزہ واحد عمل ہے جس میں ریاء نہیں ہوسکتی اسے مازری نے ذکر کیا ہے، عیاض نے ابوعبید سے بھی یہ نقل کیا ہے۔ ابوعبید کے غریب الحدیث میں الفاظ یہ ہیں، ہمیں علم ہے کہ نیکی کے تمام کام اللہ ہی کے لئے ہیں وہی ان کی جزا دے گا، ہمارا خیال ہے۔ واللہ اعلم۔ کہ روزے کو خاص اس لئے کیا کہ ابن آدم سے اس کا فعل ظاہر نہیں ہوتا (إنما ھو شیئ فی القلب) یہ تو دل کا معاملہ ہے، اس کی تائید آنجناب کے اس فرمان سے بھی ہوئی ہے (لیس فی الصیام ریاء) اسے مجھے شبانہ نے (عقیل عن الزھری) سے مرسلاً بیان کیا ہے۔ کہتے ہیں کہ بقیہ تمام اعمال حرکات سے ادا ہوتے ہیں مگر روزہ صرف نیت سے جو لوگوں سے مخفی ہوتی ہے۔ میرے نزدیک اس حدیث کی یہی توجیہ ہے، انتھی۔

قرطبی نے بھی اسی قسم کی توجیہ ذکر کی ہے۔ علاوہ ازیں ابن جوزی، مازری وغیرہم نے اسی کو پسند کیا ہے۔ ابن حجر یہ اضافہ

کرتے ہیں کہ (لا ریاء فی الصوم) کا معنی یہ ہے کہ فعلِ صوم میں ریاء نہیں ہو سکتی البتہ قول میں ریاء ہو سکتی ہے کہ روزہ رکھ کر کہتا پھرے کہ میں نے روزہ رکھا ہے۔ تو اس جہتِ اخبار سے روزے میں ریاء کا دخول ممکن ہے۔ بخلاف بقیہ اعمال کے کہ ان کے مجرد فعل میں ریاء کا دخول ممکن ہے۔ بعض ائمہ نے بعض دیگر اعمال مثلاً ذکر کی اس خاصیت میں روزہ کے ساتھ الحاق کی کوشش کی ہے کہ اس میں بھی ریاء نہیں ہو سکتی کیونکہ اس میں صرف زبان کی حرکت ہوتی ہے تو مجالس میں اور لوگوں کی موجودگی میں بھی ذکر جاری رہ سکتا ہے۔ (اس مناسبت سے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ حاضر کی ایک مرض جو مجالِ ذکر میں نمودار ہوتی ہے، سے آگاہ کر دیا جائے اور وہ ہے مختلف اشکال والوان اور طول، عرض کی تسبیحوں کا استعمال، کسی کی نیت پر شک تو نہیں کرنا چاہیے مگر سرِ بازار چلتے ہوئے نمایاں طور پر تسبیح پکڑنا بظاہر ریاء یا کم از کم معیوب دکھائی دیتا ہے۔ ایک مایہ ناز خطیب نے دوران تقریر بتلایا کہ مجھ سے ایک عرب نے کہا آپ کے ہاتھ میں کیا ہے؟ کہتے ہیں میں سمجھ گیا کہ اصل سوال بعد میں کرے گا۔ وہ یہ کہ کیا رسول اللہ اسے استعمال کرتے تھے۔ تو میں نے کہا یہ مذکرہ۔ یعنی یاد دہانی کرانے والی۔ ہے، کہنے لگا رسول اللہ اسے استعمال فرماتے تھے؟ کہتے ہیں میں نے کہا وہ اللہ کو بھولتے ہی کب تھے کہ اس مذکرہ کی ضرورت پڑتی؟)۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ میں ہی اس کے ثواب کی مقدار جانتا ہوں کہ دوسری عبادات کے ثواب و جزاء پر کچھ لوگ مطلع ہو سکتے ہیں۔ قرطبی لکھتے ہیں۔ مراد یہ ہے کہ بقیہ اعمال کا ثواب لوگوں کو بتلایا جا چکا ہے۔ کہ دس گنا سے لیکر سات سو گنا تک ملتا ہے۔ إلی ماشاء الله۔ مگر روزہ رکھنے کا ثواب اللہ تعالی کی جناب سے بغیر تقدیر (وحساب) کے ملے گا۔ اس کی تایید موطا اور دیگر کی۔ روایات کے سیاق سے ملتی ہے۔ جن میں اعمال کا ثواب دس گنا تا سات سو گنا وغیرہ ذکر کرنے کے بعد کہا (إلا الصوم فإنه لي وأنا أجزي به)۔

یہ اس فرمانِ خداوندی کے مثل ہے (إنما یُوَفَّی الصابرون أجرَ هم بغیر حساب) اکثر کے نزدیک الصابرون سے مراد الصائمون ہیں۔ ابن عیینہ کے حوالے سے نقل کی ہے۔ ان کا استدلال یہ تھا کہ صائم اصل میں صابر ہے کہ شہوات سے صبر کرتا ہے۔ طبرانی نے اور بیہقی نے الشعب میں ابن عمر سے مرفوعاً نقل کیا ہے کہ ایک عمل ایسا ہے۔ کہ اس کے عامل کا ثواب سوائے اللہ تعالی کے اور کوئی نہیں جانتا یعنی روزہ۔ بقول ابن حجر (وأنا أجزي به) کی عبارت بھی اس ثواب کے تعظیم و تفخیم کی طرف اشارہ ہے۔

تیسرا معنی یہ ذکر کیا ہے کہ یہ تمام عبادات سے مجھے زیادہ محبوب اور ان پر مقدم ہے بقول ابن عبدالبر (الصوم لي) کا جملہ ہی اس کی تمام عبادات پر تفضیل کے اثبات کے لئے کافی ہے۔ نسائی کی ایک روایت کا حوالہ گذرا ہے کہ (فإنه لا مثل له)۔ مگر ابن حجر لکھتے ہیں یہ حدیثِ صحیح اس کے خلاف جاتی ہے (واعلموا أن خیر أعمالکم الصلاة)۔

چوتھا مفہوم یہ بیان کیا گیا ہے۔ کہ روزہ کی اللہ کی طرف اضافت اضافتِ تشریف و تعظیم ہے جیسے بیت اللہ خاص کعبہ کو کہا جاتا ہے۔ حالانکہ تمام مساجد ہی بیت اللہ ہیں۔ بقول الزین ابن المنیر موضعِ تعیم میں اس تخصیص سے سوائے تعظیم و تشریف کے کوئی اور مفہوم نہیں۔ لہٰذا روزہ دار کو خصوصی تقرب حاصل ہے اور اسی لئے روزہ کی نسبت اپنی طرف ذکر کی۔ بقول قرطبی معنی یہ ہے کہ بندوں کے تمام اعمال ان کے مناسبِ احوال ہیں مگر روزہ صفاتِ حق کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے گویا یہ کہا جا رہا ہے کہ صائم ایسے امر کے ساتھ میرے تقرب کا جویا ہے۔ جو میری صفات میں سے ایک صفت کے ساتھ متعلق ہے۔ بعض نے یہی مفہوم فرشتوں کی صفات کے حوالے سے بیان کیا

ہے۔ ساتواں مفہوم یہ ہے کہ روزہ خالص اللہ کے لئے ہے۔ عبد کا اس میں کوئی حظ نہیں، خطابی اور عیاض وغیرہ نے یہ نقل کیا ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں اگر حظ سے مراد بوجہ عبادت ثناء کا حصول ہے تو یہ پہلا معنی ہی ہے۔ ابن جوزی نے اس مفہوم کی تشریح کرتے ہوئے کہا کہ چونکہ باقی عبادات میں لوگوں کی طرف سے ثناء وتوصیف ہوتی ہے۔ لیکن روزہ دار کو روزہ کی وجہ سے یہ ثناء وتوصیف حاصل نہیں ہوسکتی۔ آٹھواں مفہوم یہ ذکر کیا گیا کہ روزہ غیر اللہ کے لئے رکھا ہی نہیں جاتا۔ بخلاف نماز، صدقہ اور دوسری عبادات کے۔ اس پر اعتراض ہوا ہے کہ عبادِ نجوم اور اصحاب ھیاکل وغیرہ بھی روزہ کے ذریعہ تعبد کرتے ہیں۔ جواب ملا کہ وہ کواکب کی الوہیت کا اعتقاد نہیں رکھتے بلکہ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ یہ بذات خود فعالہ ہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں میری نظر میں یہ جواب شافی نہیں کیونکہ عبادِ نجوم کا ایک گروہ ان کی الوھیت کا ہی قائل تھا۔

نواں معنی یہ ذکر کیا گیا ہے۔ کہ روزہ کے سوا باقی تمام عبادات میں سے اس کی طرف سے صادر کوتاہیوں کا حساب ہوگا اور ان کے ثواب میں کمی کی جائے گی۔ حتی کہ بعض کے لئے صرف روزہ باقی رہ جائے گا۔ تو اس کے بدلے اسے جنت کا داخلہ مل جائے گا۔ قرطبی کہتے ہیں میں ایک عرصہ تک اس مفہوم کو بنظرِ استحسان دیکھتا رہا حتی کہ المعلس الحقیقی کی حدیث میں روزہ کا بھی ذکر پایا (المفلس یأتی یوم القیامة بصلاة وصدقة وصیام ویأتی وقد شتم هذا الخ) تو اس میں ہے کہ حساب لیتے لیتے آخر کار اس کی تمام نیکیاں دوسروں کو دے دی جائیں گی اور وہ خالی ہاتھ نامراد وخاسر آگ میں ڈال دیا جائے گا۔

آخری مفہوم ومعنی یہ ذکر کیا گیا ہے کہ چونکہ روزہ بقیہ اعمال کی طرح ظاہر نہیں ہے لہذا حفظہ یعنی کرام کاتبین اسے نہیں لکھتے تو اس وجہ سے اس کی اضافت اللہ عزوجل نے اپنی طرف کی ہے کہ بقیہ کا ان کے ثواب سمیت اندراج یہ فرشتے کر لیتے ہیں، مگر ابن حجر لکھتے ہیں کہ اس کے رد کے لئے یہی حدیث ہی کافی ہے۔ کہ کرام کاتبین ان نیکیوں کو بھی لکھتے ہیں اور ان کا اندراج کرتے ہیں۔ جن کے کرنے کا ابن آدم ارادہ کرتا ہے۔ پھر کرتا نہیں، لہذا یہ کہنا کہ چونکہ روزہ ظاہر نہیں لہذا اسے نوٹ نہیں کیا جاتا، مردود ہے۔ کہتے ہیں کہ ان مفاہیم پر میں مطلع ہوسکا ہوں مجھے بتلایا گیا کہ طالقانی نے (حظائر القدس) میں اس سے بھی زیادہ توجیہات ذکر کی ہیں مگر میں اس کا مطالعہ نہ کرسکا۔ اس امر پر اتفاق ہے کہ وہ روزہ یہاں مراد ہے کہ جس کے عامل نے اپنے روزے کو معاصی سے محفوظ رکھا قولاً بھی اور فعلاً بھی، ابن عربی نے بعض زہاد سے نقل کیا ہے کہ یہ مذکور اجر خواص کے روزوں کے ساتھ خاص ہے، کہتے ہیں کہ روزہ چار اقسام کا ہے، عوام کا روزہ جو اکل وشرب اور جماع سے امتناع سے عبارت ہے۔ خواص العوام کا روزہ جو ان سے پرہیز کے ساتھ ساتھ قولی وفعلی محرمات سے اجتناب بھی ہے۔ پھر خواص کا روزہ ہے جو غیر ذکر اللہ اور غیر اللہ کی عبادت سے روزہ ہے۔ اس کے بعد خواص الخواص کا روزہ ہے۔ جو غیر اللہ سے روزہ ہے۔ تو ان لوگوں کے لئے قیامت تک افطار نہیں، یہ مقامِ عالی ہے۔ مگر ابن حجر کہتے ہیں اس مذکور ثواب کو اس آخری قسم کے لئے ہی قرار دینا محلِ نظر ہے۔ کہتے ہیں میری نظر میں اقرب الا جو یہ پہلا اور دوسرا پھر آٹھواں اور نواں قریب تر ہے۔

بیضاوی اس روایت پر بات کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ حسنات کی جزاء دس گنا سے لے کر سات سوگنا پھر الی ماشاء اللہ ہے۔ روزوں کا ثواب اس سے مستثنی کیا گیا ہے۔ کہ اس کی تقدیر واحصاء سوائے اللہ کے کسی کو معلوم نہیں اس لئے وہی اس کی جزاء کا متولی ہے۔ کسی اور کے حوالے یہ کام نہیں کیا، کہتے ہیں روزے کی اس مزیت کے ساتھ اختصاص کی وجہ، دو سبب ہیں۔ ایک یہ کہ تمام عبادات پر لوگ مطلع ہوسکتے ہیں اور روزہ عبد اور خالق کے درمیان ایک راز ہے۔ وہ خالصۃً اسی کے لئے رکھتا ہے۔ اور اس کی رضا کا طالب ہے۔ اسی طرف (فإنه لی) اشارہ کرتا ہے۔ دوسرا سبب یہ کہ تمام اعمال کے بجالانے میں صرف مال ہے یا استعمال بدن جبکہ روزہ رکھنے میں کسرِ

نفس، بدن کا نقصان، بھوک و پیاس کی سختی برداشت کرنا اور ترکِ شہوات ہے اسی طرف یہ جملہ اشارہ کرتا ہے۔ (ویدع شہوته الخ)۔ (والحسنة بعشر أمثالها) یہاں اختصار ہے۔ مؤطا میں بتمامہ ہے، ابونعیم نے بھی المستخرج میں قعنبی شیخ بخاری کے حوالے سے پورا سیاق نقل کیا ہے۔ یعنی (إلى سبعمائة ضعف الخ) اس پر چھ ابواب بعد بحث ہوگی۔

علامہ انور (الصیام لی وأنا أجزی به) کے متعلق اظہارِ خیال کرتے ہیں۔ کہ اس کی مبسوط تحقیق تو ذکر کی جا چکی ہے، حاصل یہ ہے کہ اس حدیث کے متعدد سیاقات ہیں یہ جملہ ان تمام میں محلِ استثناء میں واقع ہے تو ضروری ہے کہ مابعد کا حال بھی مدنظر رکھا جائے، میری نظر میں تمام قطعات صحیح ہیں، روایت بالمعنی کی قبیل میں سے نہیں بلکہ (باب حفظ مالم یحفظه الآخر) میں سے ہیں (یعنی ہر راوی نے وہ بیان کیا جو اسے یاد رہا، سبھی عبارات آنجناب نے کہی ہیں)۔ روزے کی وجہِ اختصاص اسی حدیث میں مذکور ہے کہ۔ (یدع طعامه الخ)۔ جو صرف روزے میں متحقق الذات ہیں اگرچہ وقتی طور پر نماز میں بھی ہیں مگر وہ ان کے فوات کا موجب نہیں بنتی کہ نماز ادا کر کے اکل و شرب اور جماع کر سکتا ہے۔ بخلاف روزے کے کہ دن میں سے کلیۃً حرمان ہے۔ اس حدیث کو ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

باب الصَّومُ كَفَّارَةٌ (روزہ کفارہ ہے)

ابوذر کے نسخہ میں باب مضاف ہے، بقیہ میں منون ہے۔ یعنی روزہ گناہوں کا کفارہ بنتا ہے۔ شرح القطب میں اس کی تشریح میں ہے کہ (أی باب تکفیر الصوم الذنوب)۔ کتاب الصلاۃ میں ایک باب (الصلاة کفارة) بھی مستملی کے نسخہ میں (باب تکفیر الصلاة) کے الفاظ سے ہے، وہاں یہی حدیثِ باب ابووائل سے ہی دوسرے طریق کے ساتھ نقل کی تھی۔ کچھ بحث تو وہاں ذکر ہوئی بقیہ مفصل کلام (علامات النبوة) میں بیان ہوگی۔ ترجمہ کو مطلق رکھا ہے۔ مگر حدیث میں (فتنة الرجل) کی قید بھی ہے۔ سابقہ باب کی حدیث میں تھا کہ تمام اعمال کفارہ ہیں سوائے روزے کے، تو یہ حدیث اس کا معارض نہیں ہے کیونکہ یہ محمول ہے۔ شیء مخصوص کے کفارہ پر اور جہاں نفی ہے وہ کسی دوسری شیء کے کفارہ کی ہے۔ مصنف نے ایک اور مقام پر یہی حدیث نقل کر کے یہ ترجمہ قائم کیا ہے۔ (باب الصدقة تکفر الخطیئه)۔ گویا ہر خطیئہ کی تکفیر پر محمول کیا ہے۔ مطلقاً تکفیر کی تائید مسلم کی ابوہریرہ سے مرفوع روایت میں ملتی ہے۔ جس میں ہے کہ پانچوں نمازیں اور (رمضان إلی رمضان) درمیان کے تمام گناہوں کی مکفرات ہیں بشرطہ کہ کبائر سے اجتناب کیا ہو۔ اس بارے (الصلاۃ) میں بحث ذکر کی گئی، ابن حبان میں ابن سعید کی مرفوع حدیث میں ہے (من صام رمضان وعرف حدوده کفّر ماقبله) مسلم کی حدیثِ ابی قتادہ میں ہے کہ یومِ عرفہ کا روزہ دو برس اور عاشوراء کا روزہ ایک برس کے گناہوں کا کفارہ ہے تو اس پر (کل العمل کفارة إلا الصیام) کا مطلب یہ متعین کیا جا سکتا ہے۔ کہ روزے صرف کفارہ ہی نہیں بلکہ اس کے ساتھ ساتھ مزید اجر و ثواب کا موجب بھی ہیں۔

علامہ انور لکھتے ہیں کہ اس حدیث میں تصریح ہے کہ روزہ بھی کفارہ میں ماخوذ کیا جائے گا۔ مگر بظاہر یہ حقوق العباد ہیں، شاید حقوق اللہ میں اس سے اخذ نہ کیا جائے۔ ابن حجر نے سابقہ باب کی بحث میں اس کی بابت بھی کچھ بحث کی تھی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ احمد کی (حماد بن سلمة عن محمد بن زیاد عن أبی هریرة) سے روایت میں ہے۔ (کل العمل کفارة إلا الصوم،

الصوم لی وأنا أجزی به) مسند ابی دواؤد طیالسی میں بھی بحوالہ (شعبة عن محمد بن زیاد) اسی طرح ہے۔اس کے لفظ ہیں (قال ربکم تبارك و تعالی کل العمل کفارة إلاالصوم) قاسم بن اصبغ نے دوسری سند کے ساتھ شعبہ سے یہ الفاظ نقل کئے ہیں (کل مایعمله ابن آدم کفارة له إلا الصوم) امام بخاری نے بھی التوحید میں (آدم عن شعبة) سے نقل کیا کہ (عن ربکم قال لکل عمل کفارة والصوم لی وأنا أجزی به)۔تو یہاں استثناء محذوف کیا، اسی طرح احمد نے بھی (غندر عن شعبة) سے یہی روایت کیا مگر کہا (کل العمل کفارة) تو یہ آدم کی روایت کے مخالف ہے کیونکہ اس کا معنی یہ ہوا کہ معاصی میں سے ہر عمل کا طاعات میں سے کفارہ ہے۔ جبکہ غندر کی روایت کا معنی یہ بنتا ہے کہ۔ طاعات کا ہر عمل معاصی کا کفارہ ہے۔ اسماعیلی نے بیان کیا ہے کہ۔اس ضمن میں شعبہ پر اختلاف رواۃ ہے۔انہوں نے غندر کے طریق سے استثناء کے ذکر کے ساتھ روایت نقل کی ہے مگر غندر پر بھی اختلاف ہے۔رواۃ ہے (کہ کسی نے استثناء ذکر کیا اور کسی نے نہیں کیا)۔تو استثنائے مذکور ابن عیینہ کی مذکور رائے کا مؤید ہے۔لیکن اگر وہ صحیح سند بھی ہے تو حدیثِ حذیفہ (فتنة الرجل فی أهله وماله و ولده یکفر ها الصلاة والصیام والصدقة) اس کی معارض ہے شاید اسی وجہ سے بخاری نے ترجمہ ہذا قائم کیا ہے۔اور یہی حدیثِ حذیفہ لائے ہیں، تطبیق کی ایک صورت ذکر کردی گئی ہے۔

حدثنا علی بن عبدالله حدثنا سفیان حدثنا جامع عن أبی وائل عن حذیفة قال قال عمر رضی الله عنه مَن یَحفَظُ حدیثاً عن النبی ﷺ فی الفِتنةِ ؟ قال حذیفةُ أنا سمعتُه یقول فِتنةُ الرجلِ فی أهلِه ومالِه وجارِه تُکَفِّرُها الصلاةُ والصیامُ والصَّدَقةُ قال لَیس أسألُ عن ذِهِ إنّما أسألُ عن التی تَمُوجُ کما یَموجُ البحرُ قال وإنَّ دونَ ذٰلك باباً مُغلَقاً قال فیُفتَحُ أو یَکسَرُ؟ قال یُکسَرُ قال ذاك أجدَرُ أن لا یُغلَقَ إلیٰ یومِ القیامةِ فقُلنا لِمَسروق سَلهُ أکانَ عمرُ یَعلَمُ مَنِ البابُ ؟ فسألَه فقال نَعم کما یَعلَمُ أنَّ دُونَ غدٍ اللیلةَ۔ (الزکاۃ میں گزر چکی ہے)

جامع سے مراد ابن راشد کوفی ہیں۔اس کے کچھ مباحث کتاب الصلاۃ میں ذکر ہو چکے ہیں بقیہ الفتن میں ذکر ہوں گے۔

باب الرَّیَّانُ لِلصَّائِمِینَ (روزہ داروں کیلئے بابِ ریان)

باب تنوین کے ساتھ ہے۔ ریان بروزن فعلان (ریٌّ) میں سے اسمِ علم ہے جنت کے ایک دروازے کا جہاں سے صرف روزہ دار گذریں گے۔اسی مناسبت سے اس کا یہ نام رکھا گیا، قرطبی کہتے ہیں ریّ کے (یعنی سیرابی) کے ذکر سے (شبع) کے ذکر سے استغناء کیا ہے کیونکہ ری، شبع کو مستلزم ہے۔ابن حجر کہتے ہیں شاید اس وجہ سے بھی کہ بھوک کی نسبت پیاس زیادہ دشوار و اشق ہے۔ علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ جنت میں اعمال کے اعتبار سے ابواب ہیں جو کوئی دنیا میں عمل کرتے ہے وہ اسی عمل کے باب سے داخل ہوگا۔مرادِ حدیث اس عمل کی قدر بیان کرنا ہے۔جس کے ذریعہ جنت کا داخلہ ممکن ہو سکے گا تو شارع نے یہ تعیین کی ہے کہ

جو شخص دو مرتبہ اسی جنس کا فعل بجالائے تو یہ اس میں دخول کے لئے صالح ہے یعنی یہ میزانِ دخول ہے۔اسی لئے انفاقِ زوجین کی بات کی، توجیہہ آگے آرہی ہے۔ (یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ریان نامی باب میں روزہ داروں کے داخلہ کے بطور خاص ذکر سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ غیر روزے دار دوسرے ابواب کے ذریعہ جنت میں داخل ہوں گے۔تو اگر یہ فرضی روزے ہیں تو ان کا تارک تو جنت میں داخلہ کا مستحق ہی نہیں پھر بابِ ریان کے صائمین کے ساتھ اختصاص کا کیا مفہوم؟اس کی توجیہہ یہ ہوسکتی ہے کہ اس سے مراد وہ مسلمان جو روزے کے ساتھ خصوصی شغف رکھتے ہیں اور اکثر روزے سے ہی ہوتے ہیں،طبیعت کے لحاظ سے کسی کو تلاوتِ قرآن کے ساتھ خصوصی لگاؤ ہوسکتا ہے۔کسی کو کثرتِ نوافل کے ساتھ،حضرت عثمان کے بارہ میں ذکر ہوا کہ تلاوت کے ساتھ خاص شغف تھا حتی کہ اکثر، رات کو ایک ہی رکعت میں پورا قرآن پڑھ لیتے تھے تو اس بابِ ریان میں گذر کر داخلہ جنت ان اہل ایمان کے نصیب میں ہوگا جو نفلی روزوں کے ساتھ خصوصی لگاؤ رکھتے تھے گویا روزہ رکھنا جن کی طبعیتِ ثانیہ بن چکا تھا اگلی روایت میں اسی طرف اشارہ کیا ہے)۔

حدثنا خالد بن مخلد حدثنا سليما ن بن بلال قال حدثني أبو حازم عن سهل رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال إنَّ في الجنةِ باباً يقال لَه الرَّيَّانُ يَدخُلُ مِنه الصائمون يوم القيامة لا يَدخُلُ مِنه أحدٌ غيرُهم يُقال أينَ الصَّائمونَ؟ فيَقُومون لا يدخل منه أحد غيرُهم فإذا دَخلُوا أغلِقَ فلَمْ يَدخُلْ مِنه أحدٌ

سہلؓ روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا جنت میں ایک دروازہ ہے جسے ''ریان'' کہتے ہیں اس دروازہ سے قیامت کے دن روزہ دار داخل ہوں گے ان کے سوا کوئی داخل نہ ہوگا۔کہا جائے گا روزہ دار کہاں ہیں؟ پس وہ اٹھ کھڑے ہوں گے ان کے سوا کوئی اس دروازہ سے داخل نہ ہوگا پھر جس وقت وہ داخل ہو جائیں گے تو دروازہ بند کرلیا جائے گا۔

ابو حازم سے مراد ابن دینار اور سہل سے مراد ابن سعد ساعدی ہیں۔ (إن في الجنة بابا)۔ یقول الزین (للجنة) نہیں کہا کہ (في الجنة) نعیم وراحت کے تذکرہ میں تشوق کے اعتبار سے ابلغ ہے، مگر ابن حجر لکھتے ہیں کہ دوسری سند سے اسی حدیث میں (إن للجنة ثمانية الخ) کی عبارت ہے۔اسے جوزقی نے (بطريق أبي غسان عن أبي حازم) نقل کیا ہے۔ بخاری نے یہی سند بدء الخلق میں یہ روایت نقل کرتے ہوئے ذکر کی ہے مگر (في الجنة ثمانية الخ) کہا ہے۔ (بظاہر دونوں ترکیبوں میں معنوی اعتبار سے فرق ہے۔في الجنة۔کا مطلب یہ بنتا ہے کہ یہ دروازے داخلہ کے نہیں بلکہ جنت کے داخلہ کے بعد مختلف درجات کے ہیں اب اس امر کی شارحین نے تحقیق نہیں کی کہ آنجناب کی استعمال کردہ ترکیب کون سی ہے مگر اگلی روایت سے مترشح ہے کہ یہ داخلہ کے دروازے ہیں۔) (فإذا دخلو الخ) غیر کے دخول کی مکرر نفی تاکیداً کی ہے، (فلم يد خل أغلق) پر معطوف ہے مسلم کی روایت میں ہے۔ (فإذا دخل آخرهم أغلق) کئی ایک نسخوں میں (فإذا دخل أولهم الخ) ہے بقول عیاض یہ وہم ہے (آخرهم) ہی صواب ہے۔ اسے مسلم نے بھی (الحج) میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا ابراهيم بن المنذر قال حدثني معن قال حدثني مالك عن ابن شهاب عن حميد بن عبدالرحمن عن أبي هريرة رضي الله عنه أنَّ رسولَ الله ﷺ قال مَن أنفقَ زوجَينِ في سبيل الله نُودِيَ مِن أبوابِ الجنة يا عبدَالله هذا خيرٌ فمَن كان مِن

أهلِ الصلاةِ دُعِيَ مِن بابِ الصلاةِ ومَن كان مِن أهلِ الجهاد دُعيَ مِن باب الجهادِ ومَن كان مِن أهلِ الصيام دُعيَ مِن باب الرَّيَّانِ ومَن كان مِن أهلِ الصَّدَقةِ دُعِيَ مِن بابِ الصَّدَقةِ فقال أبوبكر رضى الله عنه بأبي أنت وأمّي يارسولَ الله ماعَليٰ مَن دُعِيَ مِن تلك الأبوابِ مِن ضَرُورةٍ فهَلْ يُدعىٰ أحدٌ مِن تلك الأبوابِ كُلِّها؟ قال نعم وأرجو أن تكونَ مِنهم

ابُو ہریرۃؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص اللہ کی راہ میں دو جوڑے (کوئی سی بھی دو چیزیں) تقسیم کرے وہ جنت کے دروازوں سے بلایا جائے گا (فرشتے کہیں گے کہ) اے اللہ کے بندے! یہ دروازہ اچھا ہے (اس میں سے آ جا) پھر جو کوئی نماز قائم کرنے والوں میں سے ہوگا تو وہ نماز کے دروازے سے پکارا جائیگا اور جو کوئی جہاد کرنے والوں میں سے ہوگا تو وہ جہاد کے دروازے سے پکارا جائیگا اور جو کوئی روزہ داروں میں سے ہوگا تو وہ ''باب الریان'' سے پکارا جائے گا اور جو کوئی صدقہ دینے والوں میں سے ہوگا وہ صدقہ کے دروازے سے پکارا جائے گا تو ابُو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے عرض کی یا رسول اللہ میرے ماں باپ آپ پر فدا ہوں جو شخص ان تمام دروازوں سے پکارا جائے تو اس کو پھر کوئی حاجت ہی نہ رہے گی تو کیا کوئی شخص ان تمام دروازوں سے بھی پکارا جائے گا؟ تو آپ نے فرمایا ہاں میں امید رکھتا ہوں کہ تم انہیں میں سے ہوگے۔

حمید بن عبدالرحمٰن ابن عوف مراد ہیں، آگے ایک روایت میں اس کی صراحت ہے۔ (عن أبي هريرة) ابن عبدالبر لکھتے ہیں مالک سے سوائے یحیٰ بن بکیر اور عبداللہ بن سلام کے تمام رواۃ نے اسے موصول ہی روایت کیا ہے ان دونوں نے مرسلاً نقل کیا ہے۔ قعنبی کے نسخہ میں یہ موجود ہی نہیں۔ ابن حجر لکھتے ہیں دار قطنی نے (الموطآت) میں اسے یحیٰ بن بکر کے حوالے سے موصول ذکر کیا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یحیٰ پر اس ضمن میں ناقلین کا اختلاف ہے علاوہ ازیں قعنبی سے بھی اسے نقل کیا ہے۔ گویا انہوں نے خارج موطا اس کی روایت کی ہے۔

(من أنفق زوجين الخ) اسماعیل قاضی نے ابو مصعب عن مالک سے (من ماله) کا اضافہ بھی نقل کیا ہے۔ (في سبيل الله) سے مراد میں اختلاف ہے کہا گیا ہے کہ اس سے مراد جہاد ہے۔ بعض نے اس سے اعم مراد لیا ہے۔ زوجین سے مراد مال کی اصناف میں سے کسی صنف کی دو چیزوں کا انفاق، آگے اس کی وضاحت آئیگی۔ (هذا خير) یہاں خیر افعل تفضیل نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ۔ (خير من الخيرات)۔ (یعنی بھلائی کے کاموں میں سے یہ بھی ایک کام ہے۔ خیر اور شر اصلاً افعل تفضیل ہیں دونوں کا ھمزہ کثرتِ استعمال کے سبب ساقط ہے، اصل میں تھا أخیر اور أشر)۔

علامہ انور اس کی تشریح میں لکھتے ہیں کہ عادت اور عبادت میں فرق بیان کرنا مقصود ہے کہ اگر کسی چیز کا ایک مرتبہ انفاق کیا تو یہ اس امر پر دال نہ ہوگا کہ اسے انفاق کی عادت ہے۔ مگر جب دوبارہ بھی کیا تو علم ہوگا کہ انفاق اس کی عادت ہے۔ تو اس کا اعتبار کیا گیا۔ اور اسے عبادت شمار کیا گیا ہے۔ پھر اگرچہ دو مرتبہ انفاق بھی اصلاً دال علی العادت نہیں ہوتا مگر رحمت کا بے پایاں مظاہرہ کرتے ہوئے اسے کافی سمجھا گیا بہر حال اگر بندے کا کوئی عمل متکرر (بار بار) ہوتا ہو تو وہی اس کا اعتیاد قرار دیا جاتا ہے۔ تو ایسے اعمال ہی سے اجرِ تام ملتا ہے۔ اسی وجہ سے دخولِ جنت کا میزان بنایا گیا۔ (فهل يدعى أحد الخ) جناب ابو بکر کے اس سوال کی بابت لکھتے ہیں۔ کہ کسی خاص عمل میں کوئی خصوصیت ظاہرہ کا ہونا آجکل بھی کثیر ہے مگر جو جامع خصائص (یعنی عبادت کی تمام انواع میں پیش قدمی کرنے والا)

اور ہر میدان کا مبارز ہوتا ہے۔تو اس قسم کے افراد کم ہیں تو حضرت صدیق اکبر کی مراد یہی تھی واللہ أعلم۔

(ومن کان من أهل الخ) مسند احمد کی (محمد بن عمرو عن الزهری) کی روایت میں ہے کہ (لکل أهل عملٍ بابٌ یُدعَون منه بذلك العمل الخ) اس حدیث پر مفصل و مستوفی بحث فضائلِ ابی بکر کے باب میں ہوگی۔اسے ترمذی نے (المناقب) جبکہ نسائی نے بھی (المناقب، الصوم الزکاۃ اور الجهاد میں ذکر کیا ہے۔

باب هَلْ يُقالُ رَمَضانُ أو شَهرُ رمضانَ؟ (کیا صرف رمضان کہا جا سکتا ہے؟)

ومَن رأىٰ كُلَّه واسعاً. وقال النبيُّ ﷺ مَن صَامَ رَمضانَ وقال لا تُقَدِّمُوا رمضانَ .

سرخی اور مستملی کے نسخوں میں (هل یقول الخ) ہے یعنی کیا صرف رمضان کہنا جائز ہے؟ (کہ قرآن میں شہرِ رمضان ہے)۔

(ومن رأی کله الخ) یعنی اضافت اور بغیر اضافت، دونوں طرح کہنا جائز سمجھتا ہے۔ بخاری کا اشارہ ایک ضعیف حدیث کی طرف ہے۔ جسے ابو معشر نجیح مدنی نے (سعید المقبری عن أبی هریرة) سے مرفوعا ذکر کی ہے۔ کہ رمضان نہ کہا کرو رمضان اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے ہے۔لہٰذا شہر رمضان کہو۔اسے ابن عدی نے الکامل میں ذکر کے ابو معشر کی وجہ سے ضعیف کہا ہے۔ بیہقی کہتے ہیں۔مجاہد اور حسن سے بھی یہی مروی ہے۔ مگر وہ دونوں طریق بھی ضعیف ہیں لکھتے ہیں کہ بخاری نے صرف رمضان کہہ لینے کا جواز متعدد احادیث کی بناء پر ثابت کیا ہے۔نسائی نے بھی اس ضمن میں یہ ترجمہ باندھا ہے۔ (باب الرخصة فی أن یقال لشهر رمضان رمضان)۔ بہر حال یہ احتمال بھی موجود ہے کہ جن احادیث میں صرف (رمضان) ہے۔ان میں (شہر) کے لفظ کا حذف تصرف رواۃ سے ہو۔ ممکن ہے اسی وجہ سے امام بخاری نے جزم بالحکم نہیں کیا، اصحابِ مالک سے اس کی کراہت منقول ہے، کثیر شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر کوئی قرینہ ایسا موجود ہے کہ ماہ رمضان ہی کی طرف ذہن جائے، تب مکروہ نہیں، جمہور جواز قرار دیتے ہیں، وجہ تسمیہ کی بابت کہا گیا ہے کہ اس میں (ترمض الذنوب) گناہ جلائے جاتے ہیں کیونکہ رمضاء شدت حر کو کہتے ہیں۔ یہ بھی کہا گیا کہ روزے جب فرض ہوئے تو سخت گرمی کا مہینہ تھا اس وجہ سے (رمضان) نام پڑ گیا (لیکن یہ توجیہ تب قابل اعتبار ہوگی اگر تحقیق سے ثابت ہو کہ قبل ازیں اس کا کوئی اور نام تھا۔

علامہ انور لکھتے ہیں کہ میری نظر میں مصنف نے یہ مسئلہ لغت پر چھوڑ دیا ہے۔ اور اہل لغت میں سے ابن حاجب لکھتے ہیں کہ جن مہینوں کے اسماء کا پہلا حرف راء ہے ان کے سوا کسی اور مہینہ کے نام سے پہلے (شہر) کا لفظ ذکر نہیں کیا جاتا مثلاً رمضان اور دونوں ربیع، وہ کہتے ہیں۔ (لا تضف لفظ شهر بشهر إلا الذی فی أوله راء)۔ (مگر اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ راء والے ناموں کے ساتھ۔شہر کا لفظ استعمال کرنا لازمی ہے)۔

(وقال النبی ﷺ الخ) ترجمہ میں دو حدیثوں کی طرف اشارہ کیا ہے، پہلی حدیث اگلے باب میں بتمامہ موصول ہے جبکہ دوسری اس کے بعد موصول ہے۔ مسلم نے بھی اس کی تخریج کی ہے۔

حدثنا قتيبة حدثنا اسماعيل بن جعفر عن أبي سهيل عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله عنه أنَّ رسولَ الله ﷺ قال إذا جاءَ رمضانُ فُتِحَتْ أبوابُ الجَنَّةِ

ابُو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جب رمضان آتا ہے تو جنت کے دروازے کھل جاتے ہیں۔

ابو سہیل سے مراد نافع بن مالک بن ابی عامر اصبحی، امام مالک کے چچا ہیں، مالک تابعی کبیر ہیں، حضرت عمر کا زمانہ پایا۔ (إذا جاء رمضان) یہاں بالاختصار ہے، مسلم نے اسی سند کے ساتھ مطولا زھری کی دوسری روایتِ باب کے مانند نقل کیا ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بخاری نے ایک ہی متن دو سند کے ساتھ نقل کیا ہے۔ اور موضعِ مغایرت ملحوظ رکھا ہے۔ جو پہلی روایت میں (أبواب الجنة) ہے۔ جبکہ دوسری روایت میں اس کی بجائے (أبواب السماء) ہے۔ اس حدیث کے شیخ مؤلف کے سوا تمام راوی مدنی ہیں، اسے مسلم اور نسائی نے (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

حدثني يحى بن بكير قال : حدثني الليث عن عقيل عن ابن شهاب قال أخبرني ابن أبي أنس مولَى التَّيمِيّينَ أنَّ أباه حدثه أنه سمعَ أبا هريرة رضى الله عنه يقول قال رسول الله ﷺ إذا دَخلَ شهرُ رمضانَ فُتحتْ أبوابُ السَّماءِ وغُلِّقتْ أبوابُ جَهنمَ وسُلْسِلَتِ الشَّياطينُ

ابُو ہریرہؓ کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جب رمضان آتا ہے تو آسمان کے دروازے کھل جاتے ہیں اور دوزخ کے دروازے بند کر دئے جاتے ہیں اور شیاطین مضبوط ترین زنجیروں سے جکڑ دیئے جاتے ہیں۔

(حدثني ابن أبي أنس) یہ ابو سہیل نافع ہیں ان کے والد مالک کی کنیت ابوانس تھی، یہ زہری کے صغار شیوخ میں سے ہیں، ان کے تلامذہ نے بھی انہیں پایا اور وہ عمر میں ان میں سے بعض مثلا اسماعیل بن جعفر (پہلی روایت میں ان سے راوی) سے چھوٹے تھے، وفات بھی زہری کے بعد ہوئی۔ تو اس لحاظ سے یہ روایت الأ قران ہے۔ نسائی کی روایت میں ابن ابی انس سے مراد ابو سہیل کا ہونا مصرح ہے۔ انہوں نے ابن شہاب سے (أخبرني أبو سهيل عن أبيه)۔ کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے۔ علاوہ ازیں (صالح عن ابن شهاب) کے طریق سے (أخبرني نافع بن أبي أنس) کہا ہے۔ معمر نے زہری سے اسی حدیث کو مرسلا روایت کیا ہے۔ اور ابو ہریرہ اور ان کے درمیانی واسطے حذف کر دیئے۔ محمد بن اسحاق نے زہری سے (عن أويس بن أبي أويس عديل بني تميم عن أنس) کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے جو بقول نسائی خطا ہے۔ (مولى التميميين) یعنی مولی بنی تمیم، مراد ان میں سے آل طلحہ بن عبید اللہ ہیں، طلحہ عشرہ مبشرہ میں سے ہیں، ابو عامر والدِ مالک نے مکہ میں اقامت اختیار کر لی تھی اور عثمان بن عبید اللہ کے حلیف بن گئے تھے۔ جو حضرت طلحہ کے بھائی تھے اسی وجہ سے ان کی طرف نسبت سے مشہور ہو گئے تھے، امام مالک کہا کرتے تھے کہ ہم آل تمیم کے موالی نہیں بلکہ خالص عرب ہیں اصبح میں سے میرے دادا ان کے حلیف بنے تھے۔) عام طور پر عجم عربوں کے ساتھ اقامت پذیر ہونے کے لئے سہولت کی خاطر کسی عرب قبیلہ کے حلیف بن جاتے تھے۔ اور ان کے مولی کہلائے جاتے تھے۔

(وسُلسلت الشياطين) حلیمی کہتے ہیں ممکن ہے۔ ان شیاطین سے مراد وہ ہوں۔ جنہیں قرآن نے (يسترقون السمع) کا خطاب دیا گیا ہے۔ اور ان کا یہ تسلسل (زنجیروں میں جکڑا جانا) رمضان کی راتوں میں ہو نہ کہ دن کے وقت چونکہ زمانہ نزولِ قرآن کے وقت انہیں استراقِ سمع (قبل ازیں وہ آسمانوں کے قریب جا کر فرشتوں کی باتیں چپکے سے سن لینے تھے جسے استراق سمع کہا گیا)۔ سے منع کر دیا گیا تھا تو رمضان میں مزید حفاظت کی خاطر انہیں زنجیروں سے جکڑ دیا جاتا ہو، یہ مفہوم بھی ہو سکتا ہے۔ کہ رمضان

میں اہل ایمان کو ورغلانے کی ان کی صلاحیت بوجہ نیکی اور روزوں کے کمزور پڑ جاتی ہو، جسے تسلسل کے ساتھ تعبیر کیا گیا۔ بعض علماء نے کہا ہے۔ کہ سارے شیاطین مراد نہیں بلکہ جنہیں (مردۃ الجن) کہا جاتا ہے۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ ترمذی کے ہاں یہی مراد ہیں، سب کا جکڑا جانا لازمی نہیں پھر معاصی کے وقوع وصدور کا صرف شیاطین پر انحصار نہیں بلکہ آدمی کا نفس اس کا سب سے بڑا دشمن ہے۔ (نفسِ اُمارۃ) مگر اس میں شبہ نہیں کہ طاعات کی کثرت اور معاصی کی قلت اس شہر مبارک میں امرِ مشاہد ہے۔ حضرت عثمان رمضان میں ایک اضافی وظیفہ (یعنی بونس) دیتے تھے جیسا کہ طحاوی میں ہے۔

ابن حجر لکھتے ہیں ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں (المردۃ) کے لفظ پر ہی ترجمہ قائم کیا ہے۔ اور اس کے تحت ترمذی، نسائی، ابن ماجہ اور حاکم کی روایت کردہ حدیث جو (من طريق الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة) ہے۔ نقل کی ہے جس کے الفاظ ہیں (إذا كان أول ليلة من شهر رمضان صُفِّدت الشياطين و مَردةُ الجنِ)۔ نسائی کی (أبو قلابة عن أبي هريرة) سے روایت میں (وتُغَلُّ فيه مردة الشاطين) کا جملہ ہے۔ صفدت بمعنی (سلسلت) ہے۔ ابوابِ جنت کے کھول دیئے جانے کا بھی ذکر ہے، عیاض اس کی بابت لکھتے ہیں یہ اپنے ظاہر پر ہے۔ اور اس کی حقیقت یہ ہے کہ یہ فرشتوں کے لئے اس عظیم مہینہ کی آمد اور اس کی حرمت کی علامت ہے اور شیاطین کو اہلِ ایمان کے اذی سے روک دیئے جانے کا اشارہ ہے۔ یہی احتمال ہے کہ کثرتِ ثواب وعفو کا اشارہ ہو چونکہ شیاطین کے اِغواء و اِضلال کی صلاحیت کم ہو جاتی ہے اسے ان کی تصفید و اغلال سے تعبیر کیا گیا اس کی تائید ایک روایت کے الفاظ (وفتحت أبواب الرحمة) سے بھی ہوتی ہے۔ یہ بھی محتمل ہے۔ کہ ابواب جنت کے کھول دیئے جانے سے مراد اللہ تعالیٰ کی طرف سے لوگوں کو نیکی کرنے کی توفیق اور اس کے مواقع مہیا کرنا ہو جو دخولِ جنت کے اسباب میں سے ہے۔ اور اسی طرح ابوب جہنم بند کر دیئے جانے سے مراد گناہوں کی طرف سے ان کا صَرفِ توجہ ہو جو دوزخ میں لے جانے کے اسباب ہیں۔ الزین کے بقول پہلی توجیہ ہی اوجہ (اقوی) ہے۔ اور کوئی ضرورت نہیں کہ الفاظ کو ان کے ظاہری معانی سے پھیرا جائے، جن روایات میں (أبواب الرحمة یا أبواب اسماء) ہے۔ وہ تصرفِ رواۃ ہے۔ تو ربشی شارع المصابیح نے دوسرے احتمال پر جزم کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ۔ آسمان کے دروازے کھول دیئے جانا نزولِ رحمت۔ اور اعمالِ صالحہ کی قبولیت کا کنایہ ہے۔ اسی طرح ابوابِ جہنم کا غلق۔ روزہ داروں کے گناہوں کی آلائشوں سے تنزّہ واجتناب کا یہ ہے۔

قرطبی نے عبارتِ مذکورہ کو اس کے ظاہر پر ہی محمول کیا ہے پھر اس اعتراض کہ اگر حقیقۃً رمضان میں شیطانوں کو جکڑ دیا جاتا ہے۔ تو رمضان میں گناہ اور جرائم کیوں سرزد ہوتے ہیں؟ کا جواب دیا ہے کہ مراد یہ ہے کہ روزہ داروں سے گناہوں کا صدور بہت کم ہو جاتا ہے۔ یا یہ کہ بعض شیاطین مثلاً المردۃ ہی جکڑے جاتے ہیں، سب نہیں بہر حال تقلیلِ شرور ثابت ہے۔ جسے رمضان میں واضح طور سے محسوس کیا جا سکتا ہے۔ سب شیاطین کو جکڑ دیئے جانے کا مطلب یہ نہیں کہ کوئی معصیت ہی واقع نہ ہو، شیاطین کے سوا بھی گناہوں کے اسباب ہیں مثلاً نفوسِ خبیثہ، عاداتِ قبیحہ اور انسی شیطان۔ بعض علماء یہ بھی کہتے ہیں کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اب مکلّف کے لئے گناہ کے ارتکاب کا کوئی عذر باقی نہیں گویا اس سے یہ کہا جا رہا ہے کہ اب شیاطین بھی جکڑے جا چکے ہیں۔ لہٰذا ترکِ طاعت اور فعلِ معصیت پر ان کا سہارا نہ لیا جائے۔

حدثنا يحى بن بكير قال ؛ حدثني الليث عن عقيل عن ابن شهاب قال أخبرني

سالم أنَّ ابنَ عمرَ رضي الله عنهما قال سمعتُ رسولَ الله ﷺ إذا رَأيتُموه فصُومُوا وإذا رأيتموه فأفطِرُوا فإن غُمَّ عليكم فاقدُروالَه - وقال غيرُ ہ عن الليث حدثني عقيل ويونس لِهلا لِ رمضان

ابن عمرؓ کہتے ہیں میں نے رسولَ اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جب تم (رمضان کا) چاند دیکھوتو روزے رکھنا شروع کردو اور جب تم (عید الفطر کا) چاند دیکھوتو روزہ رکھنا ترک کردو پھر اگر مطلع ابر آلود ہوتو تم اس کیلئے اندازہ کرلو (یعنی 30 دن پورے کرلو)۔

(إذا رأيتموه) یعنی ہلال، پانچ ابواب بعد روایت میں صراحت سے ہے، معلق روایت میں یہ صراحت موجود ہے۔ اس بارے بحث تو آگے ہوگی۔ یہاں محلِ ترجمہ (شہر) کے لفظ کے بغیر رمضان کا استعمال ہے جو معلق روایت میں ہوا۔ (وقال غيره الخ) غیر سے مراد ابو صالح عبداللہ بن صالح کاتبِ لیث ہیں، اسے اسماعیلی نے اسی حوالے سے موصول کیا ہے۔ غیر زہری کی روایت میں بھی یہ مذکور ہے۔ مثلاً عبدالرزاق نے (معمرعن أيوب عن نافع عن ابن عمر) سے یہی نقل کیا ہے۔

باب مَن صامَ رمضانَ إيماناً واحتِساباً ونِيَّةً

(ایمان، احتساب اور حسنِ نیت کے ساتھ رمضان کے روزے رکھنا)

وقالت عائشةُ رضي الله عنها عن النبي ﷺ يُبعَثُون علىٰ نِيَّاتِهم

بقول الزین جواب کو ایجازاً اور حدیثِ باب پر اعتماداً حذف کیا ہے۔ (ونيةً) احتساباً پر معطوف ہے۔ کیونکہ جو تقرب إلى الله کی غرض سے رکھا جائے اس کے وقوع میں نیت شرط ہے (میدانِ سیاست میں بھوک ہڑتال اور مرن بھرت بھی شکلاً روزہ ہی سے مشابہ ہے)۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ اولیٰ یہ ہے کہ اسے منصوب علی الحال قرار دیا جائے بعض نے مفعول لہ، تمیز یا حال ہونے کی بناء پر منصوب کہا ہے بایں طور کہ مصدر اسم فاعل کے معنی میں ہو (أي مؤمنا محتسبا) ایمان سے مراد یہ اعتقاد رکھتے ہوئے کہ روزہ رکھنا فرض ہے۔ اور احتساباً یعنی اللہ تعالیٰ سے ثواب کا طالب ہوتے ہوئے، خطابی نے احتساباً کا معنی (عزيمةً) کیا ہے یعنی اس کے لئے رغبت کا اظہار کرتے ہوئے نہ کہ اسے بوجھل اور پر مشقت اور نہ دن کو لمبا سمجھتے ہوئے۔ (بعض حضرات اس قسم کی باتیں کرتے ہیں کہ شام ہی نہیں ہو رہی، دن ہی نہیں گذر رہا چہرے پر ایسے آثار طاری کر لیتے ہیں گویا سخت مشقت اور جانکنی کے عالم میں ہیں، اس سے بھی ثواب میں کمی ہوتی ہوگی)۔

(وقالت عائشة الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے۔ جسے (البيوع) میں نقل کیا ہے۔ اس میں ایک لشکر کے بغرض جنگ کعبہ کی طرف جانے اور اس اثناء خسف ہو جانے کا ذکر ہے، یہاں وجہِ استدلال نیت کی اہمیت اور عمل میں اس کی تاثیر اجاگر کرنا ہے۔ یعنی ہوسکتا ہے کچھ لوگ اس لشکر میں زبردستی لیجائے جارہے ہوں۔ وہ بھی ساتھ ہی خسف ہوں گے۔ پھر قیامت کے روز ہر ایک کے ساتھ اس کی نیت کے مطابق معاملہ ہوگا۔

حدثنا مسلم بن ابراهيم حدثنا هشام حدثنا يحيى عن أبي سلمة عن أبي هريرة

رضى الله عنه عن النبی ﷺ قال مَن قامَ لیلةَ القدرِ إیماناً وَاحتِساباً غُفِرَلَه ما تَقَدَّمَ مِن ذَنبِهٖ ومَن صَامَ رمضانَ إیمانا واحتسابا غُفِرَلَه مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِهٖ

ابو ہریرہؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جوکوئی شب قدر میں ایمان کے ساتھ اور حصول ثواب کی نیت سے عبادت میں کھڑا ہواس کے تمام پچھلے گناہ بخش دیئے جائیں گے اور جس نے رمضان کے روزے ایمان کے اتھ اور ثواب کی نیت سے رکھے اس کے پچھلے تمام گناہ معاف کردیئے جائیں گے۔

سند میں ہشام دستوائی، یحیی بن ابی کثیر اور ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن بن عوف ہیں۔ (من قام لیلة القدر) اس بارے مستقل باب میں بحث ہوگی۔ (ماتقدم) احمد کی (حماد بن سلمة عن محمد بن عمروعن أبی سلمة) سے روایت میں (وما تأخر) بھی ہے، انہی کی (یزید بن ہارون عن محمد بن عمرو الخ) سے روایت اس کے بغیر ہے۔ یحیی بن سعید عن أبی سلمۃ کی روایت میں بھی یہ اضافہ نہیں، نسائی کی (زھری عن أبی سلمة) سے روایت میں یہ اضافہ موجود ہے۔ جو (قتیبة عن سفیان) کے طریق سے ہے۔ التمہید لابن عبدالبر میں حامد بن یحیی نے سفیان سے ان کی متابعت کی ہے۔ مگر ابن عبدالبر نے اس اضافہ کو مستنکر کہا ہے، بقول ابن حجر (ولیس بمستنکر) کیونکہ قتیبہ نے بھی اسے روایت کیا ہے۔ مزید ہشام بن عمار بھی متابع ہیں، ان کی روایت ان کے فوائد کی بارہویں جلد میں ہے، حسین بن حسن مروزی بھی، ان کی روایت، ان کی کتاب الصیام میں ہے، یوسف بن یعقوب بخاحی بھی، ان کی روایت ابوبکر بن المقری نے اپنی الفوائد میں نقل کی ہے، یہ تمام سفیان سے اس کی روایت کرتے ہیں۔ مگر زہری سے مشہور روایت اس کے بغیر ہے۔ یہ اضافہ احمد کی عبادہ بن صامت سے روایت میں بھی ہے جسے دو طریق سے نقل کیا ہے اور اس کی اسناد حسن ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں میں نے اس حدیث کے طرق کا اپنی کتاب (الخصال المکفرة للذنوب المتقدمة والمتأخرة) میں استیعاب (وتتبع) کیا ہے جس کا محصل یہاں پیش کیا گیا۔

(من ذنبه) یہ اسم جنس ہے مضاف ہے۔ لہٰذا تمام ذنوب مراد ہیں مگر جمہور کے نزدیک یہ مخصوص ہے اسابت کتاب الوضوء میں بحث ہو چکی ہے کرمانی لکھتے ہیں کہ۔ (من) یا تو (غفر) سے متعلق ہے۔ تو اس لحاظ منصوب محل ہے یا ماتقدم کے لئے مبنی ہے جو کہ نائب فاعل ہے، اس اعتبار سے محلاً مرفوع تصور ہوگا۔

باب أجوَدُ ما كانَ النبیُّ ﷺ یَکُونُ فی رَمضانَ

(آپؐ رمضان میں نہایت سخاوت کا مظاہرہ کرتے)

حدثنا موسی بن اسماعیل حدثنا ابراھیم بن سعد أخبرنا ابن شھاب عن عبیدالله بن عبدالله بن عتبة أنَّ ابنَ عباس رضی الله عنهما قال کان النبیﷺ أجوَدَ الناسِ بِالخیرِ وکان أجودَ مایکون فی رمضانَ حِینَ یَلقاهُ جبریلُ وکان جبریلُ علیه السلام یَلقَاهُ کُلَّ لَیلةٍ فی رمضانَ حتیٰ یَنسَلِخَ یَعرِضُ علیه النبیُّ ﷺ

القرآنَ فإذا لَقِيَه جبريلُ عليه السلام كا ن أجودَ بِالخيرِ مِن الرِّيحِ المُرسَلَةِ

عبداللہ بن عباسؓ نے کہا کہ نبی کریم ﷺ سخاوت اور خیر کے معاملہ سب سے زیادہ سخی تھے اور آپ کی سخاوت اس وقت اور زیادہ بڑھ جاتی تھی جب جبریل علیہ السلام آپ سے رمضان میں ملتے جبریل علیہ السلام آنحضرت ﷺ سے رمضان شریف کی ہر رات میں ملتے یہاں تک کہ رمضان گزر جاتا نبی کریم ﷺ جبریل علیہ السلام سے قرآن کا دور کرتے تھے جب حضرت جبریل آپ سے ملنے لگتے تو آپ چلتی ہوا سے بھی زیادہ بھلائی پہنچانے میں سخی ہو جایا کرتے تھے۔

اس حدیث ابن عباس پر (بدء الوحی) میں تفصیلی بحث ہو چکی ہے۔ الزین لکھتے ہیں آپ کی اجودیت کی الریح المرسلۃ کے ساتھ تشبیہ کی وجہِ شبہ یہ ہے کہ اس ریح سے مراد ریحِ رحمت ہے، جسے اللہ تعالی بارش برسانے سے قبل بھیجتا ہے جس سے مردہ زمین زندہ ہو جاتی ہے اور غیر مردہ زمین کی ہریالی میں اضافہ ہو جاتا ہے تو اس اعتبار سے آپ کے بے پایاں جود وعطاء سے اہلِ فقر اور اہلِ قناعت، دونوں فیض یاب ہوتے ہیں۔

باب مَن لَم يَدَعْ قَولَ الزُّورِ والعملَ بِهِ (جس نے قولِ زور اور اس پر عمل نہ چھوڑا)

صغانی کے نسخہ میں (في الصوم) بھی ہے جواب کو اس کی طوالت نیز حدیث پر اکتفاء کرتے ہوئے حذف کیا اپنے الفاظ سے اسے تعبیر کرنا مناسب نہ سمجھا۔

حدثنا آدم بن أبي إياس حدثنا ابن أبي ذئب حدثنا سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسولُ الله ﷺ مَن لَم يَدَعْ قولَ الزُّورِ والعملَ بِهِ فلَيسَ لِلّٰهِ حاجةٌ في أن يدعَ طعامَه وشرابَه

ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص جھوٹ بولنا اور دغا بازی کرنا نہ چھوڑے تو اللہ تعالیٰ کو اس بات کی کچھ بھی پرواہ نہیں کہ وہ (روزہ کا نام کر کے) اپنا کھانا پینا چھوڑ دے۔

(سعيد المقبري عن أبيه) ابن أبي ذئب کی اکثر روایات میں اسی طرح ہے البتہ (ابن وهب عن ابن ذئب) کی روایت میں ان پر اختلاف کیا گیا ہے۔ چنانچہ ربیع نے ان سے اسی طرح اور ابن السراج نے ان سے (عن أبيه) کا واسطہ ذکر نہیں کیا، اسے نسائی نے نقل کیا۔ اسماعیلی نے بھی بواسطہ (حماد بن خالد عن ابن أبي ذئب) اس واسطہ کو ذکر نہیں کیا۔ ابن مبارک پر بھی اسی ضمن میں اختلاف موجود ہے چنانچہ ابن حبان نے ان کے طریق سے (عن أبيه) کا واسطہ ساقط کر کے جبکہ نسائی، ابن ماجہ اور ابن خزیمہ نے ان کے حوالے سے اس واسطہ سمیت نقل کیا ہے دارقطنی ذکر کرتے ہیں کہ یزید بن ہارون اور یونس بن یحی نے بھی ابن ابی ذئب سے روایت کرتے ہوئے (عن أبيه) ذکر کیا ہے۔ بظاہر ابن ابی ذئب کبھی اس واسطہ کا ذکر کرتے تھے اور کبھی نہ کرتے۔ ابوقتادہ حرانی نے ابن ابی ذئب سے روایت کرتے ہوئے آگے کی سند مختلف ذکر کی ہے، انہوں نے (عن الزهري عن عبدالله بن ثعلبة عن أبي هريرة) کہا ہے مگر یہ شاذ ہے، پہلی ہی محفوظ ہے۔

(قول الزور والعمل به) امام بخاری نے (الأدب) میں (أحمد بن يونس عن ابن أبي ذئب) کے طریق

سے (والجهل) کا لفظ بھی ذکر کیا ہے۔اسی طرح احمد کی (حجاج ویزید بن هارون) دونوں ابن ابی ذئب سے، روایت میں بھی یہ لفظ مذکور ہے۔ ابن وہب کی روایت میں (والجهل فی الصوم) ہے۔ابن ماجہ کی ابن المبارک کے طریق سے روایت میں ہے۔ (قول الزور والجهل والعمل به)۔ گویا ضمیر جہل کی طرف راجع ہے جبکہ پہلی عبارت میں یہ قولِ زور کی طرف راجع ہے، معنی متقارب ہے۔ترمذی نے یہی روایت ذکر کر کے کہا (وفي الباب عن أنس) تو حضرت انس کی روایت طبرانی نے الأوسط میں ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے۔(من لم يدع الخنا والكذب)۔اس کے رواۃ ثقات ہیں قولِ زور سے مراد کذب بیانی جبکہ جہل سے مراد سفاہت، اور العمل بہ یعنی ان کے مقتضاء کے مطابق عمل کرنا (فليس لله حاجة الخ) ابن بطال لکھتے ہیں۔اس کا معنی یہ نہیں کہ اب اسے کہا جائے کہ اپنا روزہ چھوڑ دو (افطار سمجھ لو) بلکہ یہ ایک اسلوبِ تحذیر ہے یہ ایسے ہی ہے جیسے آپ کا یہ قول کہ جس نے شراب کی تجارت کی اب وہ خنزیر بھی ذبح کرے تو یہ امر محمول علی الحقیقت نہیں بلکہ تحذیر و انداز ہے۔اللہ کو کسی شیئ کی حاجت نہیں تو اس جملہ کا ظاہری مفہوم مراد نہیں۔ابن المنیر حاشیہ میں رقمطراز ہیں کہ یہ اس کے روزہ کی عدم قبولیت کا کنایہ ہے جیسے کوئی مغضِب کسی نافرمان سے کہے کہ مجھے تمہارے اس عمل کی کوئی حاجت نہیں، اسی طرح کا مفہوم اس آیت کا بھی ہے۔ (لن ينال الله لحو مها ولا د مائها ولكن يناله التقوى منكم)۔

ابن العربي لکھتے ہیں کہ اسے روزے کا ثواب نہ ملے گا بیضاوی لکھتے ہیں کہ شرعیتِ صوم سے مراد بھوک و پیاس نہیں بلکہ اصل مقصود یہ ہے کہ شہوات کا توڑ ہو اور نفسِ امارہ کو نفسِ مطمئنہ کے مطیع کیا جائے اگر یہ غرض حاصل نہیں ہوتی تو اللہ تعالی ایسے روزے کو نظرِ قبول سے نہیں دیکھتا، تو (فليس لله حاجة) مجاز ہے عدم قبول سے، یہ نفیِ سبب بإرادة المسبب کی قبیل سے ہے۔

اس سے یہ استدلال کیا گیا ہے۔کہ ان مذکورہ افعال سے روزے میں نقص درآتا ہے۔مگر اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ کبائر کے اجتناب سے صغائر کی تکفیر ہو جاتی ہے۔(مگر کذب بیانی تو کبائر میں سے ہے)۔سبکی کبیر نے یہ جواب دیا ہے کہ حدیثِ باب اور اول الصوم کی حدیث میں پہلے مفہوم کی قوی دلالت ہے۔کیونکہ رفث، صخب اور قولِ زور اور اس پر عمل ان امور میں سے ہیں جن سے مطلقا نہی آئی ہے، روزہ رکھنے کا حکم مطلقا ہے تو اگر یہ مذکورہ امور روزہ کی حالت میں صادر ہوتے ہیں تو اس سے (روزہ کے اجزاء میں) کوئی فرق نہ پڑے گا کیونکہ ان کا ذکر بطورِ شرط کے نہیں ہے۔ان دونوں حدیث میں ان امور کا ذکر ہمیں دو باتیں بتلاتا ہے ایک یہ کہ روزہ کی حالت میں ان کا صدور غیر روزہ کی حالت سے اقبح ہے۔دوسرا یہ کہ روزے کو ان سے سالم و محفوظ رکھا جائے اور ان سے سلامت ہونے کی صورت میں روزہ صفتِ کمال سے متصف ہوگا۔قوتِ اسلوب اس امر کو مقتضی ہے کہ روزے کی وجہ سے ان سے نہایت پرہیز کیا جائے۔(اس کی مثال یوں دی جاسکتی ہے کہ زنا یا لواطت کا جہاں بھی صدور ہو، کبیرہ گناہ ہے۔مگر مسجد میں ان کا صدور اقبح القبائح اور أكبر الكبائر سمجھا جائے گا۔اسی طرح یہ افعال مطلقا ہی منع ہیں مگر حالتِ روزہ ان کا صدور اقبح ہے۔)

مزید کہتے ہیں کہ اس کا مقتضا یہ ہے کہ روزہ ان سے سالم رہ کر ہی مکمل و کامل ہوگا بصورت دیگر ناقص ہوگا (یعنی ثواب میں کمی ہوگی مگر فرض سے عہدہ برا سمجھا جائے گا)۔تو شرع کا اصل قصد یہ ہے کہ تمام مخالفات سے بچا جائے لیکن چونکہ یہ بہت مشکل امر تھا تو اللہ تعالی نے تخفیف کرتے ہوئے مفطراتِ صیام سے کلی احتراز کا حکم دیا اور باقی مخالفات سے امساک پر غافل کو تنبیہ فرمادی تو مفطرات سے اجتناب تو واجب ہے جبکہ باقی مخالفات سے اجتناب مکملاتِ صیام میں سے ہے۔ابن حجر لکھتے ہیں کہ ہمارے شیخ نے شرح ترمذی میں لکھا ہے کہ ترمذی

نے اس حدیث پر یہ باب باندھا ہے۔ (باب ماجاء فی التشدید فی الغیبة للصائم) (یعنی اس حدیث کو غیبت پر محمول کیا) اور یہ ایک اشکال ہے کیونکہ غیبت قولِ زور نہیں بلکہ العمل بہ ہے قولِ زور سے مراد کذب ہے بقیہ اصحابِ سنن نے بھی ان کی موافقت کرتے ہوئے غیبت کا ہی باب باندھا ہے۔ گویا انہوں نے اس حدیث سے حفظ نطق کا مفہوم اخذ کیا البتہ اس کے بعض طرق میں موجود لفظ (والجھل) سے غیبت مراد لی جاسکتی ہے کیونکہ اس کا اطلاق تمام معاصی پر ہوسکتا ہے۔ (فلیس للہ) بیہقی کی (الشعب) میں یزید بن ہارون عن ابن ابی ذئب کے طریق سے روایت میں اس کی جگہ (فلیس بہ) ہے، اگر یہ تحریف نہیں تو ضمیر صائم کی طرف راجع ہوسکتی ہے۔

علامہ انور (أن یدع طعامہ الخ) کے تحت لکھتے ہیں کہ یہ اختلاف وظائف کے باب سے ہے، وظیفہ حدیث کے اعتبار سے اس کا کوئی روزہ نہیں، اور وظیفہِ فقہ کے اعتبار سے (فرض ادا ہوگیا) اس کے ذمہ قضاء نہیں کیونکہ یہ کہیں مذکور نہیں کہ آنجناب نے اس ضمن میں اعادہ کا حکم دیا۔ سوان دونوں وظیفوں میں کوئی تناقض نہیں۔ قسطلانی لکھتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک کذب، غیبت اور چغلی سے روزہ ٹوٹ نہیں جاتا، الاحیاء کے مطابق ثوری غیبت کو مفسدِ روزہ قرار دیتے تھے یہ بھی کہا کہ مجاہد سے منقول ہے کہ دو خصلتیں روزہ فاسد کردیتی ہیں، غیبت اور کذب، مجاہد سے مشہور عبارت یہ ہے کہ دو خصلتیں ایسی ہیں جس نے ان کی حفاظت کی (یعنی ان سے بچارہا) اس کا روزہ سالم رہا (دوسری عبارت کا مقتضا یہ ہے کہ روزہ ٹوٹتا نہیں البتہ اس میں نقص در آتا ہے)۔ اسے ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے۔ اس حدیث کو مسلم کے سوا باقی تمام اصحاب نے بھی (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

باب هَلْ يَقولُ إنِّى صَائمٌ إذا شُتِمَ

(روزہ دار سے کوئی گالم گلوچ کرے تو کیا وہ کہے کہ میں صائم ہوں؟)

اس بارے بحث ذکر ہوچکی ہے۔

حدثنا ابراهيم بن موسى أخبرنا هشام بن يوسف عن ابن جريج قال أخبرني عطاء عن أبي صالح الزَيَّات أنه سمعَ أبا هريرة رضي الله عنه يقول قال رسولُ الله ﷺ قال اللّٰهُ كُلُّ عملِ ابنِ آدمَ لَه إلا الصِّيامَ فإنَّه لِي وأنا أجزِى بِهِ والصِّيامُ جُنَّةٌ وإذاكانَ يومُ صومِ أحدِكم فلا يَرفُثْ ولا يَصخَبْ فإنْ سابَّه أحدٌ أو قاتَلَه فَلْيَقُلْ إنى امْرُؤٌ صائمٌ والذى نفسُ مُحَمَّدٍ بِيدِهِ لَخُلوفُ فَمِ الصائمِ أطيَبُ عندَالله مِن ريحِ المِسكِ لِلصائمِ فرحتانِ يَفرَحُهما إذا أفطَرَ فَرِحَ وإذا لَقِىَ رَبَّه فَرِحَ بِصَومِهِ

ابو ہریرہؓ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ ابن آدم کے تمام اعمال اسی کیلئے ہوتے ہیں سوائے روزہ کے کہ وہ میرے لئے ہے اور میں خود اس کا بدلہ دوں گا اور (حدیث کے) آخر میں ارشاد فرمایا کہ روزہ دار کو دو خوشیاں حاصل ہوتی ہیں ایک اس وقت جب وہ افطار کرتا ہے اور دوسری جب وہ اپنے پروردگار سے ملاقات کرے گا۔

(ولا یصخب) بعض روایت میں سین کے ساتھ ہے، دونوں ہم معنی ہیں۔ مراد لڑائی جھگڑا اور شور شرابہ۔ پہلے ذکر ہوا ہے کہ غیر روزہ کی

حالت میں بھی اس سے نہی فرمائی ہے حالتِ صیام میں مزید تاکید ہے۔(لخلوف) کشمیہنی کے نسخہ میں (لخلف) ہے گویا یہ صیغۂ جمع ہے غیر بخاری میں (لخلفة) بطور صیغۂ واحد مثل تمر وتمرة، مروی ہے۔ (للصائم فرحتان الخ) یفرحهما دراصل (یفرح بهما) ہے جار حذف کر کے ضمیر ساتھ ملا دی جیسے کہہ دیتے ہیں (صام رمضان) أی فیه۔قرطبی کہتے ہیں اس کا معنی یہ ہے کہ وقتِ افطار زوالِ جوع و عطش کے سبب سے اسے فرحت نصیب ہوتی ہے کہ اب اکل وشرب اس کے لئے مباح ہے اور یہ ایک طبعی اور قابل فہم امر ہے اس کی تشریح میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ خوشی اس وجہ سے حاصل ہوتی ہے کہ اس کا فریضۂ صیام بخیر وخوبی مکمل ہوا اور اس پر رب کی عنایت ہوئی اور بقیہ روزوں میں اس کی معونت کا طلبگار ہے۔ابن حجر لکھتے ہیں کوئی مانع نہیں کہ اسے عمومی معنی پر محمول کیا جائے تو ہر ایک کی حسب حال فرحت تسلیم کی جائے کسی کی فرحت اس وجہ سے جو ذکر کی گئی اور کسی کی کسی دوسری وجہ سے (یہ ایک روحانی مسرت ہے۔جس کا احساس ہر روزہ دار کو بوقت افطار ہوتا ہے اور جس کی شاید سو فیصد منطبق ہونے والی تعلیل نہ کی جا سکے البتہ وجودِ فرحت ایک امرِ محسوس ومشاہد ہے)۔

(وإذا لقی ربه الخ) یعنی جزاء وثواب پا کر یا اس سے مراد وہ فرحت جو اللہ تعالی کی ملاقات کے وقت حاصل ہوگی (یعنی اس سے ملنے کی فرحت)۔

بابُ الصَّومِ لِمَن خَافَ علیٰ نَفسِه العُزبَةَ (شادی سے قبل روزے رکھنا)

ابوذر کے علاوہ باقی نسخوں میں (العزوبة) ہے (عزوبت کنوار پن کو کہتے ہیں) تو مراد اس سے مترتب ہونے والے متوقعہ نتائج اور گناہ میں پڑ جانے کا اندیشہ۔

حدثنا عبدان عن أبی حمزة عن الأعمش عن ابراهیم عن علقمة قال بَینا أنا أمشِی مع عبدِالله رضی الله عنه فقال کُنَّا معَ النبی ﷺ فقال مَنِ استَطاعَ الباءَةَ فَلْیَتزَوَّجْ فإنَّه أغَضُّ لِلبَصَرِ وأحصَنُ لِلفَرْجِ ومَن لم یَستطِعْ فعَلَیه بالصَّومِ فإنَّه له وِجاءٌ

عبداللہ بن مسعود کہتے ہیں کہ ہم نبی ﷺ کے ہمراہ تھے تو آپ نے فرمایا کہ جو شخص نکاح کی قدرت رکھتا ہو وہ تو نکاح کر لے اس لئے کہ نکاح اس کی نظر کو (غیر محرم پر پڑنے سے) خوب روکے گا اور اس کی شرمگاہ کی حفاظت کرے گا اور جو شخص نکاح کرنے پر قدرت نہ رکھتا ہو اس پر روزے رکھنا لازم ہے کیونکہ روزے اس کی شہوت کو توڑ دیتے ہیں۔

ابوحمزہ کا نام محمد بن میمون سکری ہے۔اس حدیث پر تفصیلی بحث کتاب النکاح میں ہوگی یہاں محلِ ترجمہ (ومن لم یستطع الخ) یعنی جو شادی کے اخراجات کا متحمل نہیں ہو سکتا (فإنه له وجاء) وجاء اصل میں (رض الخصیتین (یعنی خصی کر دینا رض لغۃً نچوڑ دینے کو کہتے ہیں۔) جس کے ساتھ یہ معاملہ کیا جاتا ہے اس کی شہوت منقطع ہو جاتی ہے مفہوم یہ بنتا ہے کہ مسلسل روزے رکھنا شہوت نکاح کے لئے قامع ہے ایک اشکال یہ ہے کہ روزہ رکھنے سے تہیج حرارت (یعنی جسم کی گرمی بڑھتی ہے) ہوتا ہے جو شہوت کو مزید ابھارتا ہے لیکن یہ شروع میں ہوتا ہے مسلسل روزے رکھتے رہنے سے شہوت کمزور پڑ جاتی ہے۔(پھر روحانی پہلو مضبوط اور تعلق باللہ قوی ہونے سے شہوات کی طرف التفات وتوجہ ماند پڑنے لگتی ہے۔علامہ انور لکھتے ہیں وجاء تو رضِ عروق ہے۔جبکہ (خصاء) خصیتین کا اخراج ہے۔

باب قولِ النبیِّ ﷺ إذا رَأیتُمُ الهِلالَ فصُومُوا وإذا رأیتمُوہ فأفطِرُوا

(آپکا فرمان کہ چاند دیکھ کر روزوں کا آغاز اور اسے دیکھ کر ہی اختتام کرو)

وقال صِلَةُ عن عَمَّار مَن صَامَ یومَ الشَّکِّ فقد عَصیٰ أبا القاسمِ ﷺ

(یعنی جس نے یومِ شک کا روزہ رکھا اس نے ابوالقاسم کی نافرمانی کی).

ترجمہ کی عبارت مسلم کی (ابراھیم بن سعد عن ابن شھاب عن سعید عن أبی ھریرۃ) سے روایت کا سیاق ہے امام بخاری نے بھی (شھاب عن سالم عن أبیہ) کے طریق سے کتاب الصیام کے شروع میں ذکر کی ہے۔(وقال صلۃ الخ) یہ صلہ ابن زفر کوفی ہیں جو کبار تابعین اور فضلاء میں سے تھے ابن حزم نے وہم کرتے ہوئے صلہ بن اشیم سمجھا ہے۔ اس حدیث کو موصولاً نقل کرنے والے تمام اصحاب الحدیث نے ان کے ابن زفر ہونے کی صراحت کی ہے۔ اسے ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن خزیمہ، ابن حبان اور حاکم نے (عمرو بن قیس عن أبی اسحاق عنہ) کے حوالے سے نقل کیا ہے اس میں ہے کہ ہم عمار کے پاس تھے کہ ایک بھنی ہوئی بکری پیش کی گئی۔ کہنے لگے تناول کیجئے (فتنحی بعض القوم الخ) بعض یہ کہتے ہوئے علیحدہ رہے کہ روزے سے ہیں اس پر یہ کہا (یعنی یومِ شک تھا کہ رمضان آ گیا ہے یا نہیں) یہی واقعہ ابن ابی شیبہ نے بسند حسن (منصور عن ربعی) کے طریق سے نقل کیا ہے۔ عبد الرزاق نے بھی اپنی سند کے ساتھ (منصور عن ربعی) ہی کے طریق سے اسے ذکر کیا ہے اس کا ایک شاہد بھی ہے جسے ابن راہویہ نے (سماك عن عکرمۃ) کے حوالے سے نقل کیا ہے بعض نے ابن عباس کا واسطہ بھی ذکر کیا ہے یعنی موصولاً نقل کیا

(فقد عصی الخ) اس سے یومِ شک کا روزہ رکھنے کی تحریم پر استدلال کیا گیا ہے۔ کیونکہ صحابی ایسی (قطعی) بات اپنی رائے سے نہیں کہہ سکتا تو یہ مرفوع کے قبیل سے ہے۔ ابن عبدالبر کے مطابق اصحاب الحدیث کے نزدیک یہ مسند ہے مگر جوہری مالکی مخالفت کرتے ہوئے اسے موقوف قرار دیتے ہیں مگر صحیح یہ ہے کہ لفظاً موقوف ہے مگر حکماً مرفوع۔

حدثنا عبداللہ بن مَسلمۃ عن مالك عن نافع عن عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنھما أنَّ رسولَ اللہِ ﷺ ذَکَرَ رمضانَ فقال لا تَصُوموا حتیٰ تَرَوُا الهِلالَ ولا تُفطِرُوا حتیٰ تَرَوہُ فإن غُمَّ علیکم فَاقدُرُوا لَہ۔ (ابن عمرؓ کی یہ روایت گزر چکی ہے)

مالک عن نافع سے اسے روایت کرنے والے (واقدر والہ) کے لفظ پر متفق ہیں۔ نافع سے غیر مالک کی روایت میں (واقدروا ثلاثین) کے لفظ نقل کیے گئے ہیں، مسلم نے اسی لفظ کے ساتھ (عبیداللہ بن عمر عن نافع) کے حوالے سے سے روایت کیا ہے عبدالرزاق نے بھی (معمر عن أیوب عن نافع) یہی نقل کیا ہے عبدالرزاق کہتے ہیں ہمیں نافع سے عبدالعزیز بن ابی رواد نے بیان کرتے ہوئے (فعدوا ثلاثین) ذکر کیا ہے۔ مالک عن عبداللہ بن دینار سے روایت کرنے والے بھی (فاقدروالہ) کے لفظ پر متفق ہیں۔ زعفرانی نے امام شافعی سے بھی یہی لفظ نقل کیا ہے اسی طرح اسحاق حربی وغیرہ نے قعنبی سے مؤطا میں ربیع بن سلیمان اور مزنی نے بھی شافعی سے روایت کرتے ہوئے بخاری کی قعنبی سے دوسری روایت کی طرح ذکر کیا ہے۔ یعنی (فأکملوا العدۃ ثلاثین)

بیہقی (المعرفة) میں کہتے ہیں اگر شافعی اور قعنبی کی ان مزکورہ دونوں سند سے روایت محفوظ ہے تو گویا مالک نے دونوں طرح بیان کیا ہے ابن حجر کہتے ہیں کہ اس روایت کی اس ضمن میں متابعات بھی ہیں مثلاً شافعی نے (سالم عن ابن عمر) کے طریق سے ثلاثین کی تعیین نقل کی ہے۔ اسی طرح ابن خزیمہ نے (عاصم بن محمد بن زید عن أبيه عن ابن عمر) سے (فكملوا ثلاثين) کا لفظ نقل کیا ہے۔ کئی اور شواہد بھی ہیں مثلاً ابن خزیمہ کی حدیثِ حذیفہ اور ابو داؤد اور نسائی وغیرھما کی ابو ہریرہ اور ابن عباس بیہقی کی ابوبکرہ اور طلق بن علی سے روایات۔

(لا تصوموا حتى تروا الهلال) بظاہر رؤیتِ ہلال پر روزہ رکھنے کا وجوب ثابت ہوتا ہے جب بھی پایا جائے، رات ہو یا دن لیکن یہ دیکھ لئے جانے پر اگلے دن کا روزہ محمول ہے۔ بعض علماء نے قبل زوال اور بعد از زوال دیکھنے کا فرق بھی بیان کیا ہے۔ (یعنی اگر قبل زوال نظر پڑی تو اسی دن کا روزہ شروع کر دے یعنی نظر پڑنے کے بعد مغرب تک کچھ نہ کھائے پئے) مگر بظاہر اس نہی کا تعلق ابتدائے رمضان سے ہے کہ پہلا روزہ چاند کی رؤیت متحقق ہونے کے بعد ہی رکھا جائے تو اس میں صورت الغیم یعنی موسم کا ابر آلود ہونا یا نہ ہونا، دونوں شامل ہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں گر اتنا ہی کہا ہوتا تو متمسک کے لئے کافی تھا مگر اکثر رواۃ نے آگے جو جملہ روایت کیا ہے اس نے مخالف کے لئے شبہ واقع کیا ہے وہ جملہ یہ ہے۔ (فإن غُمّ عليكم فا قدروا له) تو یہاں یہ احتمال موجود ہے۔ کہ ابر آلود موسم اور صاف موسم کا حکم الگ الگ ہے اور یہ احتمال بھی ہے کہ ایک ہی حکم ہو اور دوسرا جملہ پہلے کی تاکید ہو، پہلے احتمال کی طرف اکثر حنابلہ گئے ہیں جبکہ دوسرے کی طرف جمہور جو کہتے ہیں کہ (فاقدروا له) سے مراد یہ ہے کہ مہینے کی ابتدا کو دیکھو اور تیس دن مکمل ہونے کا حساب رکھو، ان کی اس تاویل کی تائید دیگر کئی روایات سے ہوتی ہے جن میں صراحۃً اس مفہوم کا ذکر ہے جیسے پہلے گزاری ہے کہ (فأكملوا العدة ثلاثين) وغیرہ۔ اور اولی یہی ہے کہ حدیث کی تفسیر حدیث کے ساتھ ہی کی جائے اس حدیث أبی ہریرہ کی اس زیادت میں اختلاف کیا گیا ہے پس بخاری نے یہ جملہ روایت کیا ہے۔ (فأكملو عدة شعبان ثلاثين)۔ (یعنی بادلوں کی صورت میں شعبان کے تیس دن مکمل کرلو) یہ اس سلسلہ کی صریح ترین روایت ہے یہ بھی کہا گیا کہ ان کے شیخ آدم اس جملہ کی روایت میں منفرد ہیں کیونکہ شعبہ سے اکثر رواۃ نے (فعدوا ثلاثين) نقل کیا ہے یہ بات اسماعیلی نے کہی ہے کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ آدم نے اپنے پاس موجود حدیث کی تفسیر وتشریح کی روشنی میں یہ جملہ شاملِ روایت کیا ہو ابن حجر بھی اس ظن کی تائید کرتے ہیں، لکھتے ہیں کہ بیہقی نے (ابراهيم بن يزيد عن آدم) سے یہ جملہ روایت کیا ہے۔ (فإن غُمَّ عليكم فعدوا ثلاثين يوماً (یعنی عدو شعبان ثلاثین) تو بخاریؒ کی روایت میں تفسیری جملہ متنِ حدیث میں مدرج ہو گیا مزید تائید (أبوسلمة عن أبي هريرة) کی روایت سے ملتی ہے۔ جس میں ہے کہ (لا تقدموا رمضان بصوم يوم أو يومين) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ماہ شعبان کے ایام کے حساب کا حکم ہے مسلم نے (ربيع بن مسلم عن محمد بن زياد فأكملو االعدد) کا لفظ بھی نقل کیا ہے جو ہر مہینے کو متناول ہے جس میں شعبان بھی شامل ہے (یعنی العدد میں الف لام جنس کا ہے گویا ہر مہینے کا حساب رکھنے کا کہ کب شروع ہوا اسی طرح تواریخ کا علم وحساب رکھنے کا حکم ہے پندرہ بیس سال پہلے تک مغرب کے فوراً بعد رمضان وعید کا چاند دیکھنے کے لئے بڑے چھوٹے میدانوں یا گھروں کی چھتوں کا رخ کرتے تھے آدھ گھنٹہ میں ہی پتہ چل جاتا کہ چاند نظر آیا یا نہیں دور حاضر میں لوگ آرام سے ٹی وی، ریڈیو کھول کر بیٹھے رہتے ہیں کہ چاند کی خبر مل جائے گی گویا ٹی وی یا ریڈیو خود چاند دیکھنے کی سعی کرتے ہوں گے)۔ دار قطنی نے حضرت عائشہ سے روایت جسے ابن خزیمہ نے صحیح کہا ہے، نقل کی ہے کہ

آنجناب شعبان کا حساب رکھنے میں خصوصی دلچسپی رکھتے جو دوسرے مہینوں میں نہ کرتے تا کہ ھلالِ رمضان کی باب واضح علم رہے اگر موسم ابر آلود ہوتا تو شعبان کے تیس دن مکمل کرتے پھر (پہلا) روزہ رکھتے، اسے ابوداؤد نے بھی نقل کیا ہے۔ ابوداؤد، نسائی اور ابن خزیمہ نے (ربعي عن حذيفة) کے طریق سے مرفوعاً نقل کیا ہے کہ (لا تقد موا الشهر حتى تروُ ا الهلال أو تكملوا العدة ثم صوموا حتى تروا الهلال أو تكملوا العدة)۔

ابن جوزی لکھتے ہیں کہ احمد سے اس مسئلہ میں۔ کہ اگر شعبان کی تیسویں رات موسم ابر آلود ہو۔ تین اقوال منقول ہیں۔ ایک یہ کہ رمضان کا پہلا روزہ رکھنا واجب ہوگا۔ دوسرا یہ کہ ناجائز ہے، نہ فرضی نہ نفلی لیکن کفارہ، قضاء یا اپنے معتاد کا روزہ رکھ سکتا ہے۔ شافعی بھی یہی کہتے ہیں جبکہ ابوحنیفہ اور مالک کی رائے ہے کہ رمضان کا سمجھ کر نہ کررکھے، نفلی وغیرہ رکھ سکتا ہے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ اس سلسلہ میں امامِ وقت مرجع ہے (یعنی جو اجتماعی طور پر فیصلہ ہو اس پر عمل کیا جائے) پہلا قول راوی حدیث صحابی کی رائے کے موافق ہے پھر یہی روایت (بطريق اسماعيل، أيوب، نافع عن ابن عمر) ذکر کی، نافع کہتے ہیں شعبان کے انتیس دن ہونے پر ابن عمر چاند دیکھنے کے لئے کسی کو مقرر کرتے اگر دیکھ لیتا تو ظاہر ہے روزہ رکھتے وگرنہ اگلے دن کا روزہ نہ رکھتے اور اگر موسم ابر آلود ہوتا تو اگلے دن کا روزہ رکھتے ثوری نے جو اپنی جامع میں عبدالعزیز بن حکیم سے نقل کیا ہے کہ میں نے ابن عمر کو یہ کہتے سنا کہ اگر میں سارا سال بھی روزے رکھتا رہوں تو شک کے دن کا نہ رکھوں تو اس کی تطبیق یہ ہے کہ اس صورت میں کہ روزہ رکھنے کا فیصلہ کرلیں وہ یوم شک نہ قرار پائے گا۔ احمد سے یہی مشہور ہے کہ یومِ شک یہ ہے کہ لوگ بیٹھے رہے اور چاند دیکھنے کو کوشش نہ کی یا ایسے اشخاص یا شخص نے چاند دیکھنے کی گواہی دی کہ حاکم نے اس کی شہادت قبول نہ کی، تو یہ یومِ شک ہے۔ تو موسم کا ابر آلود ہونا یوم شک نہیں ہے ان کے کثیر متبعین نے دوسرے قول کا فتویٰ دیا ہے۔

ابن عبدالھادی اپنی تنقیح میں لکھتے ہیں کہ جس مہینہ کا بھی انیسواں دن اور تیسویں رات ابر آلود ہو اسے تیس کا شمار کیا جائے۔ شعبان، رمضان اور سب مہینے۔ تو اس توجیہ پر آپ کا فرمان (فأ كملو االعد ة) دونوں جملوں یعنی (صومو الرؤ يته و أفطروا لرؤيته) کے ساتھ متعلق ہے۔ یعنی روزہ رکھنے میں بھی اور اختتام میں بھی اگر موسم ابر آلود ہے تو تیس دن کا مہینہ ہونے کا فیصلہ کیا جائے تو اس لحاظ سے تمام مہینے اس حکم میں شامل ہیں تو (فأ كملوا عدة شعبان) دوسری روایات جن میں (فأ كملو االعدة) ہے، کی مخالف نہیں بلکہ ان کی تبیین کرتی ہے۔ احمد اور اصحاب سنن کی تخریج کردہ ایک اور روایت جس میں ہے (فإن حال بينكم وبينه سحاب فأكملوا العدة ثلاثين ولا تستقبلوا الشهر استقبا لا)۔ (گویا ہر مہینے کے لئے یہی حکم ہے کہ آخری دن بادل ہونے کی شکل میں تیس دن شمار کئے جائیں)۔ بھی اس کی تائید کرتی ہے۔ (فاقدرو اله) ان مذکورہ دو تاویلوں کے ساتھ ساتھ ایک تیسری تاویل بھی ہے کہ منازل کے حساب سے اس کا اندازہ رکھو، اس کے قائلین میں ابوعباس بن سریج، شافعیہ میں سے، مطرف بن عبداللہ تابعین میں سے اور ابن قتیبہ محدثین میں سے ہیں۔ ابن عبدالبر، بقول مطرف کی طرف اس قول کی نسبت صحیح نہیں اور جہاں تک ابن قتیبہ کا تعلق ہے وہ اس پائے کے نہیں کہ ان کا قول و رائے حجت ہو کہتے ہیں کہ ابن سریج کی یہ رائے ابن خویز منداد نے شافعی سے نقل کی ہے مگر ان کا معروف قول جمہور کے قول کی طرح ہے۔

ابن العربی نے ابن سریج سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ (واقد رو اله) کا حکم اس فن کے ماہرین کے لئے ہے جبکہ آپ کا دوسرا قول (فأكملوا ا لعدة) عوام کے لئے ہے تو بقول ابن العربی اس اعتبار سے ان کے نزدیک وجوب رمضان خواص کے لئے بحسابِ شمس وقمر ہوگا اور عوام کے لئے اس کا آغاز (موسم ابر آلود ہونے کی صورت میں) تیس دن مکمل ہونے پر ہوگا لیکن وہ اس رائے کو بعید قرار دیتے ہیں۔ ابن صلاح کہتے

ہیں منازلِ قمر کی معرفت سَیرِ اھلہ (یعنی چاند کی بدلتی شکلوں اور چلنے کی) معرفت ہے جبکہ معرفتِ حساب ایک دقیق امر ہے جو آحاد (مخصوص افراد) کے ساتھ مختص ہے کہتے ہیں چاند کے منازل کی پہچان ہر وہ شخص کرسکتا ہے جو ستاروں کا مراقبہ کرتا رہتا ہے یہی ابن سریج کی مراد ہے رویانی کہتے ہیں ابن سریج نے ان کے حق میں وجوبِ رمضان کی نہیں بلکہ اس کے جواز کی بات کہی ہے (یعنی اگر اجتماعی فیصلہ یہ ہوا کہ کل شعبان کی تیسویں تاریخ ہے اور رمضان کا پہلا روزہ پرسوں ہوگا تو چونکہ ان ماہرین کے پاس چاند کی منزلوں کا علم تھا ان کی معلومات کے مطابق اگر آج بادل نہ ہوتے تو چاند نظر آجاتا تو اب ان کے لئے جائز ہے کہ اگلے دن کا روزہ رکھ لیں جیسا کہ یہ بھی جائز ہے کہ اجتماعی فیصلہ کی پابندی کریں)۔ کہتے ہیں کہ یہی قفال اور ابوالطیب کا قولِ مختار ہے مگر ابواسحاق (المھذب) میں لکھتے ہیں کہ ابن سریج سے ان ماہرین کے لئے روزہ رکھا لازم ہے، کا قول منقول ہے تو اس مسئلہ میں متعدد آراء نقل کی گئی ہیں کہ اس صورت میں چاند کی منازل کا حساب ومعرفت رکھنے والے ان ماہرین کے لئے (۱) جائز ہے کہ روزہ رکھیں اور یہ فرض سے غیر مجزئ شمار ہوگا۔ (۲) کہ یہ روزہ جائز ہے اور مجزئ بھی، (۳) کہ یہ روزہ حساب رکھنے والے کے لئے جائز ہے اور مجزئ ہے، منجم کے لئے نہیں۔ (۴) کہ ان دونوں قسم کے اصحاب کے لئے اور عوام کے لئے بھی جائز ہے کہ حاسب کی تقلید کرتے ہوئے یہ روزہ رکھ لیں، مگر منجم کی تقلید اور اس کی رائے کو مانتے ہوئے یہ روزہ رکھنا جائز نہیں۔ (۵) سب کے لئے مطلقاً جواز ہے۔ ابن صباغ لکھتے ہیں حساب کی بناء پر روزہ رکھنا لازم نہیں اور اس ضمن میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں ان سے قبل ابن منذر نے اس امر پر اجماع ذکر کیا ہے کہ شعبان کی تیسویں تاریخ کا روزہ، اگر چاند نہیں دیکھا جاسکا باوجود اس امر کے کہ موسم صاف تھا۔ واجب نہیں بلکہ اکثر صحابہ اور تابعین سے اس کی کراہت منقول ہے تو انہوں نے حاسب، غیر حاسب کا فرق بیان نہیں کیا، مطلق رکھا ہے پس جو تفرقہ کرتا ہے وہ اپنے سے قبل منعقد ہو چکنے والے اجماع کی مخالفت کرتا ہے۔ باقی بحث ایک باب کے بعد آئے گی۔

علامہ انور اس ضمن میں رقمطراز ہیں کہ مشہور یہ ہے کہ یوم شک کا روزہ مالک، ابوحنیفہ اور شافعی کے نزدیک مکروہ ہے اور احمد کے ہاں مستحب ہے جن کا استدلال صحابہ کرام سے منقول کثیر آثار سے ہے کہ وہ یومِ شک کا روزہ رکھ لیتے تھے، جمہور کا تمسک اس حدیث عمار سے ہے کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کو امام احمد کے ساتھ شمار کرنا چاہئے نہ کہ جمہور کے ساتھ جیسا کہ محدثین نے کیا ہے کیونکہ صاحبِ ہدایہ نے صراحت کی ہے کہ ان کے نزدیک خواص کے لئے روزہ رکھنا مستحب ہے ابو یوسف سے منقول ہے کہ اس دن لوگوں کو افطار کا فتوی دیا حالانکہ خود روزے سے تھے جیسا کہ (البحر) میں ہے تو اگر یہ ثابت ہے کہ ہمارے ہاں بھی یوم شک کا روزہ مستحب ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ حنفیہ کا موقف بھی امام احمد جیسا ہے اس طرح استحبابِ صوم پر دال یہ کثیر آثار ہمارے خلاف نہیں بلکہ یہ ہمارے لئے حجت ہیں باقی رہی حدیثِ عمار تو وہ اس امر پر محمول ہے کہ لوگ صاف موسم میں بغیر کسی وجہِ وجیہ کے شک کریں (یعنی یومِ شک یہ ہے کہ موسم بھی صاف تھا، چاند بھی نظر نہیں آیا پھر کسی نے اس شک سے کہ کہیں نظر آہی نہ چکا ہو، روزہ رکھ لیا)۔ ابن تیمیہ لکھتے ہیں کہ یومِ شک سے مراد یومِ غیم نہیں اس میں تو روزہ رکھنا مستحب ہے بلکہ اس سے مراد وہ دن کہ لوگ بلا کسی وجہ کے متردد ہوں (کہ چاند طلوع ہوا یا نہیں حالانکہ نظر نہ آسکا) کہتے ہیں کہ حاصل یہ ہے کہ میں (علامہ انور) صحابہ کرام کی اقتداء کررہا ہوں جو بادل کے سبب یوم شک کا روزہ رکھنا مستحب سمجھتے تھے جس میں غرّہ (طلوعِ ھلال) ملتبس ہوا تو میں کہتا ہوں کہ اس میں روزہ مستحب ہے اور حدیث کی اقتداء بھی کرتا ہوں اگر بلا کسی وجہ وجیہ کے شک کیا گیا (تو روزہ نہ رکھنے کا قائل ہوں) تو اس اعتبار سے صحابہ کرام کی اقتداء بھی ہوگی اور حدیث پر عمل بھی ہو جائے گا دوسرے لفظوں میں یومِ شک ہمارے نزدیک وہ ابر آلود دن ہے جس میں طلوعِ ھلال کا معاملہ ملتبس ہو جائے اور اس کا روزہ ہمارے

ہاں خواص کے لئے مستحب ہے اگر چہ عوام کے لئے مکروہ ہے تو عامۃ (الفقہاء) نے کراہت کو ہی اصل مذہب سمجھ لیا اور خواص کو اس سے مستثنیٰ کر لیا جبکہ میں نے خواص کو اصل بنا لیا ہے اور عوام کو ان کے حکم سے مستثنیٰ قرار دیا ہے یہ صرف تعبیر کا فرق ہے اس طرح آ ثار ہمارے برخلاف حجت نہ بن سکیں گے یہ ایسے ہی ہے جیسے میں نے مدینہ کے حرم ہونے کی بابت ان کے اسلوبِ تعبیر کو تبدیل کیا کہ مدینہ حرم تو ہے مگر اس کے احکام حرمِ مکی جیسے نہیں۔

(فاقدروا له) کی تشریح میں کہتے ہیں کہ افطار اور روزہ رکھنے کا مدار ہمارے ہاں رؤیت پر ہے یا اس کی شرعی گواہی پر، ہمارے نزدیک تقویم کا اعتبار نہیں احمد نے اس کا اعتبار کیا ہے۔ تو اس لحاظ سے (فاقدروا له) کا معنی ہم یہ کریں گے کہ تیس کی گنتی مکمل کر لو جیسا کہ دوسری روایت کے الفاظ ہیں جبکہ احمد کے ہاں اس کا مطلب ہے کہ تقویم پر عمل کر لو۔ ابن وھبان نے بھی تقویم کا عمل مراد لیا ہے اگر اس کا حساب غلط نہ ہو۔

(الشہر تسع وعشرون) یہ نہیں مراد کہ ہر مہینہ انتیس دن کا ہوتا ہے بلکہ یا تو الف لام عہد کا ہے یعنی یہ مہینہ انتیس دن کا ہے یا معنی یہ ہے کہ انتیس دن کا بھی ہوتا ہے یا یہ اکثر و اغلب پر محمول ہے اس پر ابن مسعود کا قول بھی ہے کہ ہمیں آنحضرت کے زمانہ میں انتیس دن پر مشتمل ماہ رمضان تیس دن پر مشتمل سے زیادہ نہیں آیا (یعنی رمضان کا مہینہ تقریباً ایک مرتبہ ۲۹ اور ایک مرتبہ ۳۰ کا ہوتا تھا) اسے ابوداؤد اور ترمذی نے نقل کیا ہے۔ احمد نے اسی جیسا قول حضرت عائشہ سے مروی کیا ہے ابن العربی نے یہ معنی کیا ہے کہ آپ نے قمری مہینوں کی کم از کم مدت یعنی ۲۹ دن بتلائی ہے کہ ۲۹ دن ہونے سے قبل ہی روزہ نہ رکھ لینا اور یہ کہ نہ اسکی اس کم از کم مدت پر تخفیفاً انحصار کرو کہ ہمیشہ ۲۹ دن ہونے پر ہی روزہ رکھو اور نہ ہمیشہ تیس دن ہونے بلکہ اس عبادت کو چاند کے طلوع ہونے کے ساتھ مرتبط بناؤ (فلا تصوموا حتی الخ) یہ مفہوم نہیں کہ ہر ایک کے لئے رؤیتِ ھلال لازم ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ رؤیت متحقق و ثابت ہو جائے جس کے لئے جمہور کے نزدیک ایک ہی گواہی کافی ہے حنفیہ کے نزدیک اگر مطلع صاف ہے تو جم غفیر کی گواہی مطلوب ہوگی اور بادل ہونے کی صورت میں وہ جمہور کی رائے پر ہیں۔ صوم کو رؤیت کے ساتھ معلق رکھنے کے اس حکم سے ان حضرات کا تمسک ہے جن کی رائے میں ایک شہر والے دوسرے شہر والوں کی رؤیت پر انحصار کر سکتے ہیں (جیسے آجکل ہوتا ہے) باقیوں کے ہاں (حتی تروہ) اناسِ مخصوصین کے لئے خطاب تھا تو ہر شہر کی اپنی رؤیت ہوگی بہر حال اس بابت متعدد مذاہب ہیں ایک یہ کہ ہر اہل شہر کی اپنی رؤیت ہوگی صحیح مسلم کی حدیثِ ابن عباس اس رائے کی شاہد ہے ابن منذر نے اسے عکرمہ، قاسم، سالم اور اسحاق کی طرف منسوب کیا ہے۔ ترمذی نے اسے اہل العلم کی طرف منسوب کیا ہے۔ کوئی اور رائے نقل نہیں کی ماوردی کے بقول شافعیہ کی بھی ایک رائے یہی ہے۔

دوسرا مذہب اس کے برعکس ہے کہ کسی ایک شہر میں رؤیت متحقق ہونے پر تمام اہل بلاد کے لئے اس پر عمل لازم ہوگا مالکیہ سے یہی مشہور ہے لیکن ابن عبدالبر کے بقول اس کے خلاف پر اجماع ہے کہتے ہیں کہ اس امر پر اجماع ہے کہ دور دراز کے ممالک مثلاً اندلس و خراسان، کی رؤیت کا دوسرے ممالک میں اعتبار نہ ہوگا قرطبی کہتے ہیں کہ ہمارے شیوخ نے کہا ہے اگر ایک جگہ رؤیتِ ھلال قطعی طور پر ثابت ہو گئی پھر دو آدمی دوسرے شہر جا کر اس امر کی گواہی دے دیں تو ان کے لئے ماننا لازمی ہوگا (مگر یہاں یہ امر ملحوظ رہے کہ یہ اس زمانے کی بات ہے جب زمانہ حاضر کی سہولیاتِ نقل و حمل و اخبار نہ تھیں اور مثلاً مدینہ میں رؤیت ھلال کے وقوع کی خبر اسی دن صرف چند مربع میل کے آس پاس کے علاقوں میں ہی پہنچ سکتی تھے لہذا شیوخ کے اس قول کو اسی امر پر محمول کیا جائے گا۔ چونکہ بالخصوص ہمارے

ملک میں رؤیتِ ھلال کا مسئلہ گھمبیر صورت اختیار کر گیا ہے اکثر لوگ اس بات پر جز بز ہوتے ہیں کہ ایک ہی ملک میں دو یا زیادہ عیدیں کیوں ہوتی ہیں؟ حالانکہ اس میں کوئی حساسیت والی بات نہیں، اس ضمن میں دو باتیں یہ حضرات بھول جاتے ہیں جنہیں مدنظر رکھنا ضروری ہے، ایک یہ کہ ایک ملک میں ایک ہی عید ہو، یہ کوئی شرعاً مطلوب نہیں یہ جغرافیائی سرحدیں تو بعد کی پیداوار ہیں دوسرا یہ کہ رؤیتِ ھلال اور توحیدِ عید کے ضمن میں ایک ہی جغرافیائی ساخت کے علاقوں میں قوی امکان ہے کہ ایک ہی دن ھلال طلوع ہو، اب صوبہ سرحد و کشمیر کے علاقوں کی ساخت پنجاب وسندھ کی میدانی ساخت سے مختلف ہے لہٰذا امکان رہتا ہے کہ مثلاً سرحد و کشمیر میں چاند پنجاب وسندھ سے ایک یا دو دن قبل طلوع ہو جائے بعض لوگ مطالبہ کرتے ہیں کہ ابتدائے رمضان وانعقادِ عیدین کو سعودی عرب سے مرتبط کر دیا جائے، یہ حضرات درمیانی فاصلہ اور وقت کے فرق کو فراموش کر دیتے ہیں میری رائے ہے کہ اس مسئلہ میں حساسیت اور جذباتیت کو خیر باد کہنے کی ضرورت ہے، اگر شمالی علاقوں والے یا سرحد والے دعوی کرتے ہیں کہ چاند نظر آ گیا ہے اور وہ اس کے مطابق روزہ رکھتے یا عید مناتے ہیں تو کوئی اسلام خطرے میں ہے۔ والی بات نہیں۔)

ابن ماجشون کہتے ہیں اگر امام اعظم (یعنی حاکمِ عام، آجکل کی اصطلاح میں صدر وغیرہ) کے پاس کسی ایک شہر میں رؤیتِ ھلال کا تحقق ثابت ہو گیا تو وہ تمام زیرِ نگیں ممالک میں اس کا اجراء کرا سکتا ہے کیونکہ اس کے لئے تمام بلاد ایک شہر کی طرح ہیں، بعض شافعیہ کہتے ہیں قریب قریب کے علاقوں میں حکم ایک ہی ہوگا جبکہ دور دراز کے شہروں کی نسبت دو رائیں ہیں اکثر کے نزدیک واجب نہیں کہ سب ایک شہر کی رؤیت کا اعتبار کریں، گویا اگر کر لیں تو جائز ہوگا)۔ دوسری رائے جسے ابو الطیب اور ایک گروہ نیز بغوی کے مطابق شافعی نے بھی اختیار کیا ہے، وجوب کی ہے۔ بُعد کے ضبط (یعنی دور کے علاقے کنہیں قرار دیا جائے؟) میں کئی اوجہ ہیں، ایک یہ کہ جن علاقوں کا اختلافِ مطالع ہو (انکا حکم ایک نہ ہوگا) عراقیوں، صیدلانی اور نووی نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ دوسرا یہ کہ جہاں قصر ہو سکے، وہ شہر اور علاقے بلادِ بعیدہ متصور ہوں گے، بغوی، رافعی اور نووی نے شرح مسلم میں اسے اختیار کیا ہے۔ تیسرا یہ کہ اختلافِ اقالیم کا اعتبار ہے۔ چوتھا سرخسی نے بیان کیا ہے کہ ہر شہر کی الگ الگ رؤیت ہوگی۔ پانچواں مذہب ابن ماجشون کا ہے جو ذکر ہو چکا (اسی پر آجکل عمل ہے) اس حدیث سے یہ بھی استدلال ہوا ہے کہ اگر کسی ایک ہی شخص نے چاند دیکھ لیا تو اس پر روزہ رکھنا اسی طرح روزوں کا اختتام بھی واجب ہوگا اگرچہ اجتماعی فیصلہ اس کے برخلاف ہی کیوں نہ ہو (یعنی چونکہ اسے عین الیقین ہو چکا ہے۔ لہٰذا وہ اپنی رؤیت کے مطابق روزہ رکھے اور رمضان کا اختتام کرے البتہ میری رائے میں مستحسن یہ ہے کہ عید اجتماعی فیصلہ کے مطابق منائے تاکہ فتنہ نہ ہو) یہی ائمہ اربعہ کا قول ہے البتہ اختتامِ رمضان کرنے میں ان کا اختلاف ہے شافعی کے نزدیک افطار کرے مگر اسے مخفی رکھے باقیوں کے نزدیک احتیاطاً روزے جاری رکھے (یہ سوچ کر کہ کہیں اسے کوئی غلطی نہ لگ گئی ہو)۔

(فإن غمّ عليكم) مجہول کا صیغہ ہے یعنی اگر بادل چھائے ہوں۔ کشمیہنی کے طریق سے (أغمی) ہے، سرخسی کی روایت میں (غُمِی) ہے (أغمی) تو (غُمّ) کا ہی ہم معنی ہے۔ مگر (غَبِی) غباوت سے ماخوذ ہے، خفاءِ ھلال کا استعارہ ہے ابن العربی نے نقل کیا ہے کہ اسے (عُمّی) روایت کیا گیا ہے۔ اس سے مراد بھی وہی ہے۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة حدثنا مالك عن عبدالله بن دينار عن عبدالله بن عمر رضى الله عنهما أَنَّ رسولَ الله ﷺ قال الشهرُ تِسعٌ وعشرونَ ليلةً فلا تَصُوموا

حتیٰ تَرَوْہُ فإنْ غُمَّ علیکم فأکْمِلُوا العِدَّۃَ ثلاثینَ

عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہﷺ نے فرمایا مہینہ (کم ازکم) انتیس دن کا ہوتا ہے پس تم جب تک چاند نہ دیکھ لو روزہ نہ رکھو پھر اگر مطلع ابر آلود ہو جائے تو تیس دن کا شمار پورا کرلو۔

سابقہ حدیث ابن عمر ہی دوسری سند کے ساتھ نقل کی ہے۔ سابقہ کے الفاظ (فاقدروالہ) کی جگہ اس میں (فأکملو االعد ۃ ثلاثین) ہے۔ قصد یہ ہے کہ یہ اسی سابقہ عبارت کا بیان اور اس کی تشریح ہے۔

حدثنا أبو الولید حدثنا شعبۃ عن جبلۃ بن سُحیم قال سمعتُ ابنَ عمر رضی اللہ عنہما یقول قال النبیُ ﷺ الشھرُ ھکذا و ھکذا وخَنَسَ الإبھامَ فی الثالثۃِ۔

(سابقہ مفہوم ہے)

(الشہر ھکذا الخ) خنس بمعنی (قبض) ہے۔ کشمیہنی کے نسخہ میں (وخس) ہے أی منع۔

اس حدیث کو مسلم اور نسائی نے بھی (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا آدم حدثنا شعبۃ حدثنا محمد بن زیاد قال سمعتُ أبا ھریرۃ رضی اللہ عنہ یقول قال النبی ﷺ أو قال قال أبو القاسم ﷺ صُومُوا لِرُؤْیَتِہِ وأفْطِرُوا لِرُؤْیَتِہِ فإنْ غُبِّیَ علیکم فأکْمِلُوا عِدَّۃَ شعبانَ ثلاثِینَ۔ (گزرچکی ہے)

(صوموا) یعنی چاند کی رؤیت ثابت ہونے پر ہی اس کی نیت کرو یا یہ کہ روزہ رکھنے کا وقت یعنی سحری تناول کرنے کا وقت ہونے پر روزہ رکھو (لرؤیتہ) ضمیر ھلال کی طرف راجع ہے اگرچہ کلامِ سابق میں مذکور نہیں مگر سیاق کی اس پر دلالت ہے لام توقیت کے لئے ہے جیسے آیت (أقم الصلاۃ لد لوك الشمس) میں ہے ابن مالک اور ابن ھشام نے اسے (بعد) کے معنی میں کہا ہے۔ اس حدیث کو بھی مسلم اور نسائی نے (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا أبو عاصم بن ابن جریج عن یحیی بن عبداللہ بن صیفی عن عکرمۃ بن عبدالرحمن عن أم سلمۃ رضی اللہ عنھا أنَّ النبیَﷺ آلیٰ مِن نِسائِہِ شھراً فلَمَّا مَضیٰ تِسعۃٌ وعِشرونَ یوماً غَدَا أو رَاحَ فقِیلَ لَہ إنك حَلَفْتَ أن لا تَدخُلَ شَھراً فقال إنَّ الشھرَ یَکونُ تِسعۃً وعشرِینَ یوماً

اُمّ المؤمنین اُمّ سلمہؓ سے روایت ہے کہ ایک بار نبیﷺ نے اپنی ازواجِ مطہرات سے ایک مہینہ کا ایلاء کیا پھر جب انتیس دن گزر گئے تو صبح کے وقت یا دوپہر کے بعد آپ (اپنی بیویوں کے پاس) تشریف لے گئے کسی نے آپ سے کہا کہ آپ نے تو قسم کھائی تھی کہ میں ایک مہینہ تک نہ آؤں گا تو آپ نے فرمایا کہ (یہ) مہینہ انتیس دن کا ہے۔

(صیفی) بروزن زیدی، اسم ہے مگر لفظ نسبت کا ہے علامہ انور (آلی من نسائہ) کے تحت کہتے ہیں کہ یہ لغوی ایلاء تھا۔ آنحضرت کا کفارہ ایلاء کے سبب نہ تھا کیونکہ اسے تو پورا کیا، حانث نہ ہوئے تھے تو یہ کفارہ شہ کو اپنے اوپر حرام کے لینے کے سبب تھا، ہمارے ہاں یہ قسم کے مشابہ ہے اگر کوئی سوال کرے کہ آنجناب نے کامل ایک ماہ کیسے اپنی ازواج سے مہاجرت اختیار کی حالانکہ تین دن

سے زیادہ کی نہی ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کی نو ازواج مطہرات تھیں ہر ایک سے مہاجرت تین دن ہی تھی تو حاصل ضرب (تقریباً) ماہ بھر ہی ہوا قسطلانی اس بابت لکھتے ہیں کہ مسلم کی حدیثِ عائشہ میں ہے کہ آپ نے حلف اٹھایا تھا کہ مہینہ بھر اپنی بیویوں پر داخل نہ ہوں گے۔ (یعنی ان کے ہاں قیام نہ کریں گے) مباشرت نہ کرنا مراد نہیں (اس سے علامہ انور کی تقریر والا اعتراض بھی مندفع ہو جاتا ہے کہ ترکِ تعلق تو تین دن سے زائد جائز نہیں)۔ تو لغت میں ایلاء مطلق حلف کو کہتے ہیں البتہ فقہاء کے ہاں ایلاء یہ ہے کہ بیوی سے عدم مباشرت پر حلف اٹھائے ابن حجر نے اس حدیث پر بحث کتاب الطلاق تک مؤخر کی ہے۔ اس حدیث کو مسلم نے (الصوم) نسائی نے (عشرة النساء) اور ابن ماجہ نے (الطلاق) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا عبدالعزيز بن عبدالله حدثنا سليمان بن بلال عن حميد عن أنس رضى الله عنه قال آلىٰ رسولُ الله ﷺ مِن نِسائِه وكانتِ انْفَكَّتْ رِجلُه فأقامَ في مَشرُبَةٍ تِسعاًوعشرين ليلةً ثُمَّ نَزلَ فقالوا يارسولَ الله ﷺ آلَيتَ شهراً فقال إن الشهرَ يَكونُ تسعاوعشرينَ ۔(سابقہ ہے)

حمید سے مراد الطویل ہیں، الطلاق کی روایت میں حضرت انس سے سماع، کی صراحت ہے۔ (تسعا و عشرين) حموی اور مستملی کے نسخوں میں (تسعة) ہے، باقی بحث الطلاق میں ہوگی۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ مفہوم یہ ہوا کہ مہینے کے کبھی انتیس دن بھی ہوتے ہیں اسی لئے لفظ (الشہر) کو مقدم رکھا ہے دلائل الاعجاز میں مسند مقدم ذکر کرنے کے فوائد مذکور ہیں جن میں یہ بھی ہے۔

باب شَهْرَا عِيدٍ لايَنقُصانِ (عید کے مسلسل دو مہینے ناقص نہیں ہوتے)

قال أبو عبدالله قال اسحاق وإن كان ناقصا فهو تَمامٌ وقال محمدٌ لا يَجتمِعانِ كِلاهُما ناقصٌ

ترجمہ کے الفاظ حدیث کا حصہ ہیں، بعینہ یہی جملہ ترمذی کی (بشر بن المفضل عن خالد الحذاء) سے روایت میں ہے۔

حدثنا مسدد حدثنا معتمر قال سمعتُ اسحاق عن عبدالرحمن بن أبي بكرة عن أبيه عن النبي ﷺ وحدثني مسدد حدثنا معتمر عن خالد الحذاء قال أخبرني عبدالرحمن بن أبي بكرة عن أبيه رضى الله عنه عن النبي ﷺ قال شهرانِ لا يَنقُصانِ شهرَا عيدٍ: رمضانُ وذوالحَجَّةِ

ابو بکرہؓ روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ دو مہینے ایسے ہیں کہ کم نہیں ہوتے دونوں مہینے عید کے ہیں: رمضان اور ذوالحجہ

دو سند ذکر کی ہیں دونوں میں تغایر صرف معتمر کے شیخ میں ہے جو پہلی میں اسحاق بن سوید عدوی اور دوسری میں خالد حذاء ہیں دونوں کو اس معمولی تغایر کے باوصف الگ الگ ذکر کرنے کی حکمت یہ ہے کہ مسدد نے پہلی سند کے ساتھ جب حدیث بیان کی بخاری کے ساتھ اور اصحاب بھی تھے سو (حدثنا) کہا، خالد سے اخذِ حدیث کرتے وقت یا تو تنہا تھے یا قرائت علی الشیخ کا طریقہ اختیار تھا اس لئے (حدثنی) کہا، مسدد کے اس حدیث میں ایک تیسرے شیخ بھی ہیں جو (يزيد بن زريع عن خالد) ہیں، ابوداؤد نے اس طریق سے

تخریج کی ہے متن دوسری سند کے سیاق کے مطابق ہے، اسحاق کا سیاق ابونعیم نے المستخرج میں (أبو خلیفة و أبو مسلم الکجی جمیعاً عن مسدد) کے حوالے سے نقل کیا ہے جو یہ ہے (لا ینقص رمضان ولا ینقص ذوالحجة) اسماعیلی نے بھی اشارہ کیا ہے کہ یہ اسحاق کا سیاق ہے لیکن بیہقی نے (یحی بن محمد عن مسدد) کے طریق سے عین ترجمہ کے الفاظ (شہرا عید لا ینقصان) نقل کئے ہیں۔اسی وجہ سے امام بخاری نے خالد کا سیاق یہاں نقل کیا ہے کیونکہ اسحاق کا سیاق نقل کرنے میں مذکورہ اختلاف ہے۔

علماء کی اس حدیث کا معنی و مفہوم بیان کرنے میں متعدد تشریحات ہیں بعض نے ظاہری معنی مراد لیا ہے کہ رمضان اور ذوالحجہ کبھی بھی تیس دن کے نہ ہونگے مگر یہ مردود ہے کہ امر واقع کے خلاف ہے پھر اس کے رد کے لئے سابقہ باب کی روایات کہ (صوموا لرؤیته الخ) کافی ہیں۔ابن راہویہ تاویل کرتے ہیں کہ فضیلت اور اجر وثواب میں کمی نہ ہوگی یعنی اگر رمضان تیس کی بجائے انتیس دنوں کا ہوا تو یہ خیال نہ ہونا چاہئے کہ ایک روزے کی کمی کے سبب تیس دن والے رمضان سے اجر میں کمی ہوئی ایک قول یہ ہے کہ ایک ہی برس کے رمضان اور ذوالحجہ ۲۹۔۲۹ ایام کے نہ ہونگے ،اگر ایک ۲۹ کا ہے تو دوسرا ضرور تیس دن کا ہوگا۔بقول علامہ انور یہ احمد کی تاویل ہے اور طحاوی نے اسے امرِ واقع کی بناء پر رد کیا ہے کہ ان کے دور میں ایک مرتبہ ایسا ہوا ہے کہ رمضان اور ذوالحجہ دونوں انتیس دن کے تھے، کہتے ہیں تب احمد کا یہ قول اکثر واغلب پر محمول کیا جائے گا۔

ابن حجر کہتے ہیں کہ سلف سے دو قول منقول ہیں ایک یہی مذکورہ، اور دوسرا یہ کہ ان میں ثوابِ عمل میں کمی نہ ہوگی اور یہی دو بخاری کی اکثر روایات میں منقول ہیں۔لکھتے ہیں کہ ترجمہ میں ذکر کردہ قول (وقال اسحاق الخ) ابوذر اور نسفی وغیرہ کے نسخوں میں موجود نہیں، اسحاق سے مراد ابن راہویہ ہیں اور محمد سے مراد بخاری ہیں۔ترمذی نے یہ دونوں قول اسحاق اور احمد سے نقل کئے ہیں امام بخاری نے احمد کا حوالہ دیئے بغیر ان کا قول نقل کر کے اپنا رجحان ظاہر کیا ہے اسحاق کا پورا قول یہ ہے کہ ایک ہی سال کے دونوں مہینے، رمضان اور ذوالحجہ ناقص نہیں ہو سکتے ابن حجر کہتے ہیں صغانی کے نسخہ بخاری میں حدیث کے بعد دونوں قول مکمل مذکور ہیں اور امام بخاری کا تبصرہ بھی کہ اسحاق کے مذہب پر جائز ہے کہ ایک ہی سال کے دونوں مہینے ناقص ہو جائیں کیونکہ اس نقص کا تعلق اجر وثواب اور فضیلت سے ہے حاکم نے اپنی تاریخ میں بیان کیا ہے کہ اسحاق بن راہویہ سے اسابت سوال ہوا تو کہا تم انتیس دنوں کے مہینہ کو ناقص سمجھتے ہو جب کہ یہ ناقص نہیں ہے احمد کی رائے پر ابوبکر احمد بن عمرو بزار نے بھی موافقت کی ہے۔اس تفسیر کی تائید (زید بن عقبه عن سمرة بن جندب) کی مرفوع روایت سے بھی ملتی ہے جس میں ہے کہ عید کے دونوں ماہ اٹھاون ایام کے نہیں ہو سکتے مگر اس کی سند ضعیف ہے ابن حبان نے اس حدیث کے دو معانی ذکر کئے ہیں ایک یہی اسحاق والا اور دوسرا یہ کہ دونوں فضل میں برابر ہیں کیونکہ ایک حدیث میں ہے۔ (مامن أيام العملُ فيها أفضل من عشر ذی الحجة) قرطبی نے ذکر کیا ہے کہ پانچ مفاہیم منقول ہیں پچھلے چاروں ذکر کر کے پانچواں یہ ذکر کیا ہے کہ آنجناب کی یہ خبر دراصل اسی برس کے بارہ میں تھی (یعنی یہ کوئی حکمِ عام نہیں بلکہ اس برس کے امرِ واقع کی خبر تھی) بقول ابن حجر یہ ان سے قبل ابن بزیزہ نے بھی ذکر کیا ہے اور ان سے قبل ابوالولید ابن رشد نے بھی اور محب طبری نے ابوبکر ابن فورک سے بھی یہی نقل کیا ہے۔بیہقی نے جزم کے ساتھ جسے طحاوی نے بھی قبول کیا، یہ معنی بیان کیا ہے کہ احکام میں نقص نہ ہوگا ایک مفہوم یہ بھی کہ فی نفس الامر ناقص نہ ہوں گے البتہ یہ ہوسکتا ہے کہ بادل وغیرہ کیوجہ سے چاند نظر نہ آ سکے ابن حجر اسے بعید قرار دیتے ہیں بہر حال بقول ابن حجر اعدل الاقوال یہی ہے کہ امام احمد کا ذکر کردہ معنی ہی مراد ہے مگر یہ محمول علی الأکثر ہے کہ اکثر یہی ہوگا کہ ایک ہی

سال کا رمضان اور ذوالحجہ ۲۹ دن کے نہ ہوں گے مگر شاذ و نادر کبھی ہو بھی سکتے ہیں۔ الزین کا کہنا ہے کہ ان مذکورہ اقوال میں سے کوئی بھی اعتراض سے خالی نہیں اور اقرب مفہوم ابن راہو یہ کا اختیار و ذکر کردہ ہے نووی نے بھی اسی کی تائید کی ہے کہ جو فضائل و احکام ان دونوں مہینوں کی بابت ذکر کئے گئے ہیں وہ بہر صورت انتیس دن کے ہوں یا تیس دن کے، انہیں حاصل ہوں گے۔ ابن حجر مزید لکھتے ہیں کہ اس حدیث کا فائدہ اس شک کو رفع کرنا ہے جو انتیس دن روزہ رکھنے والوں کے دلوں میں ہو سکتا ہے کہ کہیں دوسروں سے (جنہیں اسی برس تیس روزے نصیب ہوئے) ہمارا ثواب کم نہ ہو جائے اسی طرح (بسببِ اختلافِ توقیت) یوم عرفہ کا وقوف اگر اتفاقاً کسی اور دن کیا تو بھی وہی اجر و ثواب ملے گا جو احادیث میں بیان ہوا ہے (یعنی چونکہ ان عبادات کا انحصار و مدار قمری مہینوں پر ہے جو رؤیتِ ہلال سے پیوستہ ہیں تو رؤیت میں کمی و بیشی کے سبب اگر ان عبادات کا وقوع دوسرے ایام میں بھی ہو گیا تو اجر و ثواب سے محرومی نہ ہو گی بشرطیکہ رؤیت میں تقصیر نہ کی گئی ہو)۔

اس حدیث میں یہ بھی حجت ہے کہ ثوابِ ناقص بھی تام کے ساتھ ملا دیا جاتا ہے۔ علامہ انور کی تقریر کے وہ نکات پیش کئے جاتے ہیں جو قبل ازیں ذکر نہیں ہوئے، لکھتے ہیں کہ اجر و ثواب میں عدم نقصان رمضان کی نسبت تو صحیح ہے مگر ذوالحجہ کا آخری نصف تو کسی عبادت کے لئے مخصوص نہیں البتہ امام مالک کی رائے ہے کہ قربانی آخر تک کی جا سکتی ہے یہ ان سے ایک روایت ہے۔ سیوطی نے لکھا ہے کہ قمری ماہ اوتار و اشفاع ہیں تو جو اوتار (یعنی طاق ہیں) وہ انتیس دنوں کے ہوتے ہیں جبکہ اشفاع (یعنی جفت) تیس دنوں کے، علمائے حساب کے ہاں اسی طرح ہے مگر امرِ واقع اس کے برخلاف ہے تو اسے خطافی الرؤیت پر محمول کیا جائے گا گویا آنجناب کا یہ فرمان (إخبار بمافی الواقع) ہے نہ کہ کسی شرعی حکم کا ذکر تو علمائے حساب کی رو سے ممکن ہی نہیں کہ رمضان اور ذوالحجہ دونوں ناقص العدد ہوں کیونکہ رمضان اوتار میں سے جبکہ ذوالحجہ اشفاع میں سے ہے تو اس لحاظ سے پہلا ہمیشہ ناقص اور دوسرا ہمیشہ تام ہو گا (ماہرین فلکیات کی رو سے) علامہ کہتے ہیں میں نے زیج کی مراجعت کی ہے جس سے پتا چلا کہ اشفاع و اوتار ان کی فنی مصطلحات میں سے ہیں انہوں نے اپنے موضوع کے لحاظ سے اوتار و اشفاع میں تقسیم اور یہ کہ اوتار ہمیشہ ۲۹ دن کے اور اشفاع ہمیشہ ۳۰ دن کے ہوں گے، امر واقع کے مطابق ایسا نہیں (وگرنہ رؤیتِ ھلال کا کوئی مقصد ہی نہ ہوتا) حقیقت یہ ہے کہ علمائے حساب کی نظر میں چھ مہینے ۲۹ اور چھ ہی ۳۰ ایام کے ہوتے ہیں اور توالی کی شرط نہیں (کہ مسلسل چھ ۲۹ اور مسلسل چھ ۳۰ کے ہوں) البتہ مسلسل تین ماہ ناقص ہو سکتے ہیں یہ بھی لکھتے ہیں کہ عید الفطر اگرچہ شوال کی یکم کو ہوتی ہے مگر رمضان کی طرف منسوب کی جاتی ہے لہٰذا (شھرا عید) سے مراد رمضان اور ذوالحجہ ہیں اگر نقص سے مراد ظاہری نقص کہ دونوں مہینے ایک ہی برس میں ۲۹۔۲۹ کے نہیں ہو سکتے تو کوئی حرج نہیں کہ۔ شہرا عید۔ سے مراد شوال و ذوالحجہ ہوں مگر چونکہ جیسا کہ ذکر ہوا مسلم کی روایت میں۔ لاینقص رمضان ولا ینقص ذوالحجہ۔ کے الفاظ میں لہٰذا رمضان اور ذوالحجہ ہونا ہی متعین ہے چونکہ عید الفطر مرتبط ہے رمضان کے روزوں سے لہٰذا اسے ہی شہرِ عید کہا جاتا ہے۔ حاشیہ فیض میں مولانا بدر عالم نے طیبی کے حوالے سے علامہ کشمیری کی تقریر نقل کی ہے اس اعتذار کے ساتھ کہ صحیح طور سے مرتباً نہ لکھ سکا تھا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ان دونوں مہینوں کی ایک خصوصیت جو کسی اور مہینے میں نہیں، ان میں عید کا ہونا ہے سو عدمِ نقص کے اس حکم کا تعلق عید سے بھی ہو سکتا ہے کہ رؤیتِ ھلال میں کسی ممکنہ غلطی یا مختلف ممالک کی مختلف عیدوں سے کہیں ذہن میں یہ وسوسہ نہ در آئے کہ پتہ نہیں ہماری عید صحیح بھی ہے یا نہیں (یا یوم عرفہ کا روزہ) اسی طرح یومِ حج کے تعین میں وہم لاحق ہو سکتا ہے (ابن حجر نے ذکر کیا ہے کہ مثلاً دو آدمیوں نے گواہی دی کہ ہم نے ذوالحجہ کا چاند دیکھ لیا ہے اور اس

کے مطابق وقوف عرفہ وغیرہ مناسک حج ادا کر لئے گئے بعد ازاں ان کی شہادت شہادۃ الزور ثابت ہوئی تو اس سے یہ نہ وہم کرنا چاہئے کہ حج باطل ہو گیا)۔ سو اسی ازالہ وہم کے لئے فرمایا کہ اجر و ثواب میں نقص نہ ہو گا۔ ترمذی کی نقل کردہ حدیث (الصوم يوم تصومون والفطر يوم تفطرون) اسی پر محمول ہے اس کی بابت ترمذی لکھتے ہیں کہ اہل علم نے اس کی یہ تفسیر کی ہے کہ صوم وافطار جماعت کے ساتھ ہونا چاہئے (یعنی اگر بالفرض اجتماعی فیصلہ اگر غلط بھی ثابت ہوا تو اجر و ثواب حبط و باطل نہ ہو گا۔ میرے بچپن میں ایک مرتبہ حکومت نے ۲۹ شعبان کو ہلالِ رمضان دیکھ لئے جانے کا اعلان و فیصلہ کر لیا بعض علماء کو اس پر اعتراض ہوا ان کے خیال میں چاند طلوع نہ ہوا تھا ان میں حضرت علامہ احسان الٰہی ظہیر شہید بھی تھے جنہوں نے مسجد چینیاں والی لاہور میں اثنائے خطبہ جمعہ۔ پہلے روزہ کے دن جمعہ تھا۔ منبر پر بیٹھ کر بوتل پی اور عملی طور سے اس حکومتی فیصلہ کی مخالفت کی اس مخالفت کی وجہ یہ تھی کہ رات کے بارہ ایک بجے بذریعہ ریڈیو ٹی وی اعلان ہوا تھا کہ چاند دیکھ لیا گیا ہے اس سے ان علماء کو شک ہوا کہ یہ اعلان مصلحتًہ ہے اور غلط ہے اب خدا کا کرنا کیا ہوا کہ ہلالِ عید واضح طور سے ۲۹ رمضان کو نظر آ گیا جو ان علماء نے بھی دیکھا جبکہ ان کے مطابق رمضان کی اٹھائیسویں تھی سو انہیں سبکی کا سامنا پڑا اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے جیسا کہ ترمذی نے اہل علم کے حوالے سے لکھا کہ اس ضمن میں اجتماعی فیصلے کا ساتھ دینا چاہئے جو اگر غلط بھی ثابت ہوا تو اجر و ثواب میں ان شاء اللہ کمی نہ ہو گی الا یہ کہ کوئی ایسا غلط فیصلہ ہو جس کی غلطی روزِ روشن کی طرح عیاں ہو جیسے ایوب خان کے زمانہ میں جمعہ کی عید سے بچنے کے لئے کہ کسی نے اسے بتلایا کہ جمعہ کی عید بادشاہِ وقت پر بھاری ہوتی ہے ناجائز اور غلط طور پر جمعرات کو عید کا اعلان کر دیا گیا غالبًا جمعرات کو حکومت کے ہی پہلے اعلان کے مطابق ۲۸ روزے بنتے تھے۔ اس پر جمہور علمائے پاکستان نے مخالفت کی بلکہ کہا جاتا ہے کہ کراچی جو اس وقت دار الحکومت تھا، میں اعیانِ مملکت کو نماز عید کی امامت کے لئے کوئی مولوی صاحب نہیں ملتے تھے آخر کہیں سے مجبور کر کے ایک حافظ صاحب کو لایا گیا جو عین اس وقت جب سب کے سر سجدے میں تھے راہِ فرار اختیار کر گئے، شہاب نامہ میں لکھا ہے کہ معمول سے زیادہ دیر ہونے پر پہلے ایک نے ہولے سے سر اٹھا کے دیکھا پھر دوسرے نے پھر۔۔۔۔۔)۔

سند کے راوی اسحاق بن سوید عدوی جو عدی مضر میں سے ہیں، کے بارہ میں ابن حجر لکھتے ہیں کہ تابعی صغیر ہیں ان کی بخاری میں صرف یہی ایک روایت ہے اسے بھی خالد حذاء کی سند کے ساتھ مقرون کر کے نقل کیا ہے۔ ان پر تہمتِ نصب تھی (ناصبی بمقابلہ رافضی، رافضی شیعوں کو کہا جاتا ہے ناصبی وہ جو اہل بیت کو گالم گلوچ کریں، نصب یعنی گاڑنا، شاید اس وجہ سے یہ نام پڑا کہ منابر پر اہل بیت اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تنقیص کرتے تھے)۔ اسی سبب ابن العربی نے انہیں (الضعفاء) میں ذکر کیا ہے۔

باب قولِ النبیِّ صلی اللہ علیہ وسلم لانَكتُبُ ولا نَحسُبُ

(آپکا فرمان کہ ہم حسابی کتابی نہیں)

یعنی ہم اہل اسلام، اس زمانہ کے حساب و کتاب کے ماہر نہیں یا یہ بات خود آپ کی ذات اقدس کے لئے ہے (کہ آپ بوصف قرآن النبی الأمی تھے)۔ اسد بن قیس کوفی تابعی صغیر ہیں ان کے شیخ سعید بن عمرو بن سعید بن العاص ہیں جو مدنی، مشہور تابعی ہیں پہلے دمشق پھر کوفہ میں آباد ہو گئے۔

حدثنا آدم حدثنا شعبة حدثنا الأسود بن قيس حدثنا سعيد بن عمرو أنه سمع ابن عمر رضى الله عنهما عن النبیﷺ أنه قال إنا أمّةٌ أمّيّةٌ لا نكتُبُ ولا نَحسُبُ الشَّهرُ هكذا وهكذا يعنى مَرَّةً تسعةً وعشرينَ ومرَّةً ثلاثينَ

ابن عمرؓ راوی ہیں کہ نبیﷺ نے فرمایا ہم امی امت ہیں (پھر اشارہ سے بتلایا) مہینہ ایسے ایسے ہوتا ہے یعنی کبھی انتیس اور کبھی تیس دن کا

(إنا) سے مراد عرب بھی ہو سکتے ہیں۔ (أمية) اُم کی طرف لفظِ نسبت کے ساتھ، کہا گیا ہے کہ مراد امتِ عرب ہے کہ وہ لکھنے پڑھنے کی ماہر نہیں یا یہ امہات کی طرف منسوب ہے یعنی وہ اپنی اصل ولادتِ اُم پر ہیں بعض نے کہا کہ ام القری یعنی مکہ کی طرف منسوب ہے عربوں کو امیون کہا جاتا تھا کہ لکھنا پڑھنا ان کے ہاں نہایت کم تھا (هوالذى بعث فى الأ ميين رسولا) حساب سے یہاں مراد ستاروں اور ان کی سیر کا حساب ہے معدودے چند افراد کے یہ علم کسی کے پاس نہ تھا تو روزہ رکھنے یا اختتامِ رمضان کرنے کا فیصلہ رؤیت ھلال کے ساتھ معلق کر دیا تا کہ ان کے لئے آسانی ہو (ابن حجر کے یہ الفاظ بہت قیمتی ہیں اس سے یہ استنباط کیا جا سکتا ہے کہ چونکہ اب ستاروں اور چاند کی سیر کی معرفت کا علم ایک فن کی حیثیت اختیار کر چکا ہے لہٰذا لازمی نہیں کہ اب بھی رؤیتِ ھلال پر اس معاملہ کو معلق رکھا جائے سعودی عرب سمیت کافی اسلامی ممالک نے یہ معاملہ ماہرینِ فلکیات پر چھوڑ دیا ہے بلکہ ملائشیا کے ماہرین نے آئندہ کئی سو برس کے لئے ایک تقویم تیار کر رکھی ہے جس میں بر بنائے فن فلکیات لکھ دیا گیا ہے ہر برس رمضان کا چاند ۲۹ کا ہے یا تیس کا ہے اس سے ہمارے ملک میں ہر برس پیدا ہونے والا تنازع کہ کئی عیدیں ہو جاتی ہیں، طے ہو سکتا ہے۔ یقیناً ان علماء نے زمینوں کی جغرافیائی ساخت پیش نظر رکھتے ہوئے ہر علاقہ کی نسبت یہ طے کیا ہو گیا کس علاقہ میں کب چاند کا طلوع ہے، مگر ابن حجر اس کے بعد یہ بھی لکھتے ہیں کہ) اب یہی حکم مستمر رہے گا اگر چہ بعد میں اس فن کے ماہرین و عارفین پیدا ہو جائیں بلکہ ظاہر سیاق سے حکم (آغاز و اختتامِ رمضان) کو حساب کے ساتھ معلق کرنے کی اصلاً نفی ہے سابقہ روایت (فإن غُمَّ عليكم الخ) اس کی توضیح کرتی ہے۔ وگرنہ آپ ہدایت فرماتے کہ اہلِ حساب سے رجوع کر لیا جائے کہتے ہیں کہ ایک قوم کی رائے ہے کہ اس صورتحال میں اہلِ تسیر (ماہرین فلکیات) سے رجوع کیا جائے، یہ روافض ہیں، بعض فقہاء سے ان کی موافقت بھی منقول ہے مگر باجی کہتے ہیں سلف صالح کا اجماع ان پر حجت ہے ابن بزبزہ کہتے ہیں کہ یہ باطل رائے ہے کیونکہ شریعت نے علم نجوم میں خوض سے منع کر رکھا ہے کہ یہ حدس و تخمین ہے اس میں کوئی قطعی بات نہیں ہوتی، نہ ظنِ غالب ہوتا ہے پھر اس کے عارفین بہت کم ہیں اگر معاملہ اس کے ساتھ مرتبط ہو تو تنگی پیش آئے۔

(الشهر هكذا الخ) آدم عن شعبہ نے اسی طرح اختصار سے ہی نقل کیا ہے البتہ مسلم میں غندر نے شعبہ سے روایت کرتے ہوئے کچھ تفصیل دی ہے اور یہ سیاق نقل کیا ہے (الشهر هكذا وهكذا وعقد الإ بهام فى الثالثة والشهر هكذاو هكذاوهكذا) (یعنی دونوں ہاتھوں کی انگلیاں پھیلا کر پہلے ایک دفعہ اشارہ کیا گویا یہ دس دن بنے پھر اسی طرح کیا، یہ بیس دن ہوئے، تیسری مرتبہ میں ایک ہاتھ کا انگوٹھا سمٹا لیا گویا یہ نو دن ہوئے بعد ازاں تین مرتبہ بغیر انگوٹھا سمٹائے ہاتھوں کو پھیلایا یعنی کبھی ۲۹ دن کا مہینہ ہوتا ہے کبھی تیس دن کا۔) مسلم کی جبلہ عن ابن عمر کی روایت میں ہے کہ تیسری مرتبہ میں دائیں یا بائیں ہاتھ کا انگوٹھا سکیڑ لیا ابن بطال لکھتے ہیں اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ اس ضمن میں مدار رؤیتِ ھلال پر فلکیات دانوں کے ظنون جو تکلف سے پُر ہوتے ہیں، پر اسے معلق نہیں کیا گیا وگرنہ نہایت تکلف ہوتا جس سے ہمیں منع کیا گیا ہے۔ اسے مسلم ابوداؤد اور نسائی نے بھی (الصوم) میں نکالا ہے۔

باب لا يُتقدَّمُ رمضانُ بِصَومِ يومٍ ولا يَومَينِ

(رمضان سے ایک یا دو دن قبل روزہ نہ رکھا جائے)

یعنی با قاعدہ اعلان شدہ رمضان سے ایک دن یا دو دن پیشتر، رمضان کے سمجھتے ہوئے، بطور احتیاط روزے نہ رکھے جائیں کیونکہ رمضان کا آغاز رؤیتِ ھلال کے ساتھ مرتبط ہے سو اس تکلف کی کوئی ضرورت نہیں۔ علامہ انور لکھتے ہیں یہاں ایک ترمذی کی حدیث ہے کہ جب شعبان کا نصف باقی رہ جائے تو روزے نہ رکھو، ترمذی نے دونوں حدیث (بخاری والی حدیث اور ترمذی کی ذکر کردہ) میں انہی کو محمول کیا ہے۔ (نہی لحالِ رمضان) پر (یعنی استقبالِ رمضان کے لئے تاکہ تازہ دم ہوکر فرضی روزے رکھے جائیں اور ان کا اہتمام ظاہر ہو)۔ مگر اس کا رد اس امر سے ہوتا ہے کہ اس تقدیر پر (یوم أو یومین) کی تخصیص کی کوئی وجہ ظاہر نہیں ہوتی۔ کہتے ہیں کہ میری رائے میں اس حدیث نصف شعبان سے اس حدیث کو علیحدہ رکھا ہے کہ یہ کثیر الوقوع ہے کہ عام طور سے بعض لوگ رمضان سے ایک یا دو دن پیشتر ہی تقدم کرتے ہیں تو ایک یا دو دن کی یہ تخصیص اس وجہ سے کہ رمضان کا اہتمام ہو (شاید یہ تلقین ان اہلِ صفا کے لئے ہو جو کثرت سے روزے رکھتے ہوں یا مثلاً صوم داؤدی کے عامل ہوں تو انہیں حکم دیا کہ رمضان سے ایک دو دن قبل اپنا معمول چھوڑ کر وقفہ کر لیں تاکہ رمضان کا اہتمام عیاں ہو) اسی لئے صاحبِ ھدایہ لکھتے ہیں کہ اگر تین دن پہلے روزہ رکھے تو مکروہ نہ ہوگا پھر شیخ سعد اللہ کا حاشیہ العنایۃ میں ذکر کردہ یہ نکتہ نقل کیا ہے کہ غرہ رمضان میں التباس (ابر آلود موسم ہونے کی وجہ سے ھلال رمضان کے طلوع کی بابت شبہ) ایک یا دو دن ہی رہتا ہے۔ (پھر معاملہ واضح ہو جاتا ہے) سو بعض لوگ ایک یا دو دن پیشتر کا ہی از رہِ احتیاط روزہ رکھتے تھے کہ اگر رمضان حقیقۃً آ چکا ہے تو اس میں سے کچھ ان سے فوت نہ ہو، چونکہ یہ احتیاط لغو تھی لہٰذا حکم دیا کہ چاند کی رؤیت متحقق ہونے پر ہی روزہ رکھیں اس پر مولانا بدر عالم حاشیہ میں تبصرہ کرتے ہیں کہ اس سے علم ہوا کہ ترمذی کا ان روزوں کی بابت کہنا (لحال رمضان) سے مراد تعظیمِ رمضان نہیں بلکہ اس خیال سے کہ کہیں رمضان حقیقۃً آ ہی نہ چکا ہو، بطورِ احتیاط روزہ رکھا جاتا تھا جس سے منع کر دیا۔ کہتے ہیں کہ دونوں مفہوم میں بہت واضح فرق ہے (ہمارے ہاں بھی عام متداول یہی مفہوم مراد لیا جاتا ہے کہ رمضان کا اہتمام ظاہر کرنے کے لئے اس لئے ایک یا دو دن قبل روزہ نہ رکھا جائے) ایک مفہوم یہ ہے کہ تعظیمِ (یا استقبالِ) رمضان کے لئے روزہ رکھتے تھے دوسرا یہ کہ اس خیال سے کہ کہیں رمضان آ ہی نہ چکا ہو، روزہ رکھتے تھے، تو اس سے شرع نے منع کر دیا اور حکم دیا کہ رؤیت پر ہی روزہ رکھے اور اگر طلوع ھلال کے سلسلہ میں بعد ازاں کوئی اختلاط ظاہر ہو جائے (کہ مثلاً ایک دن پہلے طلوع ہو چکا تھا) تو بعد میں قضاء دے دے اسی لئے اس آدمی کو اجازت دی جس کا روزے رکھنے کا معمول ہے (مثلاً کوئی ہر سوموار یا جمعرات کو روزہ رکھتا ہے تو شعبان کی ۲۹ یا تیس کو سوموار ہے تو وہ اپنے معمول پر جاری رہ سکتا ہے کہ اس کی یہ مذکورہ نیت نہ ہوگی) اور یہ امر اس کی نسبت مکروہ نہ ہوگا شیخ سعد اللہ کا نکتہ بطور احتیاط روزہ رکھنے والوں کی نسبت تو منطبق ہے مگر از رہِ تعظیم رمضان رکھنے والوں کی نسبت منطبق نہیں ہے۔ مولانا بدر کہتے ہیں کہ (ھکذا أفادشیخنا فی درس الترمذی)۔ (حواشی فیض الباری میں تحریر کردہ مباحث بھی افاداتِ علامہ انور مرحوم میں سے ہیں کسی وجہ سے متنِ فیض میں ان کا اندراج نہیں کیا) کہتے ہیں کہ میں نے اس مقام پر شیخ کی بیان کردہ تقریرِ بخاری اور تقریرِ ترمذی جمع کر دی ہے اور کچھ وضاحت اپنی طرف سے بھی کی ہے۔

علامہ انور مزید لکھتے ہیں کہ حدیثِ اول میں نہی کسی معنیٰ شرعی کیوجہ سے ہے جبکہ حدیثِ ثانی کی نہی بطورِ ارشاد وشفقت ہے کہ

رمضان اس کے سامنے ہے تو اس کی تیاری کرے (اور اپنی کچھ نشاط جمع کرے) بخلاف اول کے کہ لوگ اس کے معتاد ہو چکے تھے اور روزے رکھتے تھے جو حدودِ شرع کے ھدر اور ان کے درمیان تخلیط کو موجب تھا تو آپ نے پسند فرمایا کہ نفل و فرض متمیز ہوں تو رمضان سے ایک یا دو دن قبل کے صوم سے نہی فرمائی تو حاصلِ کلام یہ ہے کہ تقدم بیوم اَو بیومین سے نہی مؤکد ہے بخلاف نصف شعبان کے روزے کی نہی سے (مجھے محسوس ہوتا ہے کہ علامہ، یا مولانا بدر عالم، ترمذی کی روایت۔ إذا بقي نصف من شعبان فلا تصوموا۔ سے مراد یہ سمجھے ہیں کہ نصف شعبان کا روزہ نہ رکھو، آگے کی کچھ عبارتیں بھی اسی شبہ میں ڈالتی ہیں واللہ اَعلم) تو یہ استعدادِ رمضان کے نقطہ نظر سے ہے، یہ اس لئے کہ شبِ قدر اگرچہ رمضان میں ہے مگر بعض روایات سے علم ہوتا ہے کہ وہ نصف شعبان کو ہے میری نظر میں وہ رمضان میں ہی ہے مگر اس کے بعض متعلقات و تمہیدات نصف شعبان سے ہیں تو ممکن ہے کوئی نصف شعبان کا روزہ اس وجہ سے رکھتا ہو سو از راہِ شفقت اسے منع کر دیا تا کہ (یکسو ہو کر) ستقبالِ رمضان کرے۔ آنجناب خود پورے شعبان یا اس کے اکثر ایام کے اس لئے روزہ رکھتے تھے تا کہ آپ کی ازواج مطہرات نیا رمضان شروع ہونے سے پہلے (سابقہ رمضان کے) فوت شدہ روزوں کی قضاء دے سکیں جیسا کہ حدیث میں مذکور ہے۔ یوم شک کا روزہ رکھنے کی نہی کے بارہ میں جو حدیث ہے اس کا بھی بعض صورتوں میں تقدیمِ رمضان سے تعلق بنتا ہے یعنی اگر یہ ظاہر ہو جائے کہ یہ دن شعبان کا (آخری دن) تھا و گرنہ ہم خواص کے لئے اسے مستحب قرار دے چکے ہیں کیونکہ یہ روزہ لمعنیٰ صحیح (یعنی صحیح نیت سے) ہے وہ یہ کہ بادلوں کی وجہ سے احتمال تھا کہ یہ رمضان کا پہلا دن نہ ہو جیسا کہ شعبان کا تیسواں دن ہونا بھی ممکن ہے پس شعبان کے آخری دن کا روزہ رکھ لینا رمضان کے پہلے روزہ کے چھوٹ جانے سے اولی ہے (مگر شارع نے اس بے جا تکلف سے تو بچانے کے لئے اس سے نہی فرمائی) بخلاف صوم لحال رمضان کے (یعنی تعظیم و استقبالِ رمضان کے لئے شعبان کے آخری دن روزہ رکھنا) کیونکہ اس کی بناء شک پر ہے، من جهة الوساوس فقط اور یہ وجہِ وجیہ نہیں تو دونوں میں فرق ہے اسی لئے تقدم سے نہی ہے اور یومِ شک کا روزہ مستحب ہے۔

حدثنا مسلم بن ابراهيم حدثنا هشام حدثنا يحىٰ بن أبي كثير عن أبي سلمة عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي ﷺ قال لايَتَقَدَّمَنَّ أحدُكم رمضانَ بِصومِ يومٍ أو يومين إلا أن يكونَ رجلٌ كان يصومُ صومَه فَلْيَصُمْ ذٰلك اليومَ

ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا تم میں سے کوئی شخص رمضان سے ایک دو دن پہلے روزہ نہ رکھے۔ ہاں اگر کسی شخص کے روزے رکھنے کا دن آ جائے کہ جس دن وہ ہمیشہ روزہ رکھا کرتا تھا تو اس دن روزہ رکھ لے۔

ہشام سے مراد دستوائی ہیں۔ (لا يتقد من الخ) ابوداؤد کی مسلم ہی سے روایت میں ہے (لاتقدموا صوم رمضان بصوم) احمد کی روح عن ہشام سے ہے (لا تقدموا قبل رمضان بصوم) ترمذی کی علی بن مبارک عن یحیی سے ہے (لا تقدموا شهر رمضان بصيام قبله)۔ (إلا أن يكون الخ) کان تامہ ہے (يصوم صوما) کشمیہنی کے نسخہ میں ہے (صومه)۔ احمد کی معمر عن یحیی سے روایت میں ہے (إلا رجل كان يصوم صياما فيأتي ذلك على صيامه) (اس کی تشریح ذکر ہو چکی ہے)۔ علماء کہتے ہیں اس حدیث کا معنی یہ ہے کہ کوئی احتیاطاً رمضان کی نیت سے روزہ رکھ لے کہ کہیں رمضان آ نہ چکا ہو، ترمذی نے اسی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا کہ (كرهوا أن يتعجل الرجل بصيام قبل دخول رمضان لمعنى رمضان)۔ حکمت یہی ہے کہ

چند دن پہلے روزے رکھنا چھوڑ کر پوری نشاط اور توانائی کے ساتھ رمضان کے لئے تیار رہو۔ ابن حجر اسے محلِ نظر قرار دیتے ہیں کیونکہ مقتضائے حدیث کے مطابق صرف ایک یا دو دن کی نہی ہے اگر تین چار یا زیادہ ایام کے ساتھ تقدم ہو تو جائز ہے۔ بعض نے عدم اختلاطِ فرض بالنفل کی حکمت بیان کی مگر یہ بھی محلِ نظر ہے کہ حدیث میں معمول جاری رکھنے کی رخصت دی ہے ایک توجیہ یہ ہے کہ یہ اس وجہ سے کہ آغازِ رمضان کو چونکہ رؤیتِ ھلال کے ساتھ معلق کیا گیا ہے تو ایک یا دو دن قبل روزہ رکھنے والا گویا اس حکم میں طعن کا محاولہ کرنا ہے (یعنی اس کا یہ عمل اس حکم کے منافی ہے) ابن حجر اسے معتمد قرار دیتے ہیں صرف صاحبِ معمول و معتاد کے لئے استثناء کیا تا کہ اس کے ورد و وظیفہ میں خلل نہ پڑے قضاء یا نذر کا روزہ رکھنا بھی اس استثناء کے ساتھ ملحق ہے کیونکہ ان کی ادائیگی واجب ہے ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ حدیث رد کرتی ہے رافضہ کا جو رؤیت سے قبل روزہ رکھ لینے کو جائز کہتے ہیں ان کا بھی جو مطلقاً نفلی روزہ (یعنی بغیر معتاد عمل کے) رکھنے کو بھی جائز کہتے ہیں اور ان حضرات کا قول نہایت ابعد ہے جو کہتے ہیں کہ اس تقدم سے مراد یہ ہے کہ رمضان کی نیت سے (ایک یا دو دن قبل) روزہ رکھا جائے (یعنی ازراہ احتیاط) کہتے ہیں کہ ان کا استدلال لفظِ تقدم سے ہے کیونکہ کسی شیء کا کسی شیء پر تقدم تب ہوتا ہے جب اس کی جنس سے ہو لہذا نفلی روزہ رکھنا تقدم کے دائرہ میں نہ آئے گا کہتے ہیں کہ سیاق اس تاویل کی نفی اور اسے رد کرتا ہے یہ حدیث دراصل سابقہ باب کی حدیث (صوموا لرويته) کا بیان (یعنی تفسیر) ہے لام تأقیت کیلئے ہے تعلیل کیلئے نہیں، ابن دقیق العید لکھتے ہیں اگرچہ تاقیت کیلئے ہے مگر یہاں مجاز بھی ہے کیونکہ رؤیت تو رات (بلکہ سرشام) واقع ہوتی ہے اور یہ روزے کا محل نہیں فاکہی تعاقب کرتے ہیں کہ مراد یہ ہے کہ (انووا) روزہ کی نیت کر لو۔ اور رات نیت کا ظرف ہے ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ مجاز سے بچنے کی کوشش کی، خود مجاز میں پڑ گئے کیونکہ ناوی صائم نہیں کہلا سکتا۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ قبل رمضان کی یہ نہی صرف ایک یا دو دن تک محیط نہیں بلکہ (علاء بن عبدالرحمن عن أبيه عن أبي هريرة) کی مرفوع روایت ہے جسے اصحاب سنن کے نقل کیا اور ابن حبان نے صحیح کہا، کے مطابق جب شعبان کا نصف ہو جائے تبھی سے روزے نہ رکھے جائیں مگر جمہور علماء اس حدیث کو ضعیف قرار دیتے ہیں، یحیی بن کے اور احمد اسے منکر کہتے ہیں۔ بیہقی نے حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہوئے حدیثِ علاء کو ضعیف کہا ہے ان سے قبل طحاوی کا بھی یہی خیال ہے مزید تایید حدیثِ انس مرفوع سے ہوتی ہے کہ رمضان کے بعد سب سے افضل شعبان میں روزے رکھنا ہیں مگر اس کی سند ضعیف ہے طحاوی نے حدیثِ عمران بن حصین سے بھی تایید لی ہے کہ آنحضرت نے کسی سے استفسار کیا (هل صمت من شهر شعبان شيأ)۔ (کیا تم نے شعبان کے دوران کچھ ایام کے روزے رکھے ہیں؟ سرر یعنی کسی چیز کا درمیان میں ہونا) اس نے کہا نہیں تب فرمایا رمضان کے بعد دو روزے رکھ لینا، انہوں نے حدیثِ باب اور حدیثِ علاء کے مابین یہ تطبیق دی ہے کہ حدیثِ علاء اس آدمی کے لئے ہے جسے شعبان کے روزے کمزور کر دیں (اور رمضان کے فرضی روزوں میں اسے مشکل پیش آئے) جبکہ حدیثِ باب کا تعلق ان حضرات کے ساتھ ہے جو احتیاطاً روزے رکھیں کہ کہیں یہ رمضان ہی نہ ہو، ابن حجر اسے اچھی تطبیق قرار دیتے ہیں۔

اس حدیث کو تمام بقیہ اصحاب ستہ نے بھی (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

باب قولِ اللّٰهِ جَلَّ ذِکرُہ

﴿اُحِلَّ لَکُمۡ لَیۡلَۃَ الصِّیَامِ الرَّفَثُ اِلٰی نِسَآئِکُمۡ ہُنَّ لِبَاسٌ لَّکُمۡ وَاَنۡتُمۡ لِبَاسٌ لَّہُنَّ عَلِمَ اللّٰہُ اَنَّکُمۡ کُنۡتُمۡ تَخۡتَانُوۡنَ اَنۡفُسَکُمۡ فَتَابَ عَلَیۡکُمۡ وَعَفَا عَنۡکُمۡ فَالۡـٰٔنَ بَاشِرُوۡہُنَّ وَابۡتَغُوۡا مَا کَتَبَ اللّٰہُ لَکُمۡ﴾[البقرة :١٨٧]

(اللہ عز وجل کا فرمان ہے کہ حلال کر دیا گیا ہے تمہارے لئے رمضان کی راتوں میں اپنی بیویں سے صحبت کرنا وہ تمہارا لباس ہیں اور تم ان کا لباس، اللہ نے معلوم کیا کہ تم چوری سے ایسا کرتے تھے سو معاف کر دیا تم کو اور درگذر کی تم سے پس اب صحبت کرو ان سے اور ڈھونڈو جو لکھ دیا اللہ تعالیٰ نے تمہاری قسمت میں)۔

اس ترجمہ میں آیتِ مذکورہ سے قبل روزہ کی کیفیت کا تذکرہ مقصود ہے یعنی مشروعیت سحر کا ذکر کر رہے ہیں التفسیر میں بھی اس آیت کی بابت ترجمہ لائیں گے۔

حدثنا عبيدالله بن موسى عن اسرائيل عن أبي اسحاق عن البراء رضي الله عنه قال كان أصحابُ محمَّدٍ ﷺ إذا كان الرجلُ صائماً فحَضرَ الإفطارُ فنَام قبلَ أن يُفطِرَ لَم يَأكُلْ ليلتَه ولا يومَه حتىٰ يُمسِي وإنَّ قيسَ بنَ صِرمةَ الأنصاريَّ كان صائما فلَمَّا حضرَ الإفطارُ أتَى امْرأتَه فقال لَها أعندكِ طعامٌ ؟ قالت لا ولكنْ أنطَلِقُ فأطلُبُ لَكَ وكان يومَه يَعمَلُ فغَلبَتْه عينَاه فجاءَ تْه امرأتُه فلمَّا رَأتْه قالت خَيبةٌ لَك فلَمَّا انْتصفَ النَّهارُ غُشِيَ عَليه فذُكِرَ ذلك لِلنبي ﷺ فنَزلَتْ هذه الآية ﴿اُحِلَّ لَکُمۡ لَیۡلَۃَ الصِّیَامِ الرَّفَثُ اِلٰی نِسَآئِکُمۡ﴾ فَفرِحُوا بها فَرحاً شديداً ونَزلَتْ ﴿وَکُلُوۡا وَاشۡرَبُوۡا حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الۡخَیۡطُ الۡاَبۡیَضُ مِنَ الۡخَیۡطِ الۡاَسۡوَدِ مِنَ الۡفَجۡرِ﴾

براءؓ کہتے ہیں کہ محمد رسول اللہ ﷺ کے اصحاب کا یہ دستور تھا کہ جب کوئی روزہ دار ہوتا اور افطار کے وقت افطار کرنے سے پہلے سو جاتا تو پھر باقی رات میں کچھ نہ کھاتا اور نہ (اگلے) دن میں یہاں تک کہ (پھر) شام ہو جاتی اور قیس بن صرمہ انصاریؓ روزہ دار تھے تو جب افطار کا وقت آیا تو وہ اپنی بیوی کے پاس گئے اور ان سے پوچھا کچھ کھانے کو ہے؟ تو انہوں نے کہا نہیں مگر میں جاتی ہوں اور کچھ ڈھونڈ کر لاتی ہوں۔ اور قیس بن صرمہ تمام دن محنت کیا کرتے تھے ان پر نیند غالب ہو گئی (اور وہ سو گئے پھر) جب ان کی بیوی (کھانا لے کر) آئیں اور ان کو (سوتا ہوا) دیکھا تو کہنے لگیں کہ تمہاری خرابی آ گئی۔ دوسرے دن جب دوپہر ہوئی تو وہ بے ہوش ہو گئے۔ یہ واقعہ نبی ﷺ سے ذکر کیا گیا تو اس موقع پر یہ آیت نازل ہوئی کہ تمہارے لئے روزوں کی رات میں اپنی بیویوں سے صحبت کرنا حلال کر دیا گیا ہے پس صحابہ بے انتہا خوش ہوئے تو اسی آیت کے یہ الفاظ بھی نازل ہوئے (ترجمہ) ’کھاؤ اور پیو یہاں تک کہ تم کو سفید دھاگہ سے یعنی فجر کی سفیدی رات کی سیاہی میں معلوم ہونے لگے۔

اسرائیل اپنے دادا ابو اسحاق سبیعی سے راوی ہیں۔ (كان أصحاب الخ) یعنی فرضیتِ روزہ کی ابتداء میں، ابن جریر نے

عبدالرحمٰن بن ابی لیلی کے طریق سے مرسل روایت میں اس کی صراحت کی ہے۔(فنام قبل أن الخ) نسائی کی (زہیر بن معاویۃ عن أبی اسحاق) سے روایت میں ہے کہ اگر رات کا کھانا تناول کرنے سے پیشتر سو جاتا تو یہ رات اور اگلا پورا دن غروب تک کھانا حلال نہ تھا۔(دوسرے لفظوں میں آٹھ پہر کا روزہ ہوتا تھا اور یہ قید بھی تھی کہ رات سونے سے قبل کھانا کھالیں وگرنہ بھوکے پیٹ اگلا روزہ رکھیں)، ابوالشیخ کی (زکریا بن أبو زائدۃ عن أبی اسحاق) سے روایت میں یہ تفصیل موجود ہے تو اکثر روایات میں کھانے پینے کو نیند کے ساتھ مقید کیا گیا ہے جبکہ ابن عباس کی ایک روایت میں یہ تقید نمازِ عشاء کے ساتھ ہے اسے ابوداؤد نے نقل کیا ہے اس کے الفاظ ہیں (إذا صلوا العتمۃ حُرِمَ علیہم الطعام و الشراب والنساء وصاموا إلی القابلۃ) (یعنی نمازِ عشاء پڑھ کر اگلے دن کی نمازِ عشاء تک اکل، شرب اور جماع حرام ہو جاتا تھا) تو احتمال ہے کہ اس روایت میں عشاء کا ذکر اس لئے کیا کہ عموماً لوگ اس کے بعد ہی سوتے تھے گویا حقیقۃً تقید نوم ہی کے ساتھ ہے جیسا کہ تمام روایات میں ہے۔

(وإن قیس بن صِرمۃ الخ) ابواحمد زبیری نے اسرائیل ہی سے روایت میں (صرمہ بن قیس) کہا ہے، اسے ابوداؤد نے نقل کیا ہے ابونعیم کی المعرفۃ میں بھی (کلبی عن أبی صالح عن ابن عباس) اسی طرح ہے ساتھ ہی یہ بھی کہا کہ اشعث نے بھی (عکرمۃ عن ابن عباس) یہی کہا ہے احمد اور نسائی کی (زھیر عن أبی اسحاق) سے روایت میں ہے کہ وہ (أبو قیس بن عمرو) تھے السعدی کی روایت میں (أبو قیس بن صرمۃ) ابن جریر کی (ابن اسحاق عن محمد بن یحی بن حبان) سے مرسلاً (صرمۃ بن أبی أنس) ابن جریر کی مرسل ابن ابی لیلی میں (صرمۃ بن مالك) ہے، ان تمام روایات کی تطبیق یہ ہوگی کہ وہ أبو قیس صرمۃ بن أبو أنس قیس بن مالك بن عدی بن عامر) ہیں ابن عبدالبر نے یہی نسب بیان کیا ہے تو قیس بن صرمہ نقل کرنے والوں نے قلب کر دیا جیسا کہ داؤدی اور سہیلی وغیرھما نے جزم سے کہا ہے کہ روایتِ باب میں مقلوب ہے جس نے صرمہ بن مالک کہا اس نے دادا کی طرف منسوب کیا جس نے صرمہ بن انس کہا، اس سے (اَبو) یعنی اَداۃِ کنیت چھوٹ گئی جس نے (أبو قیس بن عمرو) کہا اس نے کنیت تو صحیح لکھی مگر والد کے نام میں غلطی کر دی اور اسی طرح جس نے (أبو قیس بن صرمۃ) کہا گویا اس نے (اَبو قیس صرمۃ) کہنا چاہا تو ابن کا لفظ زیادہ کر دیا عطاء عن ابی ہریرہ کے طریق (ضمرۃ بن انس) مذکور ہے، یہ تصحیف ہے ابن اثیر نے بھی اسی روایتِ عطاء کی بناء پر (الصحابۃ) میں حرف ضاد کے تحت یہ نام ذکر کر دیا ابن اسحاق نے اپنی سیرت میں صرمۃ بن ابی انس کے آنجناب کی مدح میں کہے گئے اشعار بھی نقل کئے ہیں اشعار نقل کر کے لکھتے ہیں یہ وہی ہیں جن کے بارہ میں یہ آیت (وکلو واشربوا) نازل ہوئی یہ بھی کہ مجھے محمد بن جعفر بن زبیر نے بیان کیا کہ ابوقیس (یعنی صرمہ) ان لوگوں میں سے تھے جنہوں نے جاہلیت میں ہی بتوں کی پوجا چھوڑ رکھی تھی آنجناب نے جب ہجرت فرمائی تو اس وقت بڑی عمر کے تھے وہی اس شعر کے قائل ہیں۔

یقول أبو قیس و أصبحَ غا دِیا ألا ما استَطَعتُمْ مِن وُصاتی فَافعَلُوا

(أعندك طعام الخ) مرسل السدی میں ہے کہ کام سے واپسی پر کچھ کھجوریں ان کے ہمراہ تھیں بیوی سے کہا کہ کسی کے ہاں سے ان کے بدلے آٹا لے آؤ تو جب تک وہ یہ کام کرتیں پھر اسے گوندھ کر روٹی بناتیں ان پر نیند کا غلبہ ہو چکا تھا۔

(و کان یومہ یعمل) یعنی اپنے کھیتوں میں دن بھر کام کرتے رہے، ابوداؤد کی روایت میں یہ صراحت ہے مرسل سدی میں ہے کہ مدینہ کے باغات میں مزدوری پر کام کرتے تھے تو اس طرح ابوداؤد کی روایت میں (فی أرضہ) اضافتِ اختصاص ہے۔

(خيبة لك) عامل محذوف کا مفعول مطلق ہے کہا گیا اگر لام کے بغیر ہو تو نصب واجب وگرنہ جائز ہے خیبۃ یعنی حرمان، خاب تخیب، جب اپنا مطلب نہ پا سکے۔ (فلما انتصف الخ) احمد کی روایت میں ہے، روزے کی حالت میں صبح ہوئی پھر منتصف النھار میں غشی طاری ہوگئی مرسل سدی میں یہ بھی ہے کہ بیوی کھانا لیکر آئی تو سو چکے تھے انہوں نے بیدار کیا مگر ابوقیس نے کھانا کھانے سے انکار کر دیا مرسل محمد بن یحیی میں ہے کہ کہنے لگے میں تو سو گیا تھا وہ کہنے لگیں (لم تنم) (مراد یہ کہ ابھی گہری نیند نہیں سوئے تھے)۔ مگر انہوں نے انکار کیا اور اسی حالت میں اگلا روزہ رکھ لیا (گویا دو دن اور دو راتیں کچھ نہ کھایا پیا)۔

(فنزلت هذه الآية أحل لكم ليلة الخ) بقول کرمانی ان کی فرحت کی وجہ یہ تھی کہ جب آیت میں ذکر ہوا کہ اب رات کو جماع تمہارے لئے حلال کر دیا گیا ہے تو اکل و شرب بطریق اولی ہوا اس سے نہایت مسرت ہوئی اور اسے رخصت تصور کیا بعد ازاں صراحت سے بھی اکل و شرب کی حلت نازل ہوگئی (وكلوا واشربوا) یہ بھی کہا کہ یا مراد یہ ہے کہ آیت بتامہا نازل ہوئی یعنی (وكلوا) بھی ساتھ ہی نزول ہوا بقول ابن حجر یہی معتمد ہے سہیلی نے بھی اسی پر جزم کیا ہے، کہتے ہیں کہ دونوں معاملوں میں آیت نازل ہوئی پہلا معاملہ جماع کا جسکی نسبت حکم بھی اکل و شرب کی طرح ہی تھا کہ سونے سے پیشتر بھی کرنا حلال تھا، ابوالشیخ کی زکریا سے روایت میں حضرت عمر کا معاملہ بھی مذکورہ ہے بغرض جماع اپنی بیوی کے پاس آئے تو وہ سو چکی تھیں (فذكر ذلك للنبي ﷺ) تو فضیلتِ عمر کے پیش نظر ان کا مسئلہ آیت میں پہلے زیر بحث آیا (أحل لكم ليلة الصيام الرفث الخ) ان کی روایت میں ہے کہ یہ آیت نازل ہوئی (أحل لكم الخ) من الفجر تک (ففرح المسلمون الخ) گویا فرحت کا محل و مقام آیت کا یہ حصہ ہے کہ فجر صادق کے طلوع تک اکل و شرب حلال کر دیا گیا (مگر فرحت کا محل متعین کرنے کی کوشش ایک تکلف ہے اس پوری نئی صورتحال پر فرحت کا اظہار کیا کہ اللہ تعالی کی طرف سے رخصت و سہولت عنایت ہوئی ہے)۔

قسطلانی لکھتے ہیں کہ احمد، ابوداؤد اور حاکم کی (ابن ابی لیلی عن معاذ بن جبل) سے روایت میں ہے کہ ابن جریر اور حاتم نے ذکر کیا ہے (بطريق عبدالله بن كعب بن مالك عن أبيه) کہ ان سے بھی یہی خطا سرزد ہوئی تھی تو اس پس منظر میں اس آیت کا نزول ہوا۔ اس حدیث کو ابوداؤد نے (الصوم) اور ترمذی نے (التفسیر) میں نقل کیا ہے۔

باب قولِ اللّٰهِ تعالٰی

﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ﴾[البقرة:۱۸۷]. فيه عن البراء عن النبي ﷺ

یہ ترجمہ لانے کا مقصد سحری کی انتہاء ذکر کرنا ہے، اس باب کے تحت ذکر کردہ حدیثِ سہل سے یہ امر باور کرایا کہ سابقہ کی حدیثِ براء میں مذکور کہ یہ آیت نازل ہوئی (من الفجر) تک، سے مراد آیت کا معظم حصہ ہے بطور خاص (من الفجر) کے الفاظ کا بعد میں نزول ہوا اگرچہ براء کی حدیث میں یہ صراحت نہیں کہ (من الفجر) کا بھی ساتھ ہی نزول ہوا (مگر ذکر کرنے سے یہی متبادر الی الذھن ہے) ابوداؤد اور ابوشیخ کی روایات میں بھی ہے کہ (من الفجر) تک آیت نازل ہوئی تو اسے اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ

(من الفجر) غایت میں داخل نہیں۔(فیہ البراء الخ) سابقہ باب کی حدیث مراد لے رہے ہیں۔

علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ بخاری کی نقل کردہ حدیثِ سہل سے پتہ چلتا ہے کہ متعدد حضرات جب روزہ رکھنے کا ارادہ کرتے تو ایک سفید اور ایک سیاہ دھاگہ پاؤں وغیرہ میں باندھ کے مشاہدہ کرتے رہتے اور سیاہ وسفید کی تبیین ہونے تک اکل وشرب کی انتہاء کرتے تو اللہ تعالی نے بعد ازاں (من الفجر) نازل کیا، یہ اس امر پر دال ہے۔ کہ عدی بن حاتم نے جو کیا وہ خطائے محض نہ کیا تھا بلکہ ایک زمانہ تک اس پر عمل ہوتا رہا مگر انہیں اس کے نسخ کا علم نہ ہوسکا وہ بعد میں بھی (من الفجر نازل ہونے کے بعد بھی) یہی کرتے رہے حتی کہ آنجناب سے ذکر کیا تو آپ نے توضیح فرمائی کہتے ہیں طحاوی نے یہی تشریح کی ہے اور انہیں بھول لگی ہے جو کہتے ہیں کہ (من الفجر) کا نزول عدی کے واقعہ میں ہوا مزید لکھتے ہیں کہ پھر تبیین سے مراد کلی تبیین ہے؟ (جو خاصی روشنی پھیلنے پر ہی گا) تو اس قائلین کے نزدیک بعد فجر بھی کھانا پینا جائز ہے جیسا کہ قاضی خاں میں ہے کہ اگر ناسی (یعنی بھولنے والے) نے فجر کے بعد بھی کھا لیا تو اس کا روزہ تام ہے (یہ تو بھولنے کا مسئلہ ہے) عامتھم کے نزدیک بعض تبیین مراد ہے۔ ان کے ہاں بعد از فجر اکل وشرب سے روزہ فاسد ہو جائے گا کہتے ہیں کہ میری رائے میں صرف نفسِ تبیین پر عمل ہونا چاہئے البتہ اگر فجر کے بعد کھا لیا جبکہ ابھی اسفار نہ ہوا تھا تو میں نہیں کہتا کہ کفارہ بھی دے صرف قضاء دینا ہوگی۔ مولانا بدر حاشیہ میں اس پر اضافہ کرتے ہیں کہ پہلے گذرا ہے کہ ابن حجر نے ایک روایت میں آنحضرت کے قول کہ کھاؤ پیو (حتی یؤذن ابن ام مکتوم) اور وہ اس وقت تک اذان نہ دیتے تھے حتی کہ کہا جاتا (أصبحت أصبحت) میں اشکال کا اظہار کیا ہے کہ اگر کھانے پینے سے رک جانے کی انتہاء اذانِ ابن ام مکتوم ہے (اور وہ ذرا تاخیر سے اذان کہتے تھے) تو ثابت ہوا کہ تبیین کے بعد بھی کھا پی لیا جاتا تھا، طحاوی کی ایک روایت میں بھی ہے کہ آنحضرت اکل وشرب اس وقت حرام قرار دیتے جب نماز پڑھانے کے لئے مسجد آتے یعنی اذان کے بعد اور اقامت سے قبل، ترمذی کی ایک روایت میں ہے کہ احمر تک جوازِ اکل ہے اور وہ فجر کے طلوع ہونے کے کچھ دیر بعد ظاہر ہوتی ہے (صورتحال یہ بنتی ہے کہ تبیینِ فجر کوئی ایک لمحہ بھر سے مرتبط نہیں کہ جونہی تبین ہو جو لقمہ ہاتھ میں تھا وہیں رکھ دیا جائے بلکہ یہ تبیین ایک تدریجی عمل ہے یعنی پورے طور سے تبین ہوتے ہوتے چند منٹ کا وقفہ مل جاتا ہے چونکہ رمضان میں اذانیں عموما طلوع فجر ہوتے ہی شروع ہو جاتی ہیں۔ جبکہ ابھی سوادِ شب سے بیاضِ نہار کا مبین نہیں ہوئی ہوتی تو اس امر کی گنجائش ہے کہ مثلا اذان بلکہ اذانیں ختم ہوتے ہوتے کھانا ختم کر لیا جائے یا چائے کا کپ خالی کر لیا جائے ابن ام کلثوم کی اذان، کی نسبت کہ لوگ اصبحت اصبحت کہنے لگتے تب اذان دیتے تو اسے محمول علی الحقیقت نہ سمجھا جائے کہ حقیقۃً ہی روشنی ہر سو پھیل جاتی تھی تب اذان دیتے تھے بلکہ مراد یہ ہے کہ چونکہ نابینا تھے خود تو پتہ نہ لگا سکتے تھے کہ طلوع فجر ہوا یا نہیں لوگوں کے بتلانے پر اذان شروع کرتے بطور مبالغہ لوگ یہ لفظ بول لیتے گویا صبح کرنا، محاورۃً ہے نہ کہ حقیقۃً، ہمارے ہاں بھی ایسے موقعوں پر یہی مبالغات استعمال کئے جاتے ہیں مثلا نماز عشاء میں ذرا سی تاخیر ہونے سے کہیں گے آدھی رات کر دی)۔

حدثنا حجاج بن منهال حدثنا هشيم قال أخبرني حُصين بن عبدالرحمن عن الشعبي عن عدي بن حاتم رضي الله عنه قال لَمَّا نَزَلَتْ ﴿حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ﴾ عَمَدتُ إِلىٰ عِقالٍ أسودَ وإلىٰ عِقالٍ أبيضَ

فجَعَلتُهما تَحتَ وِسادَتي فجَعَلتُ أنظُرُ في الليلِ فلا يَستَبينُ لِي فغَدَوتُ علىٰ رسولِ الله ﷺ فذَكَرتُ لَه ذلك فقال إنما ذلك سَوادُ الليلِ و بَياضُ النَّهارِ

عدیؓ بن حاتم کہتے ہیں جب آیت ﴿حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ﴾ جب نازل ہوئی تو میں نے ایک سیاہ دھاگہ اور ایک سفید دھاگہ لے لیا اور ان دونوں کو اپنے تکیہ کے نیچے رکھ لیا اور رات کو (اٹھ اٹھ کر ان دھاگوں کو) دیکھتا رہا مگر مجھے کچھ معلوم نہ ہوا تو صبح کو میں رسول اللہ ﷺ کے پاس گیا اور آپ سے اس کا ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ وہ (سیاہ دھاگہ) تو رات کی سیاہی اور (سفید دھاگہ) صبح کی سفیدی ہے۔

(أخبرني حصين الخ) طحاوی نے (اسماعیل بن سالم عن ھشیم) کے طریق سے (أنبأ ناحصين و مجالد) ذکر کیا ہے، ترمذی نے بھی احمد بن منیع کے حوالے سے ھشیم سے دونوں کا مگر الگ الگ ذکر کیا ہے۔ (لما نزلت الخ) بظاہر اس آیت کے نزول کے وقت عدی حاضر تھے اس کا مقتضا یہ ہے کہ وہ قدیم الاسلام ہیں مگر معاملہ ایسا نہیں کیونکہ روزوں کی فرضیت اوائل ہجرت میں ہے جبکہ حضرت عدی نے سن نو یا دس ہجری میں اسلام قبول کیا تھا جیسا کہ ابن اسحاق وغیرہ اہل مغازی نے لکھا ہے پس یا تو یہ کہا جائے کہ حدیثِ باب میں مذکور آیت کا نزول فرضیتِ صیام سے متاخر ہے یا قولِ عدی کی تاویل یہ کی جائے کہ جب بعد از اسلام مجھے یہ آیت سنائی گئی (یا میں نے یہ آیت سنی یا سیاق میں حذف ہے جس کی تقدیر یہ ہے کہ جب اِس آیت کا نزول ہوا پھر بعد ازاں میں مدینہ آیا اور اسلام قبول کیا اور احکامِ شریعت سیکھے (تو یہ کام کیا کہ آیت کے ظاہر کو دیکھتے ہوئے ایک سفید اور ایک سیاہ دھاگہ۔۔۔ الخ)

احمد کی مجالد کے طریق سے روایت میں ہے کہ مجھے آنحضرت نے نماز و روزہ سکھلائے، فرمایا (صلّ كذا و صُم كذا) پھر جب سورج غروب ہو جائے تو کھاؤ پیو (حتى يتبين لك الخيط الأبيض من الخيط الأسود) کہتے ہیں یہ سن کر میں نے دو دھاگے لئے الخ (إلى عقال) یعنی رسی، مجالد کی روایت میں ہے کہ بالوں سے بنے ہوئے دو خیط لئے۔ (فقال إنما ذلك الخ) ابو عبید نے یہ اضافہ بھی کیا ہے کہ (ازراہِ تفنن) یہ بھی فرمایا کہ (إن وسادك إذاً لعريض) (کہ تب تو تمہارا تکیہ بہت طویل و عریض ہے) احمد کی ھشیم سے روایت میں بھی یہ ہے اسماعیلی کی (یوسف القاضی عن محمد بن الصباح عن ھشیم) سے روایت میں ہے کہ آپ ہنسے اور فرمایا (إن كان و سادك إذاً لعريضا) بخاری نے بھی یہ اضافہ تفسیر البقرۃ میں (أبو عوانة عن حصين) کے حوالے سے ذکر کیا ہے۔ خطابی المعالم میں اس جملہ کی نسبت لکھتے ہیں کہ دو مطلب محتمل ہیں ایک یہ کہ نوم کثیر سے کنایہ ہو یا مراد یہ ہو کہ تمہاری رات تو بہت طویل ہو گئی کہ سفید دھاگہ کی تبیین تک کھاتے پیتے رہے بخاری کی التفسیر میں (جرير عن مطرف عن الشعبي) سے روایت میں یہ جملہ بھی ہے (إنك لعريض القفا) (یعنی تم تو چوڑی گدی والے ہو) عرب اسے غباوت و غفلت کا کنایہ سمجھتے ہیں، زمخشری نے بھی اسے اسی مفہوم پر محمول کیا ہے کہ چونکہ عدی مفہوم کا ادراک نہ کر سکے تو وہ محاورہ استعمال فرمایا جو قلتِ فدانت پر بطور کنایہ عرب استعمال کرتے ہیں۔ قرطبی وغیرہ کثیر علماء اس کا انکار کرتے ہیں کہ اس جملہ میں کوئی قلتِ ذھانت وغیرہ کی بات ہے بلکہ اصل مفہوم یہ ہے کہ تیرا تکیہ تو طویل و عریض ہے کہ اس کے نیچے خیطِ ابیض اور اسود (یعنی رات و دن) چھپ گئے، کہتے ہیں کہ لفظ کو مجازی معنی پر تب محمول کرنا چاہئے جب حقیقی معنی مراد لینے میں کوئی رکاوٹ ہو (گویا خوشطبعی کے طور پر یہ جملہ کہا) چنانچہ جب عریض تکیہ کی بات کی تو ساتھ ہی (إنك لعريض القفا) کہہ دیا کہ اتنے بڑے تکیہ پر سونے والا عریض قفا والا ہی ہو سکتا ہے تو یہ خوشطبعی کی باتیں ہیں مذمت یا قلت وفقہ (ویسے بھی حضور کی شان سے بعید ہے کہ کسی پر کوئی طنز کریں) کا کوئی پہلو نہیں ابن حجر کہتے ہیں ابن حبان نے اس حدیث یہ

ترجمہ قائم کیا ہے (ذکر البیان بأن العرب تتفاوت لغاتها) (یعنی اس امر کا بیان کہ عربوں کے لیے جات باہم متفاوت تھے) انہوں نے یہ بھی استنباط کیا ہے کہ عدی اس امر سے واقف نہ تھے کہ رات و دن سے خیط اسود وابیض کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے اسے مسلم، ابوداؤد اور ترمذی نے بھی (الصوم) میں ذکر کیا ہے، ترمذی نے حسن صحیح کا حکم بھی لگایا۔

حدثنا سعيد بن أبي مريم حدثنا ابن أبي حازم عن أبيه عن سهل بن سعد-ح حدثني سعيد بن أبي مريم حدثنا أبو غسان محمد بن مطرف قال حدثني أبو حازم عن سهل بن سعد قال أنزِلَتْ ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ﴾ ولَم يَنزِلْ ﴿مِن الفجرِ﴾ فكانَ رجالٌ إذا أرادُوا الصومَ رَبَطَ أحدُهم في رِجلِهِ الخيطَ الأبيضَ والخيطَ الأسودَ ولم يَزَلْ يأكُلُ حتىٰ يَتبَيَّنَ لَه رُؤيتُهما فأنزلَ اللهُ بَعدُ ﴿مِنَ الفجرِ﴾ فعَلِموا أنه إنما يعني اللَّيلَ والنَّهارَ

سہل بن سعدؓ نے بیان کیا کہ آیت نازل ہوئی ''کھاؤ پیو یہاں تک کہ تمہارے لئے سفید دھاری سیاہ دھاری سے کھل جائے''، لیکن من الفجر (صبح کی) کے الفاظ نازل نہیں ہوئے تھے اس پر کچھ لوگوں نے یہ کیا کہ جب روزے کا ارادہ ہوتا تو سیاہ اور سفید دھاگہ لے کر پاؤں میں باندھ لیتے اور جب تک دونوں دھاگے پوری طرح دکھائی نہ دینے لگتے کھانا پینا بند نہ کرتے تھے اس پر اللہ تعالیٰ نے من الفجر کے الفاظ نازل فرمائے پھر لوگوں کو معلوم ہوا کہ اس سے مراد رات دن ہیں۔

اپنے شیخ سعید کے دو شیخ کے حوالے سے یہ روایت نقل کی ہے، التفسیر میں اسے صرف ابوغسان کے حوالے سے ذکر کیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہاں کا سیاق ابوغسان کا ہے ابن خزیمہ نے بھی (ذھلی عن سعید) کے طریق سے دونوں شیخ ذکر کئے ہیں ابونعیم نے المستخرج میں ذکر کیا ہے کہ دونوں کا سیاق ایک ہے۔ مسلم، ابن ابی حاتم، ابوعوانہ اور طحاوی نے آخرین میں صرف ابوغسان کے حوالہ سے بطریق سعید نقل کیا ہے۔ (فکان رجال) ان میں سے کسی کا نام معلوم نہیں ہوا ہے سکا، عدی ان میں سے نہیں کیونکہ ان کا واقعہ زمانہ ما بعد کا ہے (ربط أحد هم الخ) مسلم کی (فضیل عن أبي حازم) سے روایت میں ہے کہ اس آیت کے نزول کے بعد سفید اور سیاہ دھاگے تکیہ کے نیچے رکھ دیتے اور مشاہدہ کرتے رہتے کہ کب تبین ہوتا ہے گویا بعض نے یہ کیا اور کچھ نے پاؤں کے ساتھ باندھ لئے یا رات کے وقت تکیہ کے نیچے رکھ لیتے تھے پھر جب سحری تناول کرنے کے لئے بیدار ہوتے تو وہاں سے نکال کر پاؤں کے ساتھ باندھ لیتے تا کہ مسلسل مشاہدہ کرتے رہیں۔

(رؤیتهما) صاحب المطالع لکھتے ہیں کہ یہ لفظ تین طرح ضبط کیا گیا ہے۔ (رئيهما) راء اور یاء پر زیر اور ہمزہ پر سکون کے ساتھ، اور تیسرا ضبط ہے۔ (زیهما) یعنی زائے مکسورہ کے ساتھ، یہ مسلم میں ہے۔ (فأنزل الله الخ) قرطبی کہتے ہیں حدیثِ عدی مقتضی ہے کہ (من الفجر) کا نزول (من الخيط الخ) کے ساتھ ہی ہوا بخلاف حدیثِ سہل کے کہ اس سے یہ ظاہر ہے کہ (من الفجر) بعد میں نازل ہوا تا کہ ان کا اشکال دور ہو کہا گیا ہے کہ اس کا نزول ایک سال بعد ہوا۔ لکھتے ہیں کہ عدی نے خیط والی بات محمول علی الحقیقت سمجھی اور (من الفجر) کا معنی سمجھا (من أجل الفجر) (یعنی فجر کی پہچان کے لئے یہ علامت ہے کہ سفید خیط سیاہ سے متمیز ہو جائے) کہتے ہیں کہ تطبیق یہ ہو سکتی ہے کہ حدیثِ عدی حدیثِ سہل سے متاخر ہے سو انہیں حدیثِ سہل کے مندرجات سے واقفیت نہ ہو

سکی، صرف آیت سنی اور اپنی فہم کے مطابق اس پر عمل کیا (بلکہ جیسا کہ ذکر ہوا آنجناب نے انہیں روزہ کی تعلیم دیتے ہوئے یہی لفظ استعمال فرمائے جنہیں محمول علی الحقیقت خیال کرتے ہوئے دو دھاگے فراہم کئے) کہتے ہیں کہ یہ بھی احتمال ہے کہ دونوں قصے ایک ہی حالت سے متعلقہ ہوں اور کسی راوی نے حدیثِ عدی میں پوری آیت تلاوت کر دی ہو اگرچہ پوری آیت کا نزول متصل نہیں جیسا کہ حدیثِ سہل سے ثابت ہے۔

ابن ابی حاتم کی (أبو أسامة عن مجالد) سے روایت میں مذکور ہے کہ عدی نے جب آنحضرت کو اپنا معاملہ بتلایا تو آپ نے منجملہ باتوں کے یہ بھی کہا تھا (یا ابن حاتم ألم أقل لك من الفجر) کہ اے حاتم طائی کے بیٹے میں نے تمہیں من الفجر نہ کہا تھا؟ (پہلے ذکر ہوا کہ وہ اس سے سمجھے کہ من أجل الفجر) طبرانی کی دوسرے طریق سے مجالد سے روایت میں ہے کہ عدی نے عرض کی تھی کہ یا رسول اللہ خیط کی بات کے سوا ہر بات یاد رکھی تھی تو اس سے ظاہر ہوا کہ قصۂ عدی قصہ حدیث سہل سے متغایر ہے جنکا حدیث سہل میں ذکر ہے انھوں نے خیط کو اسکے ظاہر پر محمول کیا جب (من الفجر) نازل ہوا تو مفہوم سمجھ گئے اسی لئے سہل نے ذکر کیا کہ اسکے نزول کے بعد (فعلموا أنما یعنی اللیل والنهار) جبکہ عدی کے قصہ میں یہ ہے کہ (من الفجر بھی سنا مگر) انکے لہجہ میں یہ صبح کے استعارہ کے طور پر مستعمل نہ تھا سو انھوں نے (من الفجر) کو سببیہ پر محمول کیا تو گمان کیا کہ یہ غایتِ انتہاء کا بیان ہے یا یہ کہ (من الفجر) یاد نہ تھا (جیسا کہ ابن ابی حاتم کی روایت میں ہے)۔

(فعلموا أنه أنما الخ) اس سے دلالت ہوئی کہ طلوعِ فجر سے نہار شروع ہوتا ہے (نہ کہ طلوعِ آفتاب سے) ابو عبید لکھتے ہیں خیطِ اسود سے مراد رات اور خیط ابیض سے مراد صبح صادق ہے خیط لون ہے، یہ بھی کہا گیا ہے کہ ابیض سے مراد آغازِ فجر میں افق میں عرضاً پھیلنے والی روشنی ہے جو خیط کیطرح پھیلی ہوئی ہے اور اسود سے مراد اسکے ساتھ پھیلی ہوئی تاریکی اسے بھی خیط کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، یہ زمخشری نے لکھا ہے۔ کہتے ہیں کہ (من الفجر) خیط ابیض کا بیان ہے۔ من کا تبعیضیہ ہونا بھی جائز ہے (من الفجر) نے اسے استعارہ سے نکالکر تشبیہ بنا دیا (استعارہ دراصل تشبیہ ہی ہے مگر اسکے طرفین یعنی مشبہ اور مشبہ بہ میں سے ایک محذوف ہوتا ہے) کہتے ہیں کہ (رأیت أسداً) مجاز ہے (یعنی استعارہ ہے) لیکن اگر اسکے ساتھ (من فلان) کہہ دیا جائے تو تشبیہ بن جائے گی۔ زمخشری ایک اعتراض یہ وارد کرتے ہیں کہ بیان وتفسیر یعنی (من الفجر) کا نزول متأخر کیوں کر ہوا کیونکہ اسکے نزول سے قبل خیط والی بات کو حقیقت پر محمول سمجھا جاتا رہا حالانکہ حقیقت مراد نہ تھی؟ پھر جواباً لکھتے ہیں کہ عدمِ تجویز کے قائلین جو کہ اکثر فقاء اور متکلمین ہیں کے نزدیک حدیثِ سہل صحیح نہیں ہے، البتہ اسکے مجوزین کے نزدیک (یعنی تاخیرِ بیان کے مجوزین) مخاطبین نے اصل حکم سمجھ لیا اور اسکے عامل بھی بن گئے لہٰذا کوئی حرج کی بات نہیں ابن حجر کہتے ہیں زمخشری کا عدمِ تجویز کا اکثر کی طرف منسوب کرنا محلِ نظر ہے اور حدیثِ سہل کو غیر صحیح کہنا قولِ مردود ہے فریقین میں سے کسی نے یہ بات نہیں کی اور اسکی صحت پر شیخین متفق ہیں اور امت نے تلقی بقبول کیا ہے۔ تاخیرِ بیان کتبِ اصول کا ایک مشہور مسئلہ ہے علمائے اصول کا بھی اسابت اختلاف ہے، ابن لمعانی نے شافعیہ سے چار اوجہ نقل کی ہیں۔ مطلقاً جواز، یہ ابن مریح، اصطخری وغیرہ سے منقول ہے۔ مطلقاً منع، یہ روزی اور صیرفی وغیرہ سے منقول ہے تیسرا یہ کہ بیانِ مجمل کی تاخیر جائز ہے بیان عام کی نہیں چوتھا اسکے برعکس ہے۔ ابن حاجب کہتے ہیں کہ وقتِ ضرورت سے بیان کی تاخیر منع تو ہے مگر تکلیف مالا یطاق کے مجوزین کے ھاں جائز ہے، اس سے مراد اشاعرہ ہیں۔ شارح الفیہ لکھتے ہیں ایسا خطاب (یعنی طرز کلام) جسکے بیان (یعنی تشریح) کی بھی ضرورت

ہو، دوقسموں پر ہے ایک وہ جسکا ایک ظاہر ہے (یعنی ظاہری مفہوم ہے) جو مستعمل فی خلافہ ہے دوسرا وہ جسکا ظاہر نہیں، تو حنفیہ، مالکیہ اور اکثر شافعیہ میں سے ایک گروہ وقتِ خطاب سے بیان کی تاخیر کے جواز کا قائل ہے، فخر رازی اور ابن حاجب وغیرہ نے اسے اختیار کیا ہے حنابلہ سارے اور حنفیہ میں سے بعض، اسکے عدم جواز کے قائل ہیں کرخی کے نزدیک غیر مجمل میں ممتنع ہے۔ اسمیں نووی تبعاً لعیاض لکھتے ہیں کہ خیطِ ابیض واسود کو ظاہر معنی پر انھوں نے محمول کیا جو غیر فقیہ تھے مثلاً اعراب میں سے بعض رجال جنکا ذکر حدیثِ سہل میں آیا ہے یا ان حضرات نے جنکی لغت میں خیط کا استعارہ برائے صبح نہ تھا مثلاً عدی۔

طحاوی اور داؤدی کا دعوی ہے کہ یہ باب نسخ میں سے ہے (علامہ انور کی بعض عبارتوں سے ظاہر ہے کہ وہ بھی یہی رائے رکھتے ہیں اولاً یہی حکم تھا کہ دو دھاگے لیکر انکا مشاہدہ کیا جائے، انکا استدلال حذیفہ وغیرہ سے منقول اس اثر سے ہے کہ اِسفار (یعنی خوب روشنی پھیلنے) تک کھانا پینا جائز ہے بعد ازاں (من الفجر) کے نزول سے یہ حکم منسوخ ہوگیا۔ ابن حجر کہتے ہیں اسکی تائید عبدالرزاق کی ثقہ رواۃ کے ساتھ نقل کردہ حدیثِ بلال سے ہوتی ہے کہ بلال آنجناب کے پاس آئے آپ سحری تناول فرما رہے تھے، کہنے لگے (الصلاۃ یارسول اللہ قد واللہ أصبحت) (یارسول اللہ نماز کا وقت ہوا چلا آپ نے تو صبح کردی) اس پر آپ نے فرمایا اللہ بلال پر رحم کرے اگر یہ نہ آتے تو ہمیں امید تھی کہ طلوعِ آفتاب تک رخصت مل جاتی (کھانے پینے کی) بقول عیاض اس حدیث سے مستفاد یہ ہے کہ الفاظ مشترکہ سے توقف کرنا واجب ہے اور ان کے مفہوم کے بیان کا مطالبہ کیا جائے اور انہیں ان کے اظہر وجوہ پر اکثر استعمال ہونے والے معنی پر محمول نہ کیا جائے مگر یہ تب، جب عدمِ بیان ہو۔ ابن بزبزہ شرح احکام میں لکھتے ہیں کہ یہ بیانِ مجملات کی تاخیر کے باب میں سے نہیں کیونکہ صحابہ نے اولاً متبادر الی الذہن مفہوم پر عمل کیا تو اس طرح یہ (تأخیر ما لہ ظاهر أريد به خلاف ظاهره) کے قبیل سے ہے۔ (یعنی ایسے امر کی تاخیرِ بیان جس کا ایک ظاہری معنی ہے مگر مراد خلافِ ظاہر ہے)۔ ابن حجر اس پر تبصرہ کرتے ہیں کہ ان کی بات سے لگتا ہے گویا تمام صحابہ کرام نے یہی کیا جو کہ صحیح نہیں صرف چند (رجال کے نکرہ ذکر کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ معدودے چند اشخاص تھے) افراد تھے جنہوں نے ظاہر کے مطابق کیا۔

آیت اور حدیث ہذا سے استدلال کیا گیا ہے کہ اکل وشرب کی انتہاء طلوع فجر ہے اگر کوئی کھانے پینے میں مشغول تھا کہ فجر طلوع ہوگئی (یا اذانیں شروع ہوگئیں) تو وہ کھانا پینا بند کردے اگر طلوعِ فجر کا پتہ نہ چلا (کسی ایسے مقام پر تھا کہ اذانیں نہ سنی یا گھڑی نہیں تھی یا طلوعِ فجر کے وقت کا علم نہ تھا)۔ تو جمہور کے نزدیک اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا کیونکہ آیت میں اکل وشرب کی اباحت ہے (حتی یتبین الخ) (یعنی واضح طور سے روشنی پھیلنے اور رات کی تاریکی چھٹنے تک) ابن ابی شیبہ نے ابوبکر وعمر سے بھی اسی طرح روایت کی ہے ابن منذر کہتے ہیں اکثر علماء یہی رائے رکھتے ہیں البتہ مالک کہتے ہیں کہ اس صورت میں قضاء دے۔ بحث کا تتمہ اگلے باب میں ہوگا۔ اسے نسائی نے بھی (التفسیر) میں نقل کیا ہے۔

باب قولِ النبیِ ﷺ لا یَمنعَنَّکُم مِن سَحُورِکم أذانُ بِلال

(آپ ﷺ کا صحابہؓ کو کہنا کہ تمہیں اذانِ بلالؓ سحری سے نہ روکے)

ابن بطال لکھتے ہیں ترجمہ کے الفاظ پر مشتمل روایت بخاری کے نزدیک صحیح نہیں چنانچہ اس کا مفہوم حدیثِ عائشہ نقل کر کے پیش کیا ہے، مذکورہ روایت وکیع کے حوالے سے سمرہ بن جندب سے مرفوعا مروی ہے اس میں ترجمہ کی اس عبارت کے ساتھ ساتھ یہ الفاظ بھی ہیں (ولا الفجر المستطيل ولكن الفجر المستطير في الأفق) ترمذی نے اسے حسن کہا ہے مسلم نے بھی تخریج کی ہے بخاری کی شرط پر ابن مسعود سے مروی حدیث ہے جس کے الفاظ ہیں (لا يمنعن أحد كم أذان بلال من سحوره فإنه يؤذن بليل ليرجع قائمكم) یہ ابواب الأذان میں گزر چکی ہے ابن ابی شیبہ نے ثوبان سے مرفوعا روایت کیا ہے۔ کہ فجر دو طرح کی ہے ایک کو ذنب سرحان یعنی بھیڑیے کی دم سے تشبیہ دی یعنی افق میں مستطیلاً پھیلنے والی روشنی جو فجر کا ذب کہلاتی ہے دوسری فجرِ صادق جس کے بارہ میں فرمایا (ولكن المستطير) یعنی جو وسط آسمان کی طرف پھیلتی ہے۔ ابن منذر لکھتے ہیں بعض کی تبیینِ بیاضِ نہار کی بابت رائے یہ بھی ہے کہ راستوں، گلیوں اور گھروں میں اچھی طرح روشنی پھیل جائے اسحاق کا قول ہے کہ میرا فتویٰ تو پہلی رائے کے مطابق ہی ہے مگر اس رائے کے قائلین کا روزہ بھی صحیح سمجھتا ہوں اور کسی کفارہ یا قضاء کا قائل نہیں۔ ابن منذر نے حضرت ابو بکر کے بارہ میں لکھا ہے کہ یہی رائے رکھتے تھے کہ اچھی طرح روشنی پھیل جانے پر ہی اکل وشرب حرام ہوگا۔ اعمش سے منقول ہے کہ اگر بھوک نہ لگی ہوتی تو سحری نماز کے بعد تناول کرتا بہر حال موفق وغیرہ نے اس رائے کے برخلاف (یعنی موجودہ معمول پر) اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔

حدثنا عبيد بن اسماعيل عن أبي أسامة عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر والقاسم بن محمد عن عائشة رضي الله عنها أَنَّ بِلالًا كان يُؤَذِّنُ بِلَيلٍ فقال رسولُ اللهﷺ كُلُوا وَاشرَبُوا حتى يُؤَذِّنَ ابنُ أمِّ مَكتُومٍ فإنه لا يُؤذنُ حتىٰ يَطلُعَ الفجرُ قال القاسم ولم يكن بين أذانِهما إلاأنْ يَرقىٰ ذا ويَنزِل ذا

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ بلالؓ کچھ رات رہے اذان دے دیا کرتے تھے اس لئے رسول اللہﷺ نے فرمایا کہ جب تک ابن ام مکتومؓ اذان نہ دیں تم کھاتے پیتے رہو کیونکہ وہ صبح صادق کے طلوع سے پہلے اذان نہیں دیتے۔ قاسم نے بیان کیا کہ دونوں (بلال اور ام مکتومؓ) کی اذان کے درمیان صرف اتنا وقفہ ہوتا تھا کہ ایک چڑھتے تو دوسرے اترتے۔

(والقاسم بن الخ) نافع پر معطوف ہے یعنی عبید اللہ نے اسے (نافع عن ابن عمر) اور (قاسم عن عائشة) کے حوالے سے روایت کیا ہے، المواقیت میں متعلقہ مباحث ذکر ہو چکے ہیں۔

باب تَعجيلِ السَّحورِ (تعجیلِ سحور)

یعنی سحری تناول کرنے میں سرعت سے کام لینا (یعنی یہ مراد نہیں کہ فجر کا ذب کے آغاز ہی میں سحری تناول کر لی جائے) ساتھ ہی یہ اشارہ بھی دے دیا کہ فجر کا ذب کے آخری لحات میں یعنی اذان سے کچھ ہی دیر قبل سحری تناول کی جاتی تھی۔ مالک نے بھی (عبدالله بن أبو بكر عن أبيه) روایت کیا ہے کہ ہم رات کی نماز سے فارغ ہو کر سحری کھانے میں جلدی کرتے تا کہ فجر نہ فوت ہو جائے ابن بطال لکھتے ہیں اگر ترجمہ یوں ہوتا (باب تأخير السحور) تو اچھا تھا مغلطائی کہتے ہیں کہ بخاری کے ایک نسخہ میں اسی طرح

دیکھا ہے علامہ لکھتے ہیں کہ یہ تعجیل، تاخیر کے مقابل نہیں، سرعتِ اکل مراد ہے وقتِ سحور کے لحاظ سے تاخیر ہی ہے۔

حدثنا محمد بن عبيد الله حدثنا عبدالعزيز بن أبي حازم عن أبيه أبي حازم عن سهل سعد رضي الله عنه قال كنتُ أتَسَحَّرُ في أهلِي ثم تَكونُ سُرعَتِي أن أدرِكَ السجودَ مع رسولِ اللهﷺ

حضرت سہل بن سعدؓ نے بیان کیا کہ میں سحری اپنے گھر کھاتا پھر جلدی کرتا تا کہ نماز نبی کریمﷺ کے ساتھ مل جائے۔

(عن أبيه أبي حازم) اسماعیلی لکھتے ہیں عبدالعزیز کا اپنے والد سے اس حدیث کا سماع ثابت نہیں خود انہوں نے مصعب زبیری کے طریق سے (أبو حازم عن عبدالله بن عامر الأسلمي عن أبي حازم عن سهل) کے حوالے سے روایت کی تخریج کی ہے۔ ایک دوسرے طریق کے ساتھ (عن عبدالله بن عامر عن أبي حازم) سے روایت کیا ہے مگر عبداللہ بن عامر اسلمی ضعیف ہیں اسی طرح مصعب زبیری ان حفاظ کے پائے کے نہیں جنہوں نے (عبدالعزيز عن أبيه) سے یعنی درمیانی واسطہ کے بغیر روایت کی ہے لہٰذا اس واسطہ کا ذکر شاذ ہے یہ بھی محتمل ہے کہ عبدالعزیز نے عبداللہ سے بھی اس کی سماعت کی ہو اس زیادت کے ساتھ جو خود اپنے والد سے نہیں سنی اور کبھی بلا واسطہ اور کبھی بالواسطہ روایت بیان کرتے ہوں، لہٰذا اسماعیلی کا اسے معلل کہنا غلط ہے۔

(ثم تكون الخ) سلیمان بن بلال کی روایت میں (سرعة بي) ہے، سرعۃ کان تامہ ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے یہ بھی جائز ہے کہ ناقصہ ہی تصور کیا جائے اور (بی) اس کی خبر قرار دی جائے یا (أن أدرك) سرعۃ کو بطور خبرِ کان منصوب پڑھنا بھی صحیح ہے اس صورت میں اسم، ضمیر ہوگا۔

(أدرك السجود) کشمیہنی کے نسخہ میں (السحور) ہے مگر سجود ہی صواب ہے اس کی تائید المواقیت کی روایت کے الفاظ (أن أدرك صلاة الفجر) سے بھی ہوتی ہے اسی طرح اسماعیلی کی روایت میں ہے (صلاة الصبح) ایک اور روایت میں (صلاة الغداة) ہے عیاض کہتے ہیں مراد یہ ہے کہ نماز (اور اذان) سے اتنا قریب سحری تناول کرتے تھے کہ پھر جماعت پانے کے لئے سرعت سے جانا پڑتا۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ آنجناب نہایت غلس میں (یعنی فجر طلوع ہوتے ہی، اندھیرے میں) نماز ادا فرماتے تھے (یہ بھی ثابت ہوا کہ اذان و جماعت کا درمیانی وقفہ نہایت مختصر ہوتا (اس زمانے میں ہماری طرح لمبے چوڑے کھانوں کا سلسلہ بھی نہ ہوتا تھا، کافی حضرات پوچھتے ہیں کہ اگر عین آخری وقت میں کھانا شروع کریں تو چائے رہ جاتی ہے۔ جس کے پینے میں پانچ دس منٹ چاہئے، میرے خیال میں چائے کو کھانے کا تتمہ اور حصہ ہی سمجھا جائے لہٰذا اگر چائے پیتے سحری کا وقت ختم ہوتا ہے تو اس حدیث پر عمل ہو جائے گا)۔ رندی لکھتے ہیں خلف نے ذکر کیا ہے بخاری نے (الصوم) میں بھی یہی روایت محمد بن عبیداللہ اور اپنے ایک اور شیخ قتیبہ، وہ دونوں عبدالعزیز سے، کے حوالے سے نقل کی ہے مگر ہمیں وہ صحیح بخاری میں نہیں ملی اور نہ ابومسعود نے اس کا تذکرہ کیا ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں میں نے قطب اور مغلطائی کے نسخوں میں (محمد بن عبيد) یعنی بغیر اضافت کے لکھا دیکھا ہے جو غلط ہے، درست عبیداللہ ہی ہے جو امام کے کبار شیوخ میں سے ہیں۔ یہ حدیث مصنف کے افراد میں سے ہے۔

باب قَدرِ كَم بَينَ السَّحُورِ وصلاةِ الفَجرِ (سحری اور نمازِ فجر کے مابین کتنا وقفہ ہو؟)

یعنی انتہائے سحور کے کتنی دیر بعد فجر کی جماعت کھڑی کر دی جاتی تھی۔

حدثنا مسلم بن ابراهيم حدثنا هشام حدثنا قتادة عن أنس عن زيد بن ثابت رضى الله عنه قال تَسَحَّرْنا معَ النبيﷺ ثم قامَ إلَى الصَّلاةِ قلتُ كم كانَ بينَ الأذان والسَّحُور؟ قال؟ قدرُ خمسينَ آيةً

زیدؓ بن ثابت کہتے ہیں کہ ہم نے رسول اللہﷺ کے ہمراہ سحری کھائی پھر آپ نماز کیلئے کھڑے ہو گئے انسؓ کہتے ہیں میں نے ان سے پوچھا کہ اذان اور سحری کے درمیان کتنا وقت تھا؟ تو انہوں نے کہا کہ جتنے وقت میں پچاس آیتوں کی تلاوت کی جا سکے۔

ہشام سے مراد دستوائی ہیں۔ (قلت کم) یہ حضرت انس کا مقولہ ہے انہوں نے حضرت زید سے یہ پوچھا تھا، المواقیت کی روایت میں یہ صراحت مذکور ہے، قتادہ نے بھی حضرت انس سے یہی سوال کیا تھا احمد نے اسے (يزيد بن هارون عن همام) کے حوالے سے نقل کیا ہے اس میں ہے (قلت لزید)۔ (قال قدر خمیسن آية) یعنی درمیانی پچاس آیات کی تلاوت کے بقدر، یہ تلاوت بھی نہ بہت تیز ہو نہ آہستہ۔ (قدر) پر رفع بھی صحیح ہے بطور خبرِ متبدا اور نصب بھی بطور خبرِ کان مقدر، زید کے جواب میں۔ مہلب وغیرہ لکھتے ہیں اس میں اعمالِ بدن کے ساتھ تقدیرِ اوقات کا ثبوت و ذکر ہے اور عربوں کی عادت تھی کہ اوقات بتلانے میں بطور توضیح کسی بدنی عمل کا حوالہ دیتے مثلاً (قدر نحر جزور) (جتنی دیر میں اونٹ ذبح کیا جا سکتا ہے) وغیرہ وغیرہ تو حضرت زید نے اپنے دینی مزاج کا مظاہرہ کرتے ہوئے عام محاورے سے ہٹ کر پچاس آیات کی تلاوت کا حوالہ دے کر وضاحت کی، اس سے یہ اشارہ بھی ملتا ہے کہ صحابہ کرام اس درمیانی وقت کو تلاوت کلام مجید میں گزارتے تھے۔ قرطبی لکھتے ہیں یہ حدیثِ حذیفہ کہ دن چڑھنے تک سحری کھاتے رہے البتہ سورج نہ نکلا تھا کے معارض ہے ابن حجر کہتے ہیں معارض نہیں البتہ اختلافِ حال کا بیان ہے وہ کسی اور وقت کا قصہ ہے۔ کسی ایک حال پر مواظبت کا بیان ان دونوں روایتوں میں سے کسی میں نہیں۔

باب بَرَكةِ السَّحُورِ مِن غَيرِ إيجابٍ

(سحری کی برکت، مگر واجب نہیں)

لأنَّ النبيَّﷺ وأصحابَه وَاصَلُوا ولَم يُذكَرِ السَحورُ. (یعنی آپؐ اور صحابہؓ نے مسلسل کئی روزے رکھے، سحری مذکور نہیں)۔

سحری کی برکت کے بیان میں اور یہ کہ سحری تناول کرنا واجب نہیں۔ الزین لکھتے ہیں حکم پر استدلال کی تب ضرورت ہوتی ہے جب اس ضمن میں اختلاف ہو یا اختلاف ہونا متوقع ہو اسحری کھانا تو بھوک کے سبب یا قوت کی حفاظت کے لئے ہے جب اس کے کھانے کا حکم صیغۂ امر استعمال کرتے ہوئے دیا تو اس وضاحت کی ضرورت تھی کہ یہ امر برائے وجوب نہیں اسی طرح وصال سے نہی دراصل صوم وفطر کے درمیان فاصلہ کرنے کے لئے ہے رات کے آخری حصہ میں کھانا تناول کر لینا (یعنی فجر کاذب سے قبل) سحری نہ کہلائے گا۔ ابن منذر نے سحری کی ندبیت پر اجماع نقل کیا ہے۔ ابن بطال لکھتے ہیں بخاری سے اس ترجمہ میں غفلت سرزد ہو گئی ہے وہ یہ کہ اس کے بعد ابو سعید کی حدیث نقل کی ہے کہ جو کوئی مواصلہ کرنا چاہتا ہے وہ سحر تک کر لے، تو غایتِ وصال، سحر ذکر کیا ہے جو سحری تناول کرنے کا وقت

ہے، کہتے ہیں اس وضاحت کو اجمال پر فوقیت حاصل ہے۔ابن المنیر نے حاشیہ میں اس پر تعاقب کرتے ہوئے لکھا ہے کہ بخاری نے سحور کی عدم مشروعیت پر ترجمہ نہیں باندھا بلکہ اس کے عدم ایجاب پر قائم کیا ہے، وصال سے استنباط کیا ہے کہ سحور واجب نہیں آنجناب کا صحابہ کو وصال سے منع کرنا نہی تحریمی نہیں بلکہ نہیِ ارشاد (یعنی بر بنائے خیر خواہی) اور ازراہ شفقت ہے لہٰذا سحری تناول کرنا واجب ثابت نہیں ہوتا جب یہ ثابت ہو گیا کہ وصال کی نہی، نہی کراہت ہے تو اس کی ضد یعنی استحباب ثابت ہوا۔

ابن حجر رقمطراز ہیں کہ وصال کی بابت اختلاف ہے، شافعیہ کے نزدیک حرام ہے، مجھے لگتا ہے کہ بخاری کے یہ ذکر کرنے سے مراد (لأن النبی ﷺ وأصحابه قد واصلوا) ابو ہریرہ کی ایک حدیث کی طرف اشارہ کرنا ہے جو پچیس ابواب کے بعد آئے گی اس میں وصال سے نہی کے بعد ذکر ہے کہ آنجناب نے (واصل بهم یوما ثم یوما ثم رأوا الهلال) یعنی آنحضرت نے مع صحابہ کرام دو دن وصال کیا (یعنی بغیر سحری کھائے متواتر روزے رکھنا) پھر چاند نظر آ گیا۔ فرمایا اگر چاند نہ نکلتا تو کئی اور دن وصال کرتا، (اس سے ثابت ہوا کہ سحری کھانا حتمی طور سے واجب نہیں، بقیہ تفصیل اسی باب میں ذکر ہو گی)۔ علامہ انور لکھتے ہیں ابن تیمیہ وصال کے سحر تا سحر استحباب کے قائل ہیں اس کا مطلب ہے کہ بوقت مغرب افطار نہ کرے (یعنی آٹھ پہر کا روزہ رکھے) ان کے نزدیک جس وصال سے منع کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ سحری تناول نہ کرے (یعنی افطار تا افطار روزہ رکھے) اور پیدر پے دو یا زیادہ روزے رکھے، کہتے ہیں احادیث میں دونوں طرح کے مواصلہ کا ذکر ہے ایک ا راصطلاح (تابع فی الصوم) ہے یعنی غروب کے بعد افطار تو کرے مگر متواتر روزے رکھے (نفلی روزے)۔ فتاوی عالمگیری میں غلطی کی گئی ہے کہ تتابع اور وصال کے مابین فرق نہیں کیا، دونوں کو ایک ہی سمجھا گیا ہے۔ (باب الحظر والإباحة) کے کئی اور مسائل میں بھی غلطیاں ہیں، البتہ معاملات کے مسائل میں معتمد علیہ ہے۔

حدثنا موسی بن اسماعیل حدثنا جویریة عن نافع عن عبدالله رضی الله عنه أنَّ النبیَّ ﷺ واصَلَ فَواصَلَ الناسُ فشَقَّ علیهم فنَهَاهُم قالوا إنك تُواصِلُ قال لستُ كَهَیئَتِكم إنی أظَلُّ أُطعَمُ وأُسقیٰ

عبداللہ بن عمرؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ نے "صومِ وصال" رکھا تو صحابہؓ نے بھی ایسا کیا مگر ان پر شاق ہوا جس پر انہیں سے منع فرما دیا صحابہ نے اس پر عرض کی کہ آپ بھی تو صوم وصال رکھتے ہیں؟ آنحضرت ﷺ نے فرمایا میں تمہاری طرح نہیں ہوں میں تو برابر کھلایا اور پلایا جاتا ہوں۔

(إنی أظل) لغت میں ظل کا معنی دن کے وقت کوئی عمل کرنا، مشار الیہ باب کی روایت میں (أبیت) کا لفظ ہے جو اصلا رات کے وقت کوئی عمل کرنے کو کہتے ہیں، اس سے پتہ چلا کہ (أظل) یہاں تقید بنہار نہیں (اسی طرح بقیہ افعالِ ناقصہ، أصبح أمسی وغیرہ بھی عام طور پر بغیر تقید بالوقت کے استعمال ہوتے ہیں)۔

حدثنا آدم بن أبی إیاس حدثنا شعبة حدثنا عبدالعزیز بن صهیب قال سمعتُ أنسَ بنَ مالك رضی الله عنه قال قال النبیُّ ﷺ تَسَحَّرُوا فإنَّ فی السَّحورِ بركةً

انسؓ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ (اے لوگو!) سحری کھاؤ اس لئے کہ سحری کھانے میں برکت ہوتی ہے۔

(فإن فی السحور بركة) سحور سین کی زبر اور پیش، دونوں کے ساتھ ہے چونکہ برکت سے مراد اجر و ثواب ہے لہٰذا ضمہ کے ساتھ

مناسب ہے کیونکہ وہ مصدر بمعنی تسحّر ہے یا برکت سے مراد بدن کی طاقت، روزے رکھنے پر اس کی تقویت، تنشیط اور تخفیفِ مشقت ہے ان معانی کے لئے فتحہ کے ساتھ مناسب ہے۔ اولی یہ ہے کہ یہ برکت متعدد جہات سے ہے اسے کسی ایک جہت یا معنی کے ساتھ محدود کرنا صحیح نہیں (ظاہری برکت بھی مشاہدہ میں آتی ہے کہ کم کھانا کثیر افراد کو کافی ہوتا ہے پھر کم وقت میں تمام کاموں سے فراغت ہو جاتی ہے اسی قسم کی ظاہری برکت افطاری اور مابعد افطاری کے اہتمامات میں ہی نظر آتی ہے)۔ ابن حجر نے سحری کی جن جہاتِ برکت کا ذکر کیا ہے وہ یہ ہیں اتباعِ سنت، مخالفتِ اہل کتاب، عبادت پر تقویت، زیادتِ نشاط اور سونے سے پیشتر اگر کسی کی نیتِ روزہ چھوٹ گئی تو سحری کے وقت بیداری پر اس کا تدارک ہو سکتا ہے۔ ابن دقیق العید کہتے ہیں کہ اس برکت کا اخروی امور میں قرار دینا صحیح ہے کیونکہ اقامتِ سنت، اجر اور زیادتِ اجر کا موجب ہے جیسا کہ دنیاوی امور بھی مثلاً بدن کی تقویت تا کہ بغیر کسی ضرر کے روزے رکھ سکے، کہتے ہیں کہ اہلِ کتاب کی مخالفت کرتے ہوئے سحری تناول کرنا کہ وہ سحری نہ کرتے تھے بھی اخروی امور میں سے ہے کہ زیادتِ اجر کا باعث ہے مزید لکھتے ہیں کہ بعض متصوفہ نے روزہ رکھنے کی حکمت یعنی بدن اور فرج کی شہوت کو کم کرنا کی جہت سے سحور کی بابت کلام کی ہے کہ سحری کھانا اس حکمت و مقصد کے متباین ہے مگر درست یہ ہے کہ زائد از ضرورت کھا لینا جو اس حکمت کے منعدم کرنے کا باعث بنے، وہ غیر مستحب ہے جیسا کہ مترفین (یعنی مالدار اور اپنی مالداری پر اترانے والے) کی کھانے پینے کی کثرت و اہتمام سے ہوتا ہے۔ (ہم سب کو اس بابت سوچنا چاہئے کہ آیا ہم بھی اپنے سحری و افطاری کے اہتمامات سے کہیں اصل حکمت و مقصد کے الٹ تو نہیں جا رہے؟ حال یہ ہے کہ اکثر اہل مساجد ان اہتمامات کے مدنظر بیس بیس منٹ جماعت موخر کر دیتے ہیں اور آغازِ رمضان میں اس کا باقاعدہ اعلان ہوتا ہے۔ ہمارے کالج کے ایک پرنسپل صاحب نے اس ضمن میں بڑی عمدہ اور ظریفانہ بات کہی کہ افطاری سے قبل ''اِنج نہیں ہلیا جاندا'' اور افطاری کے بعد، اُنج نہیں ہلیا جاندا)۔

ابن حجر تتمہ کے طور پر لکھتے ہیں کہ کوئی قلیل ترین چیز تناول کرنے سے بھی (تسحروا) پر عمل ہو جائے گا، احمد نے ابوسعید خدری سے ایک روایت نقل کی ہے کہ (السحور بركة فلا تدعوه ولوأن يجرع أحد كم جرعةً من ماء الخ) یعنی اگر پانی کا ایک گھونٹ بھی پی لیا تو یہ بھی سحری شمار ہو گی۔ سعید بن منصور کی دوسرے طریق سے مرسل روایت میں ہے (تسحروا ولو بلقمة) اس حدیث کو ابوداؤد کے سوا تمام الستہ نے بھی نقل کیا ہے۔

باب إذا نَوىٰ بِالنَّهارِ صَوماً (دن کے وقت روزہ کی نیت کر لینا)

وقالت أُمُّ الدَّرداءِ كان أبو الدرداء يقول عندَكم طعامٌ؟ فإنْ قُلنا لا قال فإني صائمٌ يومِي هذا وفعلَه أبو طلحة وأبو هريرة وابنُ عباس و حذيفةُ رضي الله عنهم.

(مذکورہ صحابہ کرام صبح کھانے کی بابت پوچھتے اگر نہ ہوتا تو کہتے ہم نے روزہ رکھ لیا)۔

بعض علماء نے فرض و نفل کا فرق کیا ہے بعض نے نفلی روزہ میں زوال سے قبل تک ایسی نیت کرنا صحیح کہا ہے، آگے اس کی تفصیل آ رہی ہے۔ (وقالت أم الدرداء الخ) اسے ابن ابی شیبہ نے ابوقلابہ کے طریق سے موصول کیا ہے عبدالرزاق نے بھی متعدد طرق سے اسے موصول کیا ہے (وفعله الخ) ابوطلحہ کا اثر عبدالرزاق نے قتادہ اور ابن ابی شیبہ نے حمید (كلاهما عن أنس) کے طریق

سے موصول کیا ہے۔ قتادہ نے اپنی روایت کے آخر میں کہا کہ (وکان معاذ یفعله) حمید کی روایت میں یہ اضافہ ہے کہ اگر کوئی چیز ہوتی تو مفطر رہتے (وإن کان عند هم أفطر) (اس سے یہ کہنا بھی محتمل ہے کہ ممکن ہے کہ صبح دم ہی سے یہی نیت ہوتی کہ گھر جا کر اگر کھانے کو کچھ میسر ہوا تو ناشتہ کر لیں گے وگرنہ روزہ مکمل کر لیں گے) ابو ہریرہ کا اثر بیہقی نے (یحی عن سعید بن مسیب) کے طریق سے نقل کیا ہے کہتے ہیں میں نے دیکھا کہ ابو ہریرہ بازار کا چکر لگا کر گھر واپس جاتے اور کھانے کے بارہ میں دریافت کرتے اگر نفی میں جواب ملتا تو کہتے میں روزے سے ہوں۔ ابن عباس کا اثر طحاوی نے عکرمہ کے حوالے سے موصول کیا ہے کہ صبح سے دوپہر کر دیتے پھر کہتے کہ واللہ صبح میرا روزے کا ارادہ نہ تھا لیکن چونکہ اب تک کچھ نہیں کھایا پیا لہٰذا اب روزہ رکھ لیتا ہوں۔ حذیفہ کا اثر عبدالرزاق اور ابن ابی شیبہ نے موصول کیا ہے کہ جس کا سورج طلوع ہونے کے بعد روزہ رکھنے کا پروگرام بن جائے وہ رکھ لے، ابن ابی شیبہ کی روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ حذیفہ کا زوال کے بعد ارادہ بنا تو روزہ رکھ لیا (یعنی اتفاقاً فجر سے اب تک کچھ نہ کھایا پیا تھا تو دوپہر روزہ کی نیت کر لی) حضرت عائشہ کی ایک روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے ایک مرتبہ مجھ سے کچھ کھانے کو طلب فرمایا میرے پاس کچھ نہ تھا تو فرمانے لگے (فإنی إذاً صائم) (تب میں روزے سے ہوں) نسائی اور طیالسی نے بھی اسے روایت کیا ہے نووی کہتے ہیں یہ حدیث جمہور کی دلیل ہے کہ نفلی روزہ پیشگی نیت کے بغیر بھی رکھنا جائز ہے بشرطیکہ زوال سے پہلے پہلے اس کا ارادہ کر لے۔ مخالفین نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ آپ کا سوال (هل عند کم شئ) اس امر پر دال ہے کہ نیت رات کو ہی کر لی تھی مگر ارادہ بدل کر نہ رکھنے کا ارادہ فرمایا اور کھانے کی بابت پوچھا، عدم موجودی کی بناء سے اسی نیت پر عمل جاری رکھا، نووی کے بقول یہ تاویل فاسد اور تکلفِ بعید ہے۔

ابن منذر لکھتے ہیں اس شخص کی بابت اختلاف ہے جس نے صبح اس عالم میں کی کہ روزے کا کوئی ارادہ نہیں پھر خیال بنا کہ روزہ رکھ لوں تو ایک جماعت کی رائے ہے کہ ایسا کرنا جائز ہے، جواز مذکورہ صحابہ کرام کے علاوہ ابن مسعود اور ابو ایوب وغیرہما سے بھی نقل کیا ہے اور اپنی اسانید کے ساتھ ان سے روایت کی ہے کہتے ہیں یہی شافعی واحمد کا قول ہے، کہتے ہیں کہ ابن عمر کہا کرتے تھے جب تک رات کو ہی نیت نہ کرے یا سحری نہ کھائے، نفلی روزہ نہیں رکھ سکتا۔ مالک نفلی روزوں کی بابت رائے دیتے ہیں کہ رات کو نیت کر کے سوئے تبھی جائز ہوگا الا یہ کہ مسلسل روزے رکھ رہا ہے اس شکل میں رات کی نیت کی ضرورت نہ ہوگی۔ حنفیہ کی رائے میں نصف نہار سے قبل ارادہ بنا لیا تو ٹھیک ہے وگرنہ نہیں۔ بقول ابن حجر شافعیہ سے اصح منقول بھی یہی ہے۔ ابن منذر نے جو نقل کیا ہے وہ شافعی سے ایک قول ہے مالک، لیث اور ابن ابی ذئب سے معروف یہ ہے کہ اگر رات ہی کو نیت تھی تب تو ٹھیک ہے وگرنہ نہیں۔

علامہ انور رقمطراز ہیں کہ طحاوی نے حدیثِ باب سے احتجاج کیا ہے کہ رمضان کے روزوں کے لئے رات کو نیت کرنے کی ضرورت نہیں، نہ نذر کے روزے کی اور نہ ہی نفلی روزے کی، رمضان کی اس لئے نہیں کہ وہ شرع کی جانب سے ہی فرض ہے (ہر حال میں رکھنا ہے پھر ہر رات نیت کیوں؟) جہاں تک نذر کے روزے کی بات ہے وہ بھی رکھنے والے کی طرف سے متعین ہے (گویا اصل نیت اسکے دل میں موجود ہی ہے عام طور پر عوامی اشتہارات میں روزہ کی نیت کے عنوان سے یہ دعا لکھی ہوتی ہے۔ وبصوم غدٍ نویت من شهر رمضان۔ اسے ٹی وی پر وقتِ سحری کے آخر میں اذان سے قبل نشر کیا جاتا ہے جو ایک لطیفہ ہے۔ غدٍ کے لفظ کا تقاضہ ہے کہ رات کو نشر کیا جائے دوسرا یہ کہ نیت اصلاً ارادۂ قلبی ہے، جو شخص الارم لگا کر سویا پھر اسکے بجنے پر بیدار ہو کر کھانے پینے کا اہتمام کیا اب اسے زبان سے کچھ کہنے کی کیا ضرورت ہے؟)۔ طحاوی کہتے ہیں کہ نیت کا مقصد تعیینِ مسمی ہوتا ہے، کہتے ہیں عاشوراء کا روزہ قبل از

رمضان فرض تھا اور آنجناب کے صبح کے بعد صحابہ کرام کو اس کا روزہ رکھنے کا حکم اس امر کی دلیل ہے کہ اگر کسی کے ذمہ کسی معین دن کا روزہ ہے اور اسنے اسکی رات کو نیت نہیں کی تو صبح کے بعد نیت کر لینا کافی ہے۔ علامہ کہتے ہیں حافظ (ابن حجر) سے تعجب ہے جو کہتے ہیں کہ اگر عاشوراء کا روزہ فرض ہوتا تو آنجنابؐ نہ رکھنے والوں کو قضاء کا حکم دیتے! ہاں آپ نے انہیں حکم دیا تھا جیسا کہ ابوداؤد کے (باب فضل صومہ) میں ہے اسمیں ہے کہ باقی دن کا روزہ رکھا اور قضاء بھی دی۔

حدثنا أبو عاصم عن يزيد بن أبي عبيد عن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه أنَّ النبيَّ ﷺ بَعثَ رجلا يُنادِي في الناسِ يومَ عاشُوراءَ لنَّ مَن أكلَ فَلْيُتِمَّ أو فَلْيَصُمْ ومَن لم يأكُلْ فلا يأكُلْ

سلمہؓ بن اکوع سے روایت ہے کہ (ایک مرتبہ) عاشوراء کے دن نبی ﷺ نے ایک شخص کو اس امر کا اعلان کرنے کیلئے مقرر فرمایا کہ (آج) جس شخص نے کچھ کھالیا وہ اب نہ کھائے اور جس نے نہ کھایا ہو وہ (روزہ کی نیت کر لے یعنی) روزہ رکھ لے۔

(بعث رجلا الخ) یحیٰ کی روایت میں ہے جو آگے آئیگی، کہ اسلم قبیلہ کے ایک آدمی سے کہا کہ اپنی قوم میں جا کر اعلان کر دے انکا نام ہند بن اسماء بن حارثہ اسلمی ہے (گویا ہند عورتوں کے ساتھ ساتھ مردوں کے ناموں میں سے بھی ہے جیسا کہ جویریہ ہے) ان کے باپ اور چچا ھند بن حارثہ بھی صحابی ہیں یہ خود بھی اس کے راوی ہیں، ان کی روایت احمد اور ابن ابی خیثمہ نے ابن اسحاق کے واسطہ سے نقل کی ہے احمد نے انکے بیٹے یحیٰ بن ھند سے بھی روایت نقل کی ہے، احمد لکھتے ہیں کہ ہند اصحاب حدیبیہ میں سے ہیں اور ان کے بھائی بھی جنھیں آنجناب نے یوم عاشوراء کا روزہ رکھنے کا ااعلان کرنے کیلئے بھیجا تھا۔ ابن حجر کہتے ہیں ممکن ہے دونوں کو بھیجا ہو یا ممکن ہے ان کی پہلی روایت میں جو (عن حبيب بن هند بن أسماء الأسلمي عن أبيه) ہے تو أبیه سے مراد جدہ ہوں اسطرح دونوں روایتیں متحد ہو جائیں گی۔ تو اس حدیثِ سلمہ سے استدلال کیا گیا ہے کہ رمضان ہو یا غیر رمضان، رات کی نیت کے بغیر روزہ رکھنا صحیح ہوگا۔ جواب دیا گیا کہ یہ بات اس امر پر متوقف ہے کہ عاشوراء کا روزہ واجب تھا راجح قول یہ ہے کہ فرض نہ تھا۔ بالفرض اگر فرض بھی تھا تو بعد میں فرضیت منسوخ ہوگئی تھی تو اس کا حکم اور شرائط بھی منسوخ ہوگئیں کیونکہ آپ نے کہا تھا (ومن أكل فليتم) (یعنی جس نے کچھ کھالیا ہے وہ بھی پورا کرے یعنی شام تک کچھ نہ کھائے پیئے) اور جنکے ہاں اشتراط نیت اللیل ضروری نہیں وہ ایسے شخص کا روزہ رکھنا جائز نہیں کہتے جس نے صبح دم کچھ کھا پی لیا ہو۔ ابن حبیب مالکی لکھتے ہیں کہ ترکِ تبییت (یعنی رات کو روزہ کی نیت کا ترک) یوم عاشوراء کے روزہ کے خصائص میں سے ہے بفرضِ تقدیر کہ فرضیت کا حکم باقی ہے تو کھانے پینے سے رکنے کا یہ حکم اس دن کی حرمت کیوجہ سے ہے نہ کہ اس کا بقیہ دن کا روزہ ہو جائے گا جیسے جو شخص دن کے وقت رمضان میں سفر سے واپس آیا اسکے لئے بھی حکم ہے کہ بقیہ دن کھانے پینے سے احتراز کرے اسی طرح وہ شخص بھی جس نے یومِ شک کا افطار کیا پھر اطلاع ملی کہ چاند نظر آگیا تھا وہ بھی بقیہ دن کھانے پینے سے احتراز کرے یہ سب آپ کے انہیں قضاء کا حکم دینے کے منافی نہیں جس کا ذکر ابوداؤد اور نسائی کی (قتادة عن عبدالرحمن بن سلمة عن عمه) کی روایت میں ہے کہ آنجناب نے اسلم کے افراد سے پوچھا تم نے عاشوراء کا روزہ رکھا (وہ لوگ عاشوراء کے دن ہی آئے تھے) کہنے لگے نہیں، فرمایا بقیہ دن کا رکھو اور قضاء بھی دو (معلوم نہیں علامہ انور نے تعجب والی مذکورہ بات کیسے کہہ دی) جمہور نے رات کو نیت کے اشتراط پر اصحاب سنن کی (ابن عمر عن أخته حفصة) کی مرفوع روایت سے استدلال کیا ہے کہ جس نے رات کو روزے

کی نیت نہ کی اس کا روزہ نہیں یہ نسائی کے الفاظ ہیں، ابوداؤد اور ترمذی میں ہے (من لم یجمع الصیام قبل الفجر فلاصیام له) البتہ اسکے رفع ووقف میں اختلاف ہے ترمذی اور نسائی نے موقوف ہونے کو راجح قرار دیا ہے۔ ترمذی نے العلل میں امام بخاری سے بھی یہی نقل کیا ہے ائمہ کی ایک جماعت نے ظاہر اسناد کو دیکھتے ہوئے صحت کا حکم لگایا ہے ان میں ابن خزیمہ، ابن حبان، حاکم اور ابن حزم ہیں دارقطنی نے اسکی ایک اور سند بھی ذکر کی اور لکھا ہے کہ اس کے رجال ثقات ہیں۔ بعض حنفیہ نے بعید طور پر اسے نذر اور قضاء کے روزہ کے ساتھ خاص کیا ہے۔ اس سے بھی ابعد طحاوی کی تاویل ہے جو تفرقہ کرتے ہیں اس فرض روزے کا جسکا کوئی متعین دن ہے مثلاً یوم عاشوراء، تو انکے نزدیک دن میں بھی نیت کر لی جائے تو مجزیٔ ہے یا اگر کوئی ایک متعین دن نہیں تو صرف رات کی نیت ہی مجزیٔ ہوگی (علامہ انور کا طحاوی کی بابت بیان اس سے مختلف ہے جیسا کہ ذکر ہوا) امام الحرمین نے اس کلام کو (غثٌ لاأصل له) قرار دیا ہے ابن قدامہ لکھتے ہیں جمہور کے نزدیک رمضان کے ہر دن کی علیحدہ نیت کرنی ہوگی احمد کی رائے میں پورے مہینہ کیلئے ایک مرتبہ ہی نیت کرنا کافی ہے، مالک اور اسحاق کا بھی یہی قول ہے، زفر کہتے ہیں مقیم کے حق میں بغیر نیت کے ہی رمضان کے روزے رکھنا صحیح ہیں (اسلئے کہ وہ تو فرض ہیں بہر صورت رکھنا ہی ہیں اور اگر رکھنا ہیں تو نیت تھی تبھی تو رکھ رہا ہے) عطاء اور مجاھد کا بھی یہی قول ہے (پھر جمہور تو یہ حضرات ہوئے)۔ زفر کی دلیل یہ ہے کہ رمضان میں غیر رمضان کے روزے تو رکھنا ہی صحیح نہیں (پھر نیت کیونکر؟ کیونکہ نیت تو تعین کیلئے ہوتی ہے کہ فرض نفل، نذر یا قضاء کا روزہ ہے)۔ ابوبکر رازی کہتے ہیں اس قول کے قائل پر لازم ہے کہ مغمی علیہ (یعنی بے ہوش) کا روزہ تسلیم کرے کیونکہ اس نے بھی نہ کچھ کھایا نہ پیا اور نیت انکے ہاں شرط نہیں (اس کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ بے ہوش تو مرفوع القلم ہے) بعض نے یہ الزامی جواب دیا ہے کہ اسطرح تو جس نے کسی فرضی نماز کو مؤخر کیا حتی کہ صرف فرض نماز جتنی رکعتیں ادا کرنیکا وقت باقی تھا تو اس نے نفل پڑھ لئے تو اس کے یہ نوافل فرضِ متروک تسلیم کرنا پڑیں گے یا یہ نفل فرض سے مجزیٔ ہوں گے؟ (اس تکلف میں کون پڑتا ہوگا) ابن حزم نے حدیثِ ھذا سے یہ بھی استدلال کیا ہے کہ جسے دن کے وقت ھلالِ رمضان کا پتہ چلا تو وہ اسی وقت نیت کا استدراک کرے اور بقیہ دن کا یہ روزہ اسکے لئے مجزیٔ ہوگا انکی بناء اس فرض پر ہے کہ صومِ عاشوراء اولاً فرض تھا اور صحابہ کو حکم دیا کہ بقیہ دن کھانے پینے سے امساک کریں اور حکمِ فرض متغیر نہیں ہوتا۔ ابن حجر کہتے ہیں ہماری سابقہ بحث اسکو رد کرتی ہے ابن حزم نے اس کے ساتھ اس شخص کو بھی ملحق کیا ہے جو رات کو نیت کرنا بھول گیا۔

یہ حدیث امام بخاری کی ثلاثیات میں سے ہے۔ اسے مسلم اور نسائی نے بھی (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

باب الصَّائِمِ یُصبِحُ جُنُباً (حالتِ جنابت میں صبح ہوئی)

(اور اسی حالت میں روزہ رکھ لیا یعنی سحری پہلے تناول کی، غسل بعد میں کیا) کیا اس کا روزہ صحیح ہوگا یا نہیں؟ اور کیا عامد وناسی یا فرض وتطوع کے مابین فرق ہے؟ ان سب تفاصیل میں سلف کا اختلاف ہے جمہور ان سب میں مطلقا جواز کی رائے رکھتے ہیں۔

علامہ انور رقمطراز ہیں کہ حالتِ جنابت میں روزہ رکھنے کی نہی وارد ہے، یہ ابوھریرہ کی قوی سند کے ساتھ روایت ہے کہ جسنے حالتِ جنابت میں صبح کی (فلاصیام له)۔ حالانکہ آنجناب کی بابت مروی ہے کہ جنابت کی حالت میں سحری تناول کر کے روزہ رکھ لیا تو

اس کا جواب ایک تمہید و مقدمہ کا مقتضی ہے وہ یہ کہ میری نظر میں تمام عبادات میں طہارت مطلوب ہے، تمام ائمہ کے نزدیک نماز کی تو شرائط میں سے ہے، حج کی نسبت واجبات میں سے ہے، رہا روزہ تو میری ذاتی رائے ہے کہ اسمیں بھی مطلوب ہے کیونکہ نجاسات کے ساتھ آلودگی عمومی لحاظ سے بھی مکروہ ہے پس جو جنبی کی حیثیت سے صبح کرتا ہے (اور اسی حالت میں سحری تناول کر لیتا ہے) تو معنوی اعتبار سے اسکے روزے میں نقص در آئیگا مگر حسی اعتبار سے تام ہے میری مراد ہے کہ ایمان کے طرح روزے کی بھی حقیقت اور حکم ہے آنجناب کے شقِ صدر کے وقت جو ایک طست ایمان وحکمت سے بھرا ہوا لایا گیا تھا وہ حقیقتِ ایمان تھی، یہ حقیقت، کمی وبیشی کا شکار ہوتی رہتی ہے جیسا کہ کتاب الایمان کی بحث میں ذکر کیا تھا اس طرح روزے کی بھی ایک حقیقت ہے اور یہ بوجہ تلبس (آلودہ ہونا) بالنجاسات منتقص ہو جاتی ہے مگر یہ انتقاص حکمِ شرعی نہیں بلکہ اسکی حقیقت کے لحاظ سے ہے اور یہ نقص روزے کی حالت میں سنگی لگوانے سے بھی در آتا ہے اسی لئے آپ نے فرمایا تھا (أفطر الحاجم والمحجوم) کیونکہ اس دوران خون (جو کہ نجس ہے) سے آلودہ ہونا پڑتا ہے، کہتے ہیں تلبسِ نجاست کی یہ بات کسی فقیہ نے نہیں کی، میں نے احادیث سے اخذ کی ہے پہلے ذکر کیا ہے کہ بسا اوقات ادلہ کا باہم متعارض ہونا کسی مسئلہ کی تخفیف کا موجب بن سکتا ہے تو مذکور فرمان (أ[illegible]ر الحاجم الخ) کے ساتھ جب ہم دیکھتے ہیں کہ آنجناب نے حالت صیام میں سنگی لگوائی تھی تو اس سے حکم میں تخفیف آ گئی اور یہ ثبوتِ مراتب کی دلیل ہے اس پس منظر میں یہ افطارِ معنوی ہے جیسا کہ غیبت کیوجہ سے صائم کا مفطر ہونا اسی اعتبار سے ہے، چونکہ شرع نے غیبت کو اکل کہا ہے (أیحب أحد کم أن یاکل لحم أخیه) فقہاء نے غیبت کرنے والے کا روزہ فاسد قرار نہیں دیا تو سنگی لگوانے والے کا (جو غیبت سے اخف ہے) کیسے ہو سکتا ہے؟ اگر آنجناب کے عمل سے اس کہے گئے فرمان کا خلاف ثابت نہ ہوتا تو ہم فاسد قرار دے لیتے جیسا کہ احمد کی رائے ہے۔ قاضی ثناء اللہ پانی پتی حاشیہ مالا بدمنہ میں جامع الفتاوی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ حالتِ جنابت روزہ رکھنا مکروہ ہے، یہ بات کسی اور جگہ نظر نہیں آئی شاید یہ کراہت بحسبِ حقیقت ہو نہ کہ شرعی کراہت اور شرعی کراہت کیسے ہو سکتی ہے کہ خود آنحضرت نے حالتِ جنابت روزہ رکھا (میرے خیال میں حدیث کے الفاظ۔ أصبح جنبا وصام، علامہ انور بھی یہی عبارت استعمال کرتے ہیں۔ سے مراد یہ ہے کہ سحری تناول کی حالتِ جنابت جاری کیسے رہ سکتی ہے کہ کچھ ہی دیر بعد نماز فجر ادا کرنی ہے گویا یہ امکان موجود ہے کہ وقت سحری ختم ہونے سے پیشتر غسل فرما لیا ہو بالفرض اگر اذان کے بعد بھی غسل کیا جائے تو کیا حرج ہے کیونکہ دن کے وقت بھی تو جنابت ہو سکتی ہے جو ایک غیر اختیاری عمل ہے جس سے روزہ مکروہ قرار نہیں دیا جا سکتا) علامہ لکھتے ہیں کہ امام محمد نے اپنی موطا میں حالتِ جنابت روزہ رکھنے (یعنی سحری تناول کرنے) کی صحت پر قرآنی آیت (فالآن باشروھن وابتغوا ما کتب اللہ لکم) سے استدلال کیا ہے۔ یعنی اللہ تعالی نے رمضان کی راتوں میں مباشرت حلال کر دی ہے جو طلوع فجر تک ہے چنانچہ اس کے نتیجہ میں حالتِ جنابت سحری تناول کرنا پڑے گی کیونکہ رات طلوع فجر (صادق) تک ہے اور شرع نے یہ مکلّف نہیں کیا کہ اس سے پہلے غسل کرے۔

حدثنا عبداللہ بن مسلمة عن مالك عن سُمَيٍّ مولیٰ أبی بكر بن عبدالرحمن بن الحارث بن هشام بن المغیرة أنه سمعَ أبا بكر بنَ عبدالرحمن قال كنتُ أنا و أبی حِینَ دَخَلْنا علیٰ عائشةَ و أمِّ سلمة-ح-حدثنا أبو الیمان أخبرنا شعیب عن

الزهري قال أخبرني أبو بكر بن عبدالرحمن ابن الحارث بن هشام أنَّ أباه عبدَالرحمن أخبرَ مروانَ أنَّ عائشةَ وأمَّ سلمةَ أخبرَتاهُ أنَّ رسولَ اللهﷺ كان يُدرِكُه الفجرُ وهُوَ جُنُبٌ مِن أهلِه ثم يَغتسِلُ ويَصُومُ وقال مروانُ لِعبدِ الرحمن بن الحارث أقسِمُ بِاللّٰهِ لَتُقرِّعَنَّ بِها أبا هريرة و مروانُ يومَئِذٍ علَى المدينةِ فقال أبو بكر فكَرِهَ ذلك عبدُالرحمن ثم قُدِّرَ لَنا أنْ نَجتَمِعَ بِذي الحليفة وكانتْ لأبي هريرة هُنالك أرضٌ فقال عبدُالرحمن لأبي هريرة إني ذاكرٌ لَكَ أمراً ولولا مَروانُ أقسَمَ علَيَّ فيه لَم أذكُرْهُ لَك فذَكرَ قولَ عائشة و أمِّ سلمةَ فقال كذلك حدَّثني الفضلُ بنُ عباس وهُنَّ أعلَمُ وقال همامٌ وابنُ عبدِالله بن عمر عن أبي هريرة كان النبيُّﷺ يأمُرُ بالفِطرِ والأوَّلُ أسنَدُ

اُمّ المؤمنین عائشہ اوراُمّ سلمہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ کبھی کبھی رسول اللہﷺ کواس حالت میں صبح ہو جایا کرتی تھی کہ آپ اپنی بیویوں سے جنب ہوتے تھے پھر غسل فرما لیتے اور روزہ رکھتے یہ سن کر مروان نے راوی حدیث کی ڈیوٹی لگائی کہ وہ ابو ہریرہؓ کواس امر سے آگاہ کرنے انکی زمینوں پر جائیں جو اس صورت میں روزہ نہ رکھنے کا فتوی دیتے تھے۔

مالک عن سمی کے طریق سے مختصراً ہی نقل کیا ہے اور اس کے بعد زہری کے طریق سے یہی روایت مفصلاً لائے ہیں بظاہر وہم یہ ہوتا ہے کہ دونوں کا سیاق ایک ہے مگر ایسا نہیں، دو باب کے بعد مالک کے طریق سے یہی روایت مطولاً ذکر کی ہے اس میں مروان اور حضرت ابو ہریرہ کا تذکرہ موجود نہیں البتہ مؤطا مالک میں سمی ہی کے حوالے سے اسی روایت میں یہ تذکرہ موجود ہے، مالک کے اس میں سمی کے علاوہ بھی ایک شیخ ہیں، مؤطا میں ان کے بھی حوالے سے تخریج کی ہے۔ وہ ہیں (عبدربه بن سعيد عن أبي بكر بن عبدالرحمن) مگر یہ مختصراً ہے۔ مسلم نے بھی اسی طریق سے تخریج کی ہے ان کی دوسری تخریج (ابن جريج عن عبدالملك بن أبي بكر عن أبيه) کے طریق سے ہے اور یہ اتم ہے اس کے اور بھی متعدد طرق ہیں نسائی نے تفصیل سے ان کا ذکر کیا ہے۔

(أن أباه عبدالرحمن أخبر مروان) مروان بن حکم مدینہ کے گورنر تھے۔ اصل میں مروان نے انہیں تحقیق مسئلہ کے لئے حضرت عائشہ اور حضرت ام سلمہ کے پاس بھیجا تھا، واپس آ کر یہ بتلایا، اس کی صراحت موطا اور مسلم کی روایات میں ہے ابو بکر بھی ہمراہ گئے تھے نسائی نے اپنی روایت میں ذکر کیا ہے کہ عبدالرحمٰن نے یہ حدیث ذکوان مولی عائشہ اور نافع مولی ام سلمہ سے سنی تھی ان کی یہ روایت (عبد ربه بن سعيد عن أبي عياض عن عبدالرحمن) کے حوالے سے ہے۔ لیکن اس کی اسناد میں نظر ہے کیونکہ ابو عیاض مجہول راوی ہیں (یعنی ان کے احوال کی خبر نہ ہو سکی کہ کیسے تھے) اگر یہ محفوظ ہے تو تطبیق اس طرح سے ہوگی کہ سوال تو انہی کے واسطہ سے کیا مگر جواب کی پردے کے پیچھے سے خود بھی سماعت کی، جیسا کہ بخاری کی اس روایت میں ہے۔ نسائی کی بھی (أبو حازم عن عبدالملك بن أبي بكر بن عبدالرحمن) سے روایت میں خود سماعت کی صراحت ہے۔ اس میں ہے عبداللہ نے دروازے پر کھڑے ہو کر سلام عرض کیا تو حضرت عائشہ کہنے لگیں۔ (يا عبدالرحمن۔۔۔۔الخ)

(كان يدر كه الفجر الخ) مالک کی مشارالیہ روایت میں یہ الفاظ بھی ہیں (من جماع غير احتلام) (یعنی یہ جنابت بوجہ جماع تھی نہ کہ احتلام)۔قرطبی کہتے ہیں اس حدیث سے دوامر استفاد ہیں ایک یہ کہ آپ رمضان (کی راتوں) میں جماع کر لیتے اور غسل مابعد طلوع فجر تک موخر فرماتے، یہ بیانِ جواز کے لئے تھا۔ دوسرا یہ جنابت بوجہ جماع ہوتی تھی نہ کہ بوجہ احتلام کیونکہ احتلام شیطان کے سبب ہوتا ہے اور آپ اس سے معصوم ہیں (جلد اول میں علامہ انور کے حوالے سے ذکر ہوا ہے کہ آنجناب مختلم تو کبھی ہو جاتے تھے مگر اس کا سبب شیطان نہیں بلکہ کیسۂ منی کا بھر جانا تھا) کسی اور نے لکھا ہے استثناء سے یہ اشارہ بھی ملا کہ آپ مختلم بھی کبھی ہو جاتے تھے رہا یہ امر کہ احتلام شیطان کے سبب ہوتا ہے، کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ احتلام کا انزال پر بھی اطلاق ہوتا ہے اگر چہ کوئی خواب نہ بھی دیکھا ہو پھر بطور خاص تقید بالجماع کر کے ان حضرات کا رد کیا ہے جو اس کے عمداً فاعل کو مفطر گردانتے ہیں یعنی اگر عمداً فاعل مفطر نہیں ہو سکتا تو وہ شخص کیسے ہو سکتا ہے جسے غیر اختیاری طور پر احتلام ہوا یا اسے غسل کرنا یاد نہ رہا۔

(وقال مروان الخ) نسائی کی روایت میں ہے کہ مروان نے کہا ابو ہریرہ سے مل کر انہیں یہ بتلا دو مگر عبدالرحمٰن کہنے لگے وہ میرے پڑوسی ہیں میں انہیں ایسی بات نہیں سنا سکتا جسے وہ مکروہ سمجھتے ہوں مگر مروان نے پھر اصرار کیا۔ابن جریج کی روایت میں ہے کہ ابو ہریرہ کہا کرتے تھے جو حالتِ جنابت میں صبح کرے وہ روزہ نہ رکھے ابو بکر نے یہ بات سنی اور چل کر اپنے والد عبدالرحمٰن کو بتلائی پھر وہ دونوں مروان کے پاس پہنچے.....الخ۔ مالک کی (سمي عن أبي بكر) سے روایت میں بھی یہ ہے،نسائی کی سعید مقبری کے طریق سے روایت میں ہے کہ ابو ہریرہ لوگوں کو یہ فتوی دیا کرتے تھے کہ جنبی ہو کر صبح کرنے والا اس دن کا روزہ نہ رکھے ان کی محمد بن عبدالرحمٰن بن ثوبان کے حوالے سے روایت میں ہے کہ ابو ہریرہ کہا کرتے تھے جس نے جماع کیا یا رات کو احتلام ہو گیا اور صبح ہونے سے پیشتر غسل نہ کیا وہ اب روزہ نہ رکھے بعض نے ان سے یہی بات مرفوعاً نقل کی ہے، آگے اس کا ذکر ہوگا۔ (لتفزعن) یعنی اس بات سے انہیں گھبراہٹ اور خوف میں مبتلا کرو چونکہ ان کے فتوی کے برخلاف ہے۔ کشمیہنی کے نسخہ میں (لتقرعن) ہے یعنی ان کی سماعت کو کھڑ کھڑاؤ اصل میں یہ ایک محاورہ ہے جب کسی کو واشگاف اور صریح انداز سے کوئی بات کہنی ہو تو استعمال ہوتا ہے۔

(فكره ذلك عبدالرحمن) اس کا سبب ذکر ہو چکا ہے۔ممکن ہے معنی یہ ہو کہ اس امر کو مکروہ سمجھا کہ مروان کی بات پر عمل نہ کریں کہ وہ امیرِ مدینہ ہیں اور اطاعت امرِ معروف میں واجب ہے۔مروان کے اس اسلوبِ شدید کی وجہ بھی نسائی کی (أبو حازم عن عبدالملك) سے روایت میں مذکور ہے کہ جب ابو ہریرہ کے فتوی کے خلاف اس امر کی تحقیق ہو گئی تو انہیں خوف لاحق ہوا کہ کہیں ابو ہریرہ اپنا مذکورہ فتوی آنجناب کا حوالہ دے کر نہ بیان کرتے ہوں جبکہ امہات المومنین اس کے برعکس کہہ رہی ہیں تو اصرار کیا کہ نہایت واضح انداز میں انہیں بتلا دیا جائے۔(ثم قدر لنا الخ) یہ وضاحت بھی کر دی کہ یہ ملاقات کسی سفر کے دوران نہ تھی بلکہ حضرت ابو ہریرہ کی ذوالحلیفہ میں زمین تھی مؤطا مالک کی روایت میں ہے کہ مروان نے ہی عبدالرحمٰن کو یہاں بھیجا اور کہا کہ ابو ہریرہ اس وقت اپنی زمین پہ ہیں تم وہاں جا کر ضرور انہیں اس سے باخبر کرو لہٰذا (قدر لنا) کا معنی یہ نہیں کیا جائے گا کہ اتفاقاً وہاں اکٹھے ہو گئے موطا کی روایت میں ہے کہ مروان نے مقامِ عقیق کا حوالہ دیا تھا، ممکن ہے وہاں نہ ملے ہوں پھر ذوالحلیفہ میں ملاقات ہوئی وہاں بھی ان کی زمین تھی (معمر عن الزهري) کی روایت میں ہے کہ ہماری بابِ مسجد کے پاس ملاقات ہوئی اس سے مراد بھی وہاں کی مسجد ہے یہ بھی محتمل ہے کہ مسجد نبوی کے باب پر بھی اس سلسلہ میں کچھ بات ہوئی ہو۔

(لم أذكره لك) اکابر کے ساتھ حسنِ ادب کا مظاہرہ ہے انہیں علم تھا کہ ایسی بات کرنے جارہے ہیں جو ان کے فتوی اور معلومات کے خلاف ہے۔(كذلك حدثني الفضل) بظاہر یہ ہے کہ فضل نے بھی امہات المومنین کی طرح انہیں بتلایا تھا مگر ایسا نہیں کیونکہ پہلے ذکر ہوا کہ ابو ہریرہ اس کے برخلاف فتوی دیا کرتے تھے (معمر عن ابن شهاب) کی روایت میں ہے کہ امہات المومنین کے حوالے سے یہ بات سن کر ابو ہریرہ کا رنگ متغیر ہو گیا پھر کہنے لگے مجھے تو فضل نے یوں بیان کیا تھا، مالک کی سُمی سے روایت میں ہے کہ کہنے لگے (لا علم لي بذلك)۔(یعنی مجھے ذاتی طور پر کوئی علم نہیں، فضل کے حوالے سے مذکورہ فتوی دیتا رہا۔ روایتِ باب کے الفاظ ۔هن أعلم۔ سے اشارہ ملتا ہے کہ فضل نے فتوی کے مطابق بتلایا تھا) ابن جریج کی روایات میں ہے (سمعت ذلك من الفضل، (یعنی میں نے فضل سے یہ سنا تھا)۔نسائی کی روایت میں ہے کہ کہنے لگے عائشہ ہم سے زیادہ آنجناب کے احوال سے باخبر ہیں ابن جریج کی روایت میں ہے کہ پھر اپنے فتوی سے رجوع کر لیا نسائی کی محمد بن عبدالرحمٰن بن ثوبان کی روایت میں بھی یہ مذکور ہے ابن ابی شیبہ نے بھی (قتادة عن سعيد بن المسيب) نقل کیا ہے کہ اپنے فتوی سے رجوع کر لیا۔ فضل سے مراد فضل ابن عباس ہیں، نسائی کی عکرمہ بن خالد، یعلی بن عقبہ اور عراک بن مالک (كلهم عن أبي بكر بن عبدالرحمن) کے طرق سے روایت میں اس کی صراحت ہے مگر نسائی ہی کی روایت بحوالہ (عمر بن أبي بكر عن أبيه) میں ہے کہ مجھے اسامہ بن زید نے یہ بتلایا تھا تو اس کی توجیہہ یہ ہوگی کہ دونوں نے اس کی خبر دی تھی اس کی تائید نسائی کی ایک دیگر طریق کے ساتھ عبدالملک (بن أبي بكر عن أبيه) سے روایت میں ملتی ہے جس میں ہے کہ مجھے فلاں اور فلاں نے بتلایا تھا مالک کی ایک روایت میں ہے مجھے کسی بتلانے والے نے بتلایا تھا، بظاہر یہ متفاوت الفاظ رواۃ کے تصرف سے ہیں، کسی نے دونوں کو مبہم رکھا کسی نے ایک کا ذکر کیا کبھی مبہم کبھی نام لے کر اور کسی نے اس روایت میں کسی کا بھی ذکر نہیں کیا یہ بھی نسائی کی ایک روایت میں ہے (عن عبدالرحمن بن الحارث) کے حوالے سے ہے، اس کے آخر میں حضرت ابو ہریرہ کا قول ہے کہ (هكذا كنت أحسب)(یعنی میرا تو یہی خیال تھا)۔

(وقال همام الخ) ہمام کی روایت احمد اور ابن حبان نے (معمر عنه) کے حوالے سے نقل کی ہے جس کے الفاظ ہیں، اگر اذانِ فجر ہو جائے (وأحد كم جنب فلا يصم حينئذ) ابن عبداللہ بن عمر کی روایت عبدالرزاق نے (معمر عن ابن شهاب عن ابن عبدالله بن عمر عن أبي هريرة) نقل کی ہے زہری پر ان کے نام کے حوالے سے اختلاف کیا گیا ہے، شعیب نے ان سے عبداللہ بن عبداللہ بن عمر ذکر کیا ہے، اسے نسائی نے اور طبرانی نے مسند الشامیین میں ذکر کیا ہے۔ عقیل نے ان سے عبیداللہ ذکر کیا ہے۔

امام بخاری کے (والأول أسند) کہنے میں ابن التین نے اشکال کا اظہار کیا ہے کہتے ہیں کہ بظاہر سند سے مراد حدیث کا مرفوع ہونا ہے گویا وہ یہ کہہ رہے ہیں کہ پہلی روایت مرفوع ہونے کے لحاظ سے واضح ہے لیکن شیخ ابوالحسن کہتے ہیں اس کا معنی ہے کہ پہلی روایت متصل ہونے کے لحاظ سے اظہر ہے ابن حجر کہتے ہیں میرے نزدیک اس کا مفہوم یہ ہے کہ پہلی روایت سند کے اعتبار سے اقوی ہے کہتے ہیں رجحان کے لحاظ سے بھی ایسا ہی ہے کیونکہ امہات المومنین کی روایت کثیر طرق سے مروی ہے حتی کہ ابن عبدالبر نے اسے متواتر کہا ہے اس کے مقابلہ میں حضرت ابوھریرہ کی روایت، تو اسکے اکثر طرق میں ہے کہ یہ انکا ذاتی فتوی تھا صرف دو طریق سے مذکور ہے کہ اسے آنجناب کی طرف مرفوع کرتے تھے ایک عبدالرزاق کا ذکر کردہ (معمر عن الزهري عن أبي بكر بن عبدالرحمن) کا طریق اور دوسرا نسائی کی نقل کردہ روایت جو (عكرمة بن خالد عن أبي بكر) کے طریق سے ہے لیکن روایتِ باب میں خود ابوھریرہ نے وضاحت کر دی

کہ براہ راست آنجناب سے نہ سنا تھا بلکہ فضل واسامہ کے واسطہ سے ملی۔ اس خبر پر اتنا وثوق تھا کہ اسکے مطابق فتوی دیتے رہے بلکہ احمد کی عبداللہ بن عمرو القاری سے روایت میں ہے کہ (ورب الكعبة) کہہ کر حلف بھی اٹھایا کہ آنجناب نے یہی فرمایا ہے ابن عبدالبر نے جو (عطاء بن میناء عن أبی هريرة) سے نقل کیا ہے کہ عائشہ وام سلمہ کی روایت سنکر کہا کہ میں جوفتوی دیا کرتا تھا وہ (من كيس أبی هريره)۔ (یعنی میری طرف سے تھا) تو یہ روایت صحیح نہیں کیونکہ اسکی سند کے راوی عمر بن قیس متروک ہیں البتہ جیسا کہ ذکر ہوا انکا رجوع کر لینا ثابت ہے یا تو یہ خیال کرتے ہوئے کہ امّ المومنین کی روایت اس امر کے جواز میں صریح ہے جبکہ فضل واسامہ کی روایت احتمالی تھی یا یہ خیال کیا کہ انکی روایت ناسخ ہے۔ ترمذی نقل کیا ہے کہ بعض تابعین حضرت ابوھریرہ کے سابقہ فتوی پر قائم رہے پھر بعدازاں جیسا کہ نووی نے جزم ہے کہ اس امر کے جواز پر اجماع قائم ہوگیا۔ ابن دقیق العید اسے اجماع یا کالا جماع قرار دیتے ہیں نیز لکھتے ہیں کہ بعض نے معتمد الجنابت (یعنی بذریعہ جماع یا استمناء) اور محتلم کے درمیان فرق کیا ہے جیسا کہ عبدالرزاق نے ابن عیینہ کے حوالے سے (هشام بن عروة عن ابيه) اور ابن منذر نے طاوس سے نقل کیا ہے۔ بقول ابن بقال حضرت ابوھریرہ کا ایک قول بھی یہی ہے ابن حجر کہتے ہیں یہ ان سے صحت کے ساتھ ثابت نہیں ابن منذر نے ابوالمھزم کے طریق سے نقل کیا ہے اور وہ ابوھریرہ سے روایت میں ضعیف ہیں۔ بعض کی رائے ہے کہ روزہ تو مکمل کرلے مگر قضاء بھی دے، ابن منذر نے یہ حسن بصری اور اسلم سے نقل کیا ہے عبدالرزاق نے بحوالہ ابن جریج عطاء سے بھی نقل کیا ہے۔ بعض متاخرین نے حسن بن صالح سے ایجابِ قضاء نقل کیا مگر طحاوی کے مطابق استحبابِ قضاء کے قائل تھے ابن عبدالبر نے ان سے اور نخعی سے فرض میں ایجابِ قضاء اور نفلی روزوں میں اِجزاء نقل کیا ہے، ابن حجر لکھتے ہیں کہ ابن بقال، ابن تین، نووی اور فاکہی وغیرہ شارحین سے ان مذاھب کے نقل میں متضاد اقوال منقول ہیں مگر میں نے کامل تحقیق کے ساتھ صحیح طور سے ان اقوال کو ان کے قائلین کی طرف منسوب کیا ہے۔ ماوردی لکھتے ہیں کہ سارا اختلاف مذکور جنبی (یعنی جو بوجہ جماع جنابت زدہ ہوا) کی بابت ہے محتلم کی نسبت انکا اجماع ہے کہ اس کا بغیر غسل روزہ رکھ لینا مجزی ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں مگر یہ بات نسائی کی بسند صحیح عبیداللہ بن عبداللہ بن عمر کی روایت کے خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ میں ایک رات رمضان میں محتلم ہوا پھر بغیر غسل کئے صبح کی، کہتے ہیں ابوھریرہ سے استفتاء کیا تو کہنے لگے آج روزہ چھوڑ دو۔ نسائی کی محمد بن عبدالرحمٰن بن ثوبان سے روایت میں ہے کہ ابوھریرہ کو سنا کہہ رہے تھے جو رمضان میں محتلم ہوا یا بیوی سے جماع کرلیا پھر فجر اس حال میں آئی کہ جنبی ہے تو روزہ نہ رکھے اس سے ثابت ہو کہ ان کی نسبت جنبی و محتلم (رجوع کر لینے سے پیشتر) کے تفرقہ کی بات صحیح نہیں۔ جنبی کے روزہ کو فاسد قرار دینے والے اس حدیثِ عائشہ کو خصائصِ نبوی میں سے قرار دیتے ہیں، طحاوی نے اس کا ذکر کیا ہے۔ جمہور کا جواب ہے کہ خصائص کے ثبوت کیلئے دلیل چاہئے اور اسکے جواز کا ذکر اس صراحت کے ساتھ وارد ہے کہ آپکا خاصہ نہیں اسی لئے ابن حبان نے اس روایت پر یہ ترجمہ قائم کیا ہے (ذكر البيان بأن هذا الفعل لم يكن المصطفٰى مخصوصاً به) پھر اسکے تحت مسلم، نسائی اور ابن خزیمہ وغیرہ کی تخریج کردہ (أبو يونس مولى عائشة عن عائشة) کے طریق سے روایت ذکر کی ہے کہ ایک آدمی نے آنجناب سے دریافت کیا اور وہ دروازے کے پیچھے سن رہی تھیں، کہ اگر مجھے نماز فجر آلے اور میں جنبی ہوں تو کیا روزہ رکھوں؟ آپ نے جواباً فرمایا مجھے بھی (کئی دفعہ) اس حالت میں نماز فجر آلیتی ہے کہ میں بھی جنبی ہوتا ہوں وہ کہنے لگا آپ ہم جیسے تو نہیں اے اللہ کے رسول (قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر) آپ نے فرمایا میں امید کرتا ہوں کہ تم سب سے زیادہ اللہ سے ڈرنے والا ہوں اور تم سب سے زیادہ جانتا ہوں کہ کس امر سے بچوں۔

ابن خزیمہ لکھتے ہیں کہ بعض نے کہا ہے کہ ابوھریرہ کو (فتوی کے مطابق) حدیث بیان کرنے میں غلطی لگ گئی، انکا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں یہ غلطی نہیں بلکہ ایک صادق واسطہ سے (فضل واسامہ) بیان کی مگر اسکے منسوخ ہونیکا علم نہ ہوسکا کیونکہ اللہ تعالی نے فرضیتِ صوم کے آغاز میں رات سونے کے بعد کھانے، پینے اور جماع سے منع کررکھا تھا تو محتمل ہے کہ فضل کی حدیث اس زمانہ سے متعلق ہو بعد میں اللہ نے یہ سب امور طلوعِ فجر تک مباح کر دیئے تو جماع کرنیوالے کیلئے جائز ہے کہ وہ طلوع فجر تک اسی حالت میں رہ سکے اور غسل بعداز انتہائے سحری کرلے تو اس نسخ کا فضل اور ان کے حوالے سے ابوھریرہ کو علم نہ ہوسکا وہ اسی کے مطابق فتوی دیتے رہے، جب علم ہوا رجوع کرلیا۔ ابن منذر اور خطابی اور کئی ایک اہل علم اس مسئلہ میں نسخ کے قائل ہیں اور بقول ابن حجر حدیثِ عائشہ کو حدیثِ فضل کا ناسخ قرار دینا ان میں سے ایک روایت کو ترجیح دینے سے اولی ہے جیسا کہ امام بخاری نے (والأول أسند) کہہ کر کیا بعض اور نے بھی یہ کہہ کر حدیثِ عائشہ کو راجح کہا ہے کہ ام سلمہ بھی ان کی موافقت کرتی ہیں اور دو کی روایت ایک کی روایت پر مقدم ہے پھر اس وجہ سے بھی کہ وہ آپکی ازواج مطہرات میں سے ہیں اور آپ کے اندرون خانہ کے حالات سے زیادہ واقف ہیں اور اسلیئے بھی کہ انکی روایت، منقول یعنی آیت کے مدلول سے موافقت رکھتی ہے اور معقول کے بھی موافق ہے کہ غسل ایک شیئ ہے جو انزال کی صورت میں واجب ہوتی ہے اسمیں ایسی کوئی چیز نہیں جو صائم کے لئے حرام ہو، وہ تو بسا اوقات دن کو بھی محتلم ہوسکتا ہے اس صورت میں اس پر صرف غسل واجب ہے بالا جماع اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا۔ پھر اگر رات کو احتلام ہوگیا ہے تو یہ تو دن کی نسبت بابِ اولی سے ہے (کہ وقتِ احتلام روزے سے نہ تھا) اسکی مثال ایسے ہی ہے جیسے احرام باندھے ہوئے کیلئے خوشبو کا استعمال حرام ہے لیکن اگر احرام باندھنے سے قبل لگالی (جیسا کہ آنحضور سے بھی ثابت ہے، پہلے ذکر ہوا) اور اس کا اثر احرام باندھنے کے بعد بھی باقی رہا تو یہ احرام کے منافی نہیں۔ بعض نے تطبیق دینے کی بھی کوشش کی کہ حدیث ابی ھریرہ میں اس دن کا روزہ ترک کرنے کا امر (امرِ ارشاد إلی الأفضل) ہے تو خلافِ افضل کام کرنا جائز ہوتا ہے اور حدیثِ عائشہ بیانِ جواز پر محمول ہے۔ نووی نے اسے بعض اصحابِ شافعی کی طرف منسوب کیا ہے مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ بیہقی وغیرہ نے شافعی کی نص سے جو نقل کیا ہے وہ ترجیح دینے والا معاملہ ہے۔ اسی طرح امرِ ارشاد قرار دینا بھی صحیح نہیں کیونکہ حدیثِ ابی ھریرہ کے کثیر طرق میں افطار کا حکم اور روزہ رکھنے سے نہی مذکور ہے تو اسے ارشاد الی افضل کہنا کیونکر درست ہوسکتا ہے بعض نے یہ بھی کہا کہ اس سے مراد ایسا شخص ہے جو فجر طلوع ہونے کے باوجود جماع میں مشغول رہا مگر نسائی کی ابوحازم والی روایت میں صراحت سے ہے کہ جو محتلم ہوا اور اسے اس کا علم بھی تھا پھر فجر کے طلوع تک غسل نہ کیا تو روزہ نہ رکھے بعض نے بقول ابن التین یہ دعوی بھی کیا ہے کہ حدیثِ فضل میں دراصل (فلا یفطر) تھا، غلطی سے لا ساقط ہوگیا اور (فلیفطر) روایت کر دیا گیا مگر یہ بعید بلکہ باطل ہے کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کثیر احادیث غیر موثوق ہیں کہ ان میں بھی یہ یا اس قسم کا احتمال موجود ہے پھر گویا اس رائے کے قائل کو اس حدیث کے دیگر طرق میں موجود الفاظ کی کوئی معرفت نہیں، صرف اسے (فلیفطر) ہی پڑھنے کو ملا۔

اس حدیث کے منجملہ فوائدِ فقہ میں سے یہ بھی ہے کہ اس زمانہ میں امراء وعلماء باھم علمی و دینی مسائل پر مذاکرہ کرتے تھے بالخصوص مروان بن حکم (جو بعد میں اموی خلیفہ بھی بنے) کی فضیلت اور احادیث کے ساتھ انکا لگاؤ بھی ظاہر ہوا یہ بھی ثابت ہوا کہ تنازع کے وقت علم کی طرف رجوع کرنا چاہئے اور اپنی غلطی کا ادراک ہوجانے پر غلط آراء سے رجوع کر لینا چاہئے اور دینی مسائل میں اختلاف کی شکل میں قرآن وسنت ہی مرجع ہے پھر کسی امر کا عینی مشاھد اور براہ راست واقفیت رکھنے والا دوسروں کی نسبت زیادہ مستند

سمجھا جائے۔ حضرت ابوھریرہ کی فضیلت بھی ظاہر ہوئی کہ حقیقت کا علم ہونے پر بلا تردد رجوع کرلیا۔

تکملہ کے طور پر ابن حجر لکھتے ہیں کہ حائضہ اور نفساء پر بھی جنبی کا حکم مذکور نافذ ہوگا یعنی اگر رات کو حیض یا نفاس ختم ہوتا ہے تو غسلِ طہارت کرنے سے قبل سحری تناول کرسکتی ہیں۔ نووی شرحِ مسلم میں لکھتے ہیں تمام علماء سے اس صورت میں صحتِ صیام کا مذہب ہی منقول ہے صرف بعض سلف سے اس کا خلاف منقول ہے اور ہمیں نہیں علم کہ اسکی نسبت ان کی طرف صحیح بھی ہے یا نہیں۔ ابن حجر لکھتے ہیں انکا اشارہ اوزاعی کی طرف ہے، شرح المھذب میں ان سے مذکورہ قول منقول ہے، ابن عبدالبر نے یہی رائے حسن بن صالح سے بھی نقل کی ہے اور ابن دقیق العید لکھتے ہیں کہ امام مالک سے بھی اس بابت دو قول منقول ہیں۔ ابن عبدالبر نے ابن ماجشون سے نقل کیا ہے کہ اگر حائض نے اپنا غسل طلوع فجر کے بعد تک مؤخر کرلیا تو اس کیلئے اس دن کا روزہ رکھنا صحیح نہ ہوگا کہتے ہیں حیض احتلام کی طرح نہیں کہ احتلام سے روزہ نہیں ٹوٹتا جبکہ حیض سے ٹوٹ جاتا ہے۔

بابُ المُباشَرةِ لِلصَّائِمِ (روزہ دار کا بیوی کے ساتھ لیٹنا)

وقالت عائشةُ رضی الله عنها يَحرُمُ عليه فَرْجُها. (بقول حضرت عائشہؓ شرمگاہ سے بچے)

مباشرت کا اصل معنی ہے دو جسموں کا ملاپ، اصطلاحاً جماع کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اس ترجمہ میں لغوی معنی مراد ہے۔

(وقالت عائشه الخ) اسے طحاوی نے موصول کیا ہے، عبدالرزاق کی دوسرے طریق کے ساتھ حضرت عائشہ سے ایک روایت میں بھی یہی مفہوم مروی ہے دونوں روایتوں میں راوی کے سوال کہ روزے کی حالت میں شوہر بیوی کے ساتھ کس حد تک ملاپ کرسکتا ہے؟ کے جواب میں یہ بات کہی عبدالرزاق کی روایت میں انکا جواب ہے۔ (كل شئ إلا الجماع)۔ یعنی جماع کے سوا ہر چیز۔

حدثنا سليمان بن حرب قال عن شعبة عن الحكم عن ابراهيم عن الأسود عن عائشة رضى الله عنها قالت كان النبیُّ ﷺ يُقَبِّلُ و يُباشِرُ وهو صائمٌ وكان أملَكَكُم لإربِه۔ وقال قال ابن عباس ﴿مَآرِبُ﴾ [طه:۱۸] حاجة قال طاؤسٌ ﴿غيرُ أولِي الإربَةِ﴾ [النور:۳۱] الأحمق لا حاجةَ له في النساءِ وقال جابرُ بن زيد إن نَظرَ فأمنیٰ يُتِمُّ صَومَه

اُمّ المؤمنین عائشہؓ کہتی ہیں کہ نبی ﷺ روزہ کی حالت میں (اپنی ازواجِ مطہرات کو) بوسہ دیدیا کرتے تھے اور ساتھ لیٹ جاتے مگر آپ اپنی خواہش پر تم سے زیادہ قابو رکھتے تھے۔ جابر بن زید کہتے ہیں اگر (نظرِ شہوت) سے دیکھ لینے سے منی خارج ہوگئی تو روزہ جاری رکھے۔

کشمیہنی کے نسخہ میں شعبہ کی بجائے سعید ہے مگر یہ فحش غلطی ہے سعید نام کے کوئی راوی سلیمان کے شیوخ میں سے نہیں جنھوں نے انہیں حکم سے تحدیث کی ہو، حکم سے مراد ابن عتیبہ اور ابراھیم سے مراد نخعی ہیں۔ اسماعیلی نے بھی یوسف القاضی کے حوالے سے شعبہ ہی ذکر کیا ہے مگر ان کی روایت میں ابراھیم نخعی ذکر کرتے ہیں کہ علقمہ اور شریح بن ارطاۃ نخعی حضرت عائشہ کے پاس تھے تو یہ مسئلہ بیان ہوا۔ اسماعیلی لکھتے ہیں کہ غندر اور ابن ابی عدی اور غیر واحد نے شعبہ سے روایت کرتے ہوئے علقمہ ہی کا حوالہ دیا ہے مگر بخاری اسود ذکر

کرتے ہیں جو محلِ نظر ہے ابونعیم کے المستخرج میں بیان کے مطابق ابو اسحاق حمزہ نے بھی اسے صریح غلطی قرار دیا ہے۔
ابن حجر لکھتے ہیں یہ غلطی بخاری کی نہیں، بیہقی نے بھی یہی روایت سلیمان بن حرب شیخ بخاری سے بحوالہ محمد بن عبداللہ بن معبد ذکر کی ہے اور بخاری کیطرح اسود ہی ذکر کیا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ سلیمان اسے دونوں حوالوں سے بیان کرتے تھے اور اگر شعبہ سے ان کی روایت محفوظ ہے تو ممکن ہے شعبہ ہی دونوں کے حوالے سے تحدیث کرتے ہوں بہرحال شعبہ کے اکثر تلامذہ نے اس طریق میں اسود ذکر نہیں کیا بلکہ ان کا باہم اختلاف ہے بعض نے یوسف قاضی کی طرح یعنی بظاہر مرسل (کیونکہ ابراھیم نے یہ صراحت نہیں کی کہ انہیں اس مسئلہ کا کیسے اور کس سے علم ہوا)۔ نسائی نے بھی (عبدالرحمن بن مهدی عن شعبة) اسی طرح ذکر کیا ہے اور بعض نے (عن ابراہیم عن علقمة و شریح) کے الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے۔
نسائی نے اپنی سنن میں اس اختلاف کا تعلق ابراہیم سے جوڑا ہے چنانچہ ان سے روایت کرنے والے مثلاً حکم، اعمش، منصور اور عبداللہ بن عون کا باہم اختلاف ہے، نسائی نے خود (اسرائیل عن منصور عن ابراهیم عن علقمة) کے طریق سے روایت نقل کی ہے کہ شریح نخعی نے حضرت عائشہ کے حوالے سے یہ بیان کیا تو ایک آدمی نے کچھ شک کا اظہار کیا، شریح کہنے لگے چلو ام المومنین سے پوچھ لیتے ہیں اس پر نخع قبیلہ کے چند لوگ جن میں علقمہ بھی تھے ان کے پاس گئے، علقمہ سے کہنے لگے پوچھو وہ کہنے لگے میں ام المومنین کے پاس ایسی بات نہیں کرسکتا ان کی کلام سن کر خود حضرت عائشہ نے یہ بات کہہ دی ان کی دوسری روایت جو (عبيدة عن منصور) کے طریق سے ہے، میں شروع میں تحدیث کرنے والا شخص مبہم جبکہ بطور معترض شریح کا ذکر ہے پھر نسائی نے اس روایت کے تمام طرق کا استیعاب کیا جس سے پتہ چلا کہ ابراہیم کو یہ حدیث علقمہ، اسود اور مسروق، سب کے واسطے سے پہنچی ہے تو شاید کبھی ان سے اور کبھی ان سے بیان کرتے ہوں اور کبھی سب کے حوالے دیتے ہوں۔ دار قطنی نے ابراہیم سے یہ سب اختلاف ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے کہ تمام طرق صحیح ہیں۔
(كان يقبل ويباشر الخ) تقبیل (یعنی بوسہ دینا) مباشرت سے اخص ہے، ذکر العام بعد الخاص کی قبیل سے ہے (اس مباشرت سے مراد جیسا کہ ذکر ہوا معانقہ وغیرہ ہے) مسلم اور نسائی کی (عمرو بن ميمون عن عائشة) سے روایت میں ہے (كان يقبل في شهر الصوم) مسلم کی ایک اور روایت میں (في رمضان و هو صائم) کی عبارت ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ فرضی اور نفلی روزے کا فرق نہیں۔ مالکیہ سے قُبلہ اور مباشرت کی کراہت منقول ہے ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح ابن عمر سے بھی کراہت نقل کی ہے ابن منذر وغیرہ نے بعض سے اس کی تحریم بھی نقل کی، ان کا استدلال آیتِ قرآنی (فالآن باشروهن) سے ہے یعنی اس آیت میں دن کے وقت مباشرت کی نہی ہے، جواباً کہا گیا کہ قرآن کے مفسر و مبین آنجناب ہیں انہوں نے اپنے فعل سے دن کے وقت مباشرت مباح کی اس سے پتہ چلا کہ آیت میں جس مباشرت کا ذکر ہے اس سے مراد جماع ہے۔ عبداللہ بن شبرمہ جو فقہائے کوفہ میں سے تھے، سے بھی کراہت منقول ہے طحاوی نے بعض دیگر علماء سے بھی، جن کے نام ذکر نہیں کئے یہی نقل کیا ہے۔ ایک جماعت جس میں ابوھریرہ، سعید اور سعد بن ابی وقاص وغیرھم ہیں نے بوسہ دینا مباح قرار دیا ہے، بعض اہل ظاہر نے اس بارے مبالغہ کیا اور کہا کہ روزے کی حالت میں بوسہ دینا مستحب ہے کچھ نے جوان اور بوڑھے کا فرق کیا ہے یعنی جوان کے لئے مکروہ کیا ہے یہ ابن عباس سے منقول ہے اسے مالک اور سعید بن منصور وغیرھما نے نقل کیا۔ اس بارے دو مرفوع حدیثیں بھی ہیں ایک ابو داؤد نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کی ہے اور دوسری

احمد نے عبداللہ بن عمرو بن عاص سے مگر دونوں میں ضعف ہے۔ بعض نے اپنے آپ کو قابو میں رکھنے والے اور ایسا نہ کر سکنے والے میں فرق کیا جیسا کہ اس حدیثِ عائشہ سے ظاہر ہے کتاب الحیض میں بھی مباشرتِ حائض کی بابت ان کی یہی رائے مذکور ہوئی۔ ترمذی نے یہی مسلک سفیان وشافعی سے نقل کیا ہے مسلم نے عمر بن ابوسلمہ جو آنجناب کے سوتیلے اور لے پالک بیٹے تھے، سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے آپ سے یہ پوچھا تو آپ فرمانے لگے اپنی والدہ یعنی ام سلمہ سے پوچھ لو تو انہوں نے بتلایا کہ آنجناب ایسا کر لیتے ہیں اس پر عمر کہنے لگے آپ تو اے اللہ کے رسول (قد غفر الله لك ما تقدم الخ) مگر آپ نے فرمایا (أما والله إني لأتقاكم الخ) (یعنی جیسا پہلے ذکر ہوا کہ اس بشارتِ مغفرت کے باوجود تقوی وخشیت کے منافی کوئی کام نہیں کرتا) تو اس سے یہ دلیل بنتی ہے کہ اس باب میں بوڑھے اور جوان برابر ہیں کیونکہ عمر بن ابوسلمہ نوجوان تھے بس یہ ہے کہ اپنے آپ کو قابو میں رکھے یہ بھی ثابت ہوا کہ یہ آپ کے خصائص میں سے نہیں عبدالرزاق نے صحیح سند کے ساتھ عطاء بن یسار کے حوالے سے ایک انصاری صحابی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے روزے کی حالت میں اپنی بیوی کو بوسہ دیا پھر اس سے کہا کہ آنجناب سے جا کر مسئلہ دریافت کرو، وہ گئی آپ نے فرمایا میں بھی ایسا کر لیتا ہوں اس پر انصاری صحابی کہنے لگے (یرخص الله لنبیه فیما یشاء) (یعنی اللہ نے آپ کو تو رخصت دے رکھی ہے گویا یہ آپ کے خصائص میں سے ہے) وہ دوبارہ آپ کے پاس گئیں تو آپ نے فرمایا (أنا أعلمكم بحدود الله وأتقاكم) مالک نے بھی عطاء ہی سے اسے روایت کیا ہے مگر مرسلاً۔

اگر اس مباشرت اور بوس وکنار کے دوران انزال ہو جائے یا مذی نکل جائے تو اس بابت اختلاف ہے (اسی کے ساتھ استمناء یعنی ہاتھ وغیرہ سے عمداً منی نکالنا بھی ملحق ہے) احناف اور شافعی کہتے ہیں اگر صرف شہوت کی نظر سے دیکھنے کے نتیجہ میں انزال ہوا تو اس صورت میں قضاء نہیں بصورت دیگر ہے (شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں انزال ایک غیر اختیاری امر تھا یہ بھی اشارہ ملا کہ استمناء کی صورت میں بھی قضاء ہوگی) مذی خارج ہونے کی صورت میں کچھ نہیں۔ مالک اور اسحاق کے نزدیک بہر صورت قضاء لازم ہوگی اور کفارہ بھی البتہ مذی کی صورت میں صرف قضاء ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ انزال جماع کا آخری مرحلہ اور شہوت ولذت کا عروج ہے (لہٰذا اختیاری طور پر انزال کرنے کی صورت میں روزہ ٹوٹ جائے گا چونکہ جان بوجھ کر توڑا ہے لہٰذا کفارہ بھی دینا پڑے گا) اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ نہی صرف جماع کرنے کی آئی ہے بالفرض جماع کر لیا مگر انزال نہ ہوا اس شکل میں بھی روزہ فاسد ہو جائے گا ابن قدامہ لکھتے ہیں اگر بوس وکنار کرتے ہوئے انزال ہو گیا تو بلا خلاف روزہ ٹوٹ جائے گا ابن حجر اس دعوائے عدم خلاف کو محلِ نظر کہتے ہیں۔ ابن حزم سے اس صورت میں روزے کا عدم فساد منقول ہے، مزید کچھ تفصیل اگلے باب میں آئے گی۔

(أملك لإربه) ارب کے ہمزہ پر زبر اور زیر دونوں طرح مروی ہے۔ زبر کے ساتھ بمعنی حاجت اور زیر کے ساتھ بمعنی عضو (یعنی آلہ تناسل) پہلا اشہر ہے بخاری نے التفسیر میں اسی کو ترجیح دی ہے۔ قرطبی نے اس سے یہ استنباط کیا ہے کہ حضرت عائشہ کی مراد یہ تھی کہ یہ امر آپ کا ہی خاصہ تھا اس پر نسائی تبصرہ کرتے ہیں کہ یہ قرطبی کا اجتہاد ہے ام سلمہ کا قول اولی ہے کہ اس پر عمل کیا جائے کیونکہ وہ نص فی الواقعہ ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں خود حضرت عائشہ سے اس کی اباحت ثابت ہے جیسا کہ ترجمہ میں شامل ان کے قول سے ثابت ہوا، اس میں اور اس قول میں جمع وتطبیق اس طرح ہو سکتا ہے کہ یہاں مستنبط نہی کو کراہتِ تنزیہی پر محمول کیا جائے اور وہ اباحت کے منافی نہیں (یعنی ازرہِ احتیاط منع کیا مبادا کہیں جماع کر بیٹھے) یوسف القاضی کی کتاب الصیام میں حماد بن سلمہ عن حماد کے طرق سے صراحۃً بھی کراہت کا لفظ منقول ہے وہ کہتے

ہیں میں نے حضرت عائشہ سے مباشرتِ صائم کے بارہ میں پوچھا تو (فکر ھتھا)۔ شاید اسی وجہ سے بخاری نے اباحت پر دال ان کا اثر شامل ترجمہ کیا ہے تا کہ یہ توضیح کریں کہ اس کراہت سے مراد تنزیہی کراہت ہے اس کی مزید تائید موطا مالک کی ابونضر سے روایت سے ہوتی ہے کہتے ہیں کہ عائشہ بنت طلحہ نے انہیں بتلایا کہ وہ ام المومنین کے پاس تھیں کہ (ان کے بھتیجے) عبداللہ بن عبدالرحمٰن آئے جو عائشہ بنت طلحہ کے شوہر تھے وہ ان سے کہنے لگیں تم روزے کی حالت میں بھی اپنی بیوی سے بوس وکنار کر سکتے ہو۔

(وقال ابن عباس الخ) (حسب عادت ایک قرآن لفظ جو اسی مادہ۔ ارب۔ سے مشتق ہے، کی تفسیر نقل کر رہے ہیں) اسے ابن ابی حاتم نے علی بن ابی طلحہ کے حوالے سے موصول کیا ہے سورت طٰہ میں ہے (ولي فيها مآرب أخرى) تو کہا (حاجة أخرى) عکرمہ عنہ کے حوالے سے (حوائج أخرى) بھی نقل کیا ہے۔ (وقال طاؤس الخ) اسے عبدالرزاق نے اپنی تفسیر میں بحوالہ معمر موصول کیا ہے۔ (وقال جابر الخ) اسے ابن ابی شیبہ نے عمرو بن حرم کے طریق سے موصول کیا ہے اس میں ہے کہ ان سے سوال ہوا کہ ایک آدمی نے شہوت کی نظر سے بیوی کو دیکھا تو انزال ہو گیا، کیا روزہ ٹوٹ گیا؟ کہا نہیں اپنا روزہ مکمل کرے حضرت جابر کا یہ اثر صرف ابوذر کے نسخہ میں ہے، باقی نسخوں میں اگلے باب کے شروع میں ہے۔

باب القُبلةِ لِلصَّائمِ (روزہ دار کا بوسہ دیدینا)

حدثنا محمد بن المثنى حدثنا يحيى عن هشام قال أخبرني أبي عن عائشة عن النبيﷺ۔ح وحدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن هشام عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها قالت إنْ كانَ رسولُ اللهِﷺ لَيُقَبِّلُ بعضَ أزواجِهِ وهو صائمٌ ثم ضَحِكَتْ۔ (سابقہ مفہوم پر مشتمل ہے)

یحی سے مراد قطان ہیں اور ہشام سے مراد ابن عروہ ہیں۔ بخاری نے متن حدیثِ مالک کے طریق سے منقول کیا ہے۔ دونوں کے سیاق میں کوئی فرق نہیں، نسائی نے یحی قطان کا سیاق ذکر کیا ہے۔ اسماعیلی نے عمرو بن علی بن یحی کے حوالے سے اسی روایت کا اخراج کرتے ہوئے ہشام کا یہ جملہ بھی نقل کیا ہے (إني لم أر القبلة تدعو إلى خير) (یعنی میں نہیں سمجھتا کہ قبلہ خیر کی دعوت دیتا ہو یعنی معاملہ آگے بڑھ کر جماع تک جا پہنچتا ہے)۔ سعید بن منصور نے یہی جملہ عروہ کے حوالے سے نقل کیا ہے۔

(ثم ضحکت) پھر ہنس پڑیں ممکن ہے ہنسی کا سبب یہ ہو کہ مخاطبین سے اظہار تعجب ہو یا یہ سوچ کر کہ عورتوں سے اس قسم مسئلہ کا بیان عجیب ہے مگر تبلیغِ دین کی ضرورت کے پیش نظر بیان کرنا پڑ رہا ہے، خجالت کے مارے ہنسنا بھی محتمل ہے کہ آنجناب اور اپنا حوالہ دے رہی ہیں یا ہنسی سے یہ اشارہ دیا کہ وہ خود صاحبۃ القصہ ہیں استحیاء صراحت سے اس کا ذکر نہ کر سکیں یا آنجناب کی آپ کے ساتھ محبت اور شیفتگی یاد کر کے ہنس پڑیں۔ ابن ابی شیبہ کی (شريك عن هشام) سے روایت میں ہشام کا یہ قول بھی مروی ہے کہ جب آپ ہنسیں تو ہم سمجھ گئے کہ اپنا ذاتی واقعہ بیان کر رہی ہیں نسائی کی روایت میں اس کا صراحتہً ذکر ہے جو طلحہ بن عبیداللہ تیمی عن عائشہ کے طریق سے ہے۔ مازری اس بارے لکھتے ہیں اگر بوسہ دینا باعثِ انزال ہونے کا خطرہ ہو تو حرام ہے کیونکہ انزال اور اس کا سبب بننے والا

کوئی عمل روزہ دار کے لئے جائز نہیں اگر مذی کے خروج کا اندیشہ ہوتو اس سے روزہ ٹوٹ جانے کی رائے رکھنے والوں کے نزدیک حرام ہے دوسروں کے نزدیک مکروہ۔ اگر قبلہ سے انزال ومذاء کا خدشہ نہ ہوتو جائز ہے، اس سلسلہ میں آنجناب سے ایک بدیع قول بھی مروی ہے قبلہ کے بارہ میں استفسار کرنے والے کوفرمایا (أرأیت لو تمضمضت)۔ (یعنی کلی کرنے کے بارہ میں تمہارا کیا خیال ہے؟) مقصد یہ کہ کلی یعنی منہ میں پانی ڈالنا ابتدائے شرب ہے اگر وہ جائز ہے تو قبلہ جو ابتداء ہے، بھی جائز ہے، مازری کی بحث ختم ہوئی۔ ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ کلی کی تمثیل والی یہ حدیث ابوداؤد اور نسائی نے حضرت عمر کے حوالے سے نقل کی ہے مگر نسائی نے اس کی بابت کہا ہے کہ منکر ہے (یعنی ضعیف ہے) البتہ ابن خزیمہ، ابن حبان اور حاکم نے اسے صحیح کہا ہے۔

حدثنا مسدد حدثنا یحیی عن ھشام بن أبی عبدالله حدثنا یحیی بن أبی کثیر عن أبی سلمة عن زینب ابنة أم سلمة عن أبیھا رضی الله عنھما قالت بینما أنا مع رسولِ اللهﷺ فی الخَمیلةِ إذ حِضتُ فَانسَلَلْتُ فأخذتُ ثِیابَ حَیضَتی فقال ما لَكِ أنفِستِ؟ قلتُ نَعم فدخلتُ معه فی الخَمیلةِ وکانتْ ھی ورسولُ اللهﷺ یَغتَسِلان مِن إناءٍ واحدٍ وکان یُقَبّلُھا وھو صائمٌ

حضرت ام سلمہؓ نے بیان کیا کہ میں رسول اللہﷺ کے ساتھ ایک چادر میں (لیٹی ہوئی) تھی کہ مجھے حیض آ گیا اس لئے میں چپکے سے نکل آئی اور اپنا حیض کا کپڑا پہن لیا آپ نے پوچھا کیا بات ہوئی؟ کیا حیض آ گیا ہے؟ میں نے کہا ہاں پھر میں آپ کے ساتھ اسی چادر میں لیٹی اور ام سلمہؓ ور رسول اللہﷺ ایک ہی برتن سے غسل (جنابت) کیا کرتے تھے اور آنخضرتﷺ روزے سے ہونے کے باوجود ان کو بوسہ دیتے تھے۔

سند میں یحیی قطان اور ہشام دستوائی ہیں۔ اس حدیث کے جملہ مباحث کتاب الحیض میں بیان ہو چکے ہیں۔ نووی لکھتے ہیں اگر قبلہ شہوت کی تحریک کا سبب نہ بنے تو جائز ہے وگرنہ نہیں۔ ابن وہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ نفل میں جائز ہے فرض میں نہیں نووی لکھتے ہیں اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ بوسہ دینے سے روزہ باطل نہیں ہوتا الا یہ کہ اس دوران انزال ہو جائے ابوداؤد نے مصدع بن یحیی عن عائشہ کے طریق سے روایت کیا ہے کہ آنجناب بوسہ کے ساتھ ان کی زبان بھی چوستے تھے مگر اس کی سند ضعیف ہے۔

بابُ اغْتِسالِ الصَّائمِ (روزہ دار کا نہالینا)

وبَلَّ ابنُ عمرَ رضی الله عنھما ثوباً فألقیٰ علیه وھو صائِمٌ. ودَخَلَ الشَعبیُّ الحَمَّامَ وھو صائمٌ وقال ابنُ عباس لا بأسَ أن یَتَطَعَّمَ القِدرَ أو الشیءَ. وقال الحسنُ لا بأسَ بِالمَضمَضةِ والتَّبرُّدِ لِلصَّائمِ وقال ابنُ مسعود إذا کان صومُ أحدِکم فَلیُصبِحْ دَھیناً مُتَرَجِّلاً. وقال أنسٌ إنَّ لِی أبْزَنَ أتَقَحَّمُ فِیه و أنا صائمٌ ویُذکَرُ عَن النبیﷺ أنه اسْتَاکَ وھو صائمٌ. وقال ابنُ عمر یَستاکُ أوَّلَ النَّھارِ وآخِرَه ولا یَبلَعُ رِیقَه وقال عطاءٌ إنِ ازْدَرَدَ رِیقَه لا أقولُ یُفطِرُ. وقال ابنُ سیرین لا بأسَ بِالسِّواکِ الرَّطبِ قِیل له طَعمٌ قال والماءُ له طعمٌ و

أنتَ تُمَضمِضُ به ولم يَرَ أنسٌ والحسنُ وابراهيمُ بالكُحلِ لِلصائمِ بأساً

(ابن عمرؓ نے روزہ کی حالت میں کپڑا تر کر کے اپنے اوپر ڈالا۔ شعبی حالتِ روزہ میں حمام داخل ہوئے۔ ابن عباسؓ نے کہا کہ ہانڈی یا کسی چیز کا ذائقہ معلوم کرنے میں (زبان پر رکھ) کر کوئی حرج نہیں حسن بصریؒ نے کہا کہ روزہ دار کے لئے کلی کرنے اور ٹھنڈ حاصل کرنے میں کوئی قباحت نہیں اور ابن مسعودؓ نے کہا کہ جب کسی کو روزہ رکھنا ہو تو وہ صبح کو اس طرح اٹھے کہ تیل لگا ہوا ہو اور کنگھا کیا ہوا ہو اور انسؓ نے کہا کہ میرا ایک آبزن (حوض پتھر کا بنا ہوا) ہے جس میں میں رزے سے ہونے کے باوجود غوطے مارتا ہوں' نبی کریم ﷺ سے یہ منقول ہے کہ آپ نے روزہ میں مسواک کی اور عبداللہ بن عمرؓ نے کہا کہ دن میں صبح اور شام مسواک کیا کرتے اور روزہ دار تھوک نہ نگلے اور عطاؒ نے کہا کہ اگر تھوک نگل گیا تو میں یہ نہیں کہتا کہ اس کا روزہ ٹوٹ گیا اور ابن سیرینؒ نے کہا کہ مسواک کر لے، کہا گیا اسکا ذائقہ ہوتا ہے؟ اس پر کہا کہ پانی میں ذائقہ نہیں ہوتا؟ حالانکہ اس سے کلی کرتے ہیں)۔

یعنی روزہ دار کے لئے نہانے کے جواز کا بیان، الزین لکھتے ہے اغتسال کو مطلق رکھا ہے تا کہ مسنون، واجب اور مباح سب کو شامل ہو شاید ان کا اشارہ عبدالرزاق کی نقل کردہ حضرت علی سے ایک روایت کے ضعف کی طرف ہے کہ صائم کے لئے حمام میں داخل ہونا (یعنی غسل کے لئے) منع ہے، حنفیہ نے اس روایت کو قابلِ اعتماد بناتے ہوئے روزے دار کے لئے نہانا مکروہ قرار دیا ہے۔

(وَبلّ ابن عمر الخ) خود بخاری نے اسے التاریخ میں اور ابن ابی شیبہ نے بھی موصول کیا ہے، ترجمہ کے ساتھ اس کی مناسبت یہ ہے کہ اگر گیلا کپڑا دیر تک جسم پر رکھا جائے تو یہ بمنزلہ (دلك بالماء یعنی پانی کو جسم پر ملنا) ہے، بخاری اس سے ابراہیم نخعی سے (عن الحسن بن صالح عن مغيرة عنه) کے طریق سے منقول ان کے قول کہ روزے دار کے لئے اپنے کپڑے بھگو لینا مکروہ ہے کا معارضہ ورد کر رہے ہیں۔

(ودخل الشعبي الخ) اسے ابن ابی شیبہ نے موصول کیا ہے (وقال ابن عباس الخ) قدر دیگچی اور ہانڈی کو کہتے ہیں یعنی ذائقہ نمک و مرچ وغیرہ چکھ سکتا ہے کیونکہ ذائقہ کا تعلق زبان سے ہے گویا روزہ کی حالت میں منہ میں کوئی چیز داخل کرنا منع نہیں ہے، پیٹ میں نہیں جانی چاہئے ترجمہ کے ساتھ اس کی مناسبت من طریق الفحویٰ (یعنی استدلالی وقیاسی طور پر) ہے اور یعنی اگر منہ کے اندر کسی چیز کا داخل کر لینا روزہ کے منافی نہیں تو جسم کو پانی لگانا یا نہانا بھی منافی نہیں، اسے ابن ابی شیبہ نے عکرمہ کے طریق سے موصول کیا ہے۔

(وقال الحسن الخ) اسے عبدالرزاق نے بالمعنی روایت کیا ہے۔ تبرد (یعنی پانی کے ساتھ ٹھنڈک حاصل کرنا) کا ذکر ایک مرفوع حدیث میں بھی ہے۔ جسے مالک اور ابوداؤد نے بطریق (أبي بكر بن عبد الرحمن عن بعض أصحاب النبيؐ) نقل کیا ہے کہ آنجناب کو دیکھا روزے کی حالت میں اپنے سر پر پانی ڈال رہے تھے، بوجہ پیاس یا گرمی۔

(وقال ابن مسعود الخ) یعنی روزہ دار کو چاہئے کہ صبح اس حالت میں اٹھے کہ تیل لگا ہو (یعنی رات کو تیل لگا کر سوئے) الزین رقمطراز ہیں ترجمہ کے ساتھ مناسبت اس جہت سے ہے کہ رات کو تیل لگانے کی صورت میں دن کو اس کا اثر باقی رہے گا جس سے اس کے بال و دماغ کو ٹھنڈک سی محسوس ہوتی رہے گی چنانچہ اگر اسی مقصد کے لئے پانی (یا برف) استعمال کر لیا تو بھی کوئی حرج نہیں ابن حجر کہتے ہیں ایک مناسبت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ روزے کی حالت میں غسل کر لینے سے منع کرنے والے حضرات شاید تکشف (یعنی تزھد) کی راہ پر چل رہے ہیں جیسا کہ حالت احرام میں بھی ذکر ہوا تو ادّھان اور ترجّل (تیل لگانا اور کنگھی کرنا) اس تکشف کے خلاف ہے جیسا

کہ غسل بھی (یعنی اگر یہ جائز ہے تو غسل بھی)۔ ابن منیر الکبیر لکھتے ہیں کہ ان آثار کو شاملِ ترجمہ کرنے سے بخاری کی مراد صائم کے لئے نہانا مکروہ قرار دینے والوں کا رد ہے کہ اگر اس کراہت کا سبب ان کی نظر میں یہ اندیشہ ہے کہ کہیں پانی حلق میں نہ پہنچ جائے تو یہ اندیشہ کلی، مسواک اور کسی چیز کا ذائقہ چکھنے میں بھی ہے لہٰذا اگر ان اشیاء کا جواز ظاہر ہے تو غسل کا بھی، اگر اس وجہ سے مکروہ سمجھتے ہیں کہ نہا لینا روزہ رکھنے سے مطلوب کیفیت یعنی تکشف کے خلاف ہے تو یہ امور بھی تو تکشف کے خلاف ہیں۔

(وقال أنس الخ) أبزن ایسا پتھر جو اندر سے کھوکھلا کر کے ٹب یا حوض کی طرح بنا دیا گیا ہو، ابزن فارسی کا لفظ ہے۔ (أتقحم) یعنی اس کے اندر بیٹھ جاتا ہوں، یعنی پانی سے بھر کر، اسے قاسم بن ثابت نے (غریب الحدیث) میں موصول کیا ہے۔(وقال ابن عمر الخ) اسے ابن ابی شیبہ نے بالمعنی موصول کیا ہے اس کی ترجمہ کے ساتھ مناسبت وہی ہے جو ابن عباس کے سابقہ اثر کی ہے۔ (وقال ابن سيرين الخ) یعنی تازہ مسواک کر لینے میں کوئی حرج نہیں، کہا گیا اس کا ذائقہ ہوتا ہے، کہا وہ تو پانی کا بھی ہے اور تم کلی کرتے ہوا سے ابن ابی شیبہ نے موصول کیا ہے۔

(ولم ير أنس الخ) (یعنی روزہ دار کو سرمہ لگا لینے میں کوئی حرج نہیں سمجھا) حضرت انس کا اثر ابوداؤد نے سنن میں اور ترمذی نے بھی موصول کیا ہے ترمذی نے مرفوعاً نقل کیا اور اسے ضعیف کہا ہے۔ حسن کا اثر عبدالرزاق نے بسند صحیح نقل کیا ہے۔ ابراہیم کی بابت اختلاف ہے، سعید بن منصور نے (جرير عن القعقاع) کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ پوچھا گیا روزہ دار سرمہ لگا لے؟ کہا ہاں۔ ابوداؤد نے اعمش کے طریق سے یہی روایت کیا ہے۔ ابن ابی شیبہ نے (حفص عن الأعمش) کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ ابراہیم نخعی نے اس شرط پر سرمہ کی اجازت دی کہ اس کا ذائقہ نہ محسوس کرے۔ لامہ انور لکھتے ہیں کپڑے تر لینے میں ہمارے ہاں بھی کوئی حرج نہیں، ہانڈی کا ذائقہ چکھ لینے کی نسبت لکھتے ہیں اگر شوہر فظ وغلیظ (یعنی سخت وتندخو) ہے تو جائز ہے۔ (یعنی اگر یہ خدشہ ہو کہ نمک مرچ کی کمی وبیشی سے ڈانٹ ڈپٹ کرے گا تو اس شکل میں زبان سے چکھ لینا جائز ہے)۔

حدثنا أحمد بن صالح حدثنا ابن وهب حدثنا يونس عن ابن شهاب عن عروة وأبي بكر قالت عائشة رضى الله عنها كان النبيُّ ﷺ يُدرِكُه الفجرُ جُنُباً في رَمضانَ مِن غَيرِ حُلُمٍ فيَغتَسِلُ ويَصُومُ

(آنجنابؐ کے حالتِ جنب میں سحری تناول کر لینے کی بابت حدیثِ عائشہؓ ہے، گزر چکی ہے)۔ایک سابقہ باب میں اس پر بحث ہو چکی ہے (میری رائے میں اس حدیث کی باب کے ساتھ مناسبت نہیں بنتی کیونکہ اس میں مذکور ہے کہ فيغتسل و يصوم۔ یعنی پہلے نہاتے پھر روزہ رکھتے جبکہ باب روزے کی حالت میں نہانے سے متعلق ہے)۔

حدثنا اسماعيل قال حدثني مالك عن سُمَي مولى أبي بكر بن عبدالرحمن بن الحارث بن هشام بن المغيرة أنه سمع أبا بكر بن عبدالرحمن كنتُ أنا و أبي فذهبتُ معه حتى دخلنا على عائشة رضى الله عنها قالت أشهَدُ علىٰ رسولِ الله ﷺ إنْ كان لَيُصبِحُ جُنُباً مِن جماعٍ غيرِ احتلامٍ ثُم يَصومُه - ثم دخلنا على أم

سلمة فقالت بِمثلَ ذلك۔ (وہی ہے)

اسماعیل بن ابی اویس ہیں۔ یہ حدیث بھی ذکر ہو چکی ہے۔

باب الصائِمِ إذا أكَلَ أو شَرِبَ ناسِياً (اگر روزہ دار بھول کر کھا پی لے)

وقال عطاءٌ إنِ استَنثَرَ فدَخلَ الماءُ فی حَلقِهِ لا بأسَ إنْ لَم يَملِكْ وقال الحسنُ إنْ دَخلَ حَلقَه الذُّبابُ فلا شیءَ علیه وقال الحسنُ ومجاهدٌ إنْ جَامَعَ ناسِياً فلا شیءَ علیه۔

(حسن بصری اور مجاہد کی رائے ہے کہ اگر بھول کر جماع کر لیا تو اسکے ذمہ کچھ نہیں)

یعنی اگر بھول کر کھا، یا پی لیا تو کیا اس کے ذمہ قضاء ہے؟۔ اس مسئلہ کا اختلاف بھی مشہور ہے جمہور کی رائے میں قضاء واجب نہیں امام مالک کے نزدیک روزہ باطل ہو جائے گا اور قضاء واجب ہوگی، عیاض لکھتے ہیں یہی قول ان سے مشہور ہے اور یہی ان کے شیخ ربیع اور ان کے تمام اصحاب کا مسلک ہے مگر انہوں نے فرض اور نفل کا تفرقہ کیا ہے (یعنی نفل میں کوئی حرج نہیں یا کہ نفل میں قضاء نہیں البتہ روزہ ٹوٹ جائے گا)۔ داؤدی کہتے ہیں شاید ان کو یہ حدیث (حدیثِ باب) نہیں پہنچ سکی یا انہوں نے اس کی تاویل کی کہ مراد یہ ہے کہ گناہ گار نہ ہوگا (یعنی قضاء کی نفی نہیں شاید روزہ مکمل کرنے کے حکم کو محمول علی حرمت کرتے ہوں گے)۔

(وقال عطاء الخ) یعنی اگر استنثار (وضوء کرتے ہوئے ناک میں پانی ڈالنا) کرتے ہوئے پانی حلق میں چلا جائے تو کوئی حرج نہیں کیونکہ غیر اختیاری فعل ہے ۔(إن لم يملك) یعنی اگر جان بوجھ کر نہیں کیا، ابوذر اور نسفی کے نسخوں میں (إن) ساقط ہے گویا لم یملک جملہ مستانفہ ہے (لا بأس) کی علت بیان کر رہے ہیں، اسے عبدالرزاق نے ابن جریج کے حوالے سے موصول کیا ہے۔ ابن شیبہ نے بھی ابن جریج کے حوالے ہی سے نقل کرتے ہوئے یہ الفاظ ذکر کئے ہیں (لا بأس لم يملك) اس سے ابوذر اور نسفی کے نسخوں کی تائید ہوئی۔

(وقال الحسن الخ) یعنی اگر مکھی حلق میں چلی جائے تو اس کے ذمہ کچھ نہیں (کہ غیر اختیاری امر ہے) اسے ابن ابی شیبہ نے وکیع کے طریق سے موصول کیا ہے انہوں نے بحوالہ مجاہد عن ابن عباس سے بھی یہی امر منقول کیا ہے، ترجمہ کے ساتھ مناسبت یہ بنتی ہے کہ جس طرح غیر ارادی وغیر اختیاری طور پر پانی یا مکھی حلق میں چلی گئی تو بھولے سے اکل وشرب کر لینے والا بھی اسی زمرہ میں ہے۔ ابراہیم نخعی کی رائے ہے کہ اگر کلی کرتے ہوئے یہ یاد تھا کہ روزے سے ہوں پھر پانی آگے چلا گیا تو قضاء دے شعبی سے منقول ہے اگر وضوء برائے نماز کی کلی میں پانی حلق میں گیا تو کوئی حرج نہیں بصورت دیگر (یعنی منہ تر کرنے کے لئے کلیاں کر رہا تھا) قضاء دے۔

(وقال الحسن الخ) یعنی اگر بھول کر جماع کرے تو اس کے ذمہ کوئی کفارہ وغیرہ نہیں، یہ دونوں اثر عبدالرزاق نے موصول کئے ہیں ثوری نے حسن سے یہ بھی نقل کیا کہ بھول کر جماع کر لینا بھول کر کھا پی لینے کی طرح ہی ہے (گویا ترجمہ میں صرف اکل اور شرب کو ذکر کیا ہے۔ کہ عام طور سے روزے کی حالت میں بھول کر یہی دو کام کئے جاتے ہیں مگر قیاس کرتے ہوئے روزہ توڑنے والے تمام کام جنہیں عمداً کرنے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، کر لینا ناقضِ صوم نہ ہوگا اگر چہ یہ امر بھی ملحوظ رہے کہ اکل وشرب تو لمحہ بھر کی بات ہے، ایک آدھ لقمہ ہی کھائے گا تو یاد آ جائے گا کہ روزے سے ہے شاذ و نادر پورا کھانا کھا کر بھی یاد نہ آئے تو علیحدہ بات ہے البتہ

جماع والی بات بہت ہی شاذ و نادر الوقوع ہے بہرحال اصولی طور پر مسئلہ ثابت ہے کہ بھول کر کوئی بھی منافی روزہ کام کر لینے سے کچھ فرق نہیں پڑتا)۔ عبدالرزاق نے عطاء سے نقل کیا ہے کہ کسی کے پوچھنے پر کہ اگر رمضان میں روزہ کی حالت میں بھولے سے جماع کر لیا؟ تو کہنے لگے (لاینسی) نہیں بھول سکتا، اس کے ذمہ قضاء ہے۔ اس پر اوزاعی، مالک، لیث اور احمد نے بھی ان کی موافقت کی ہے۔ شافعیہ سے ایک رائے بھی یہی منقول ہے ان سب نے اکل اور جماع کے مابین فرق کیا ہے بلکہ امام احمد سے یہ بھی مشہور ہے کہ کفارہ بھی دے ان کی حجت یہی ہے کہ بھول کر اکل یا شرب کا صدور تو ہوتا ہے مگر جماع نہیں ہو سکتا بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر بہت زیادہ کھالیا تو پھر روزہ ٹوٹ جائے گا کیونکہ یہ بھی نادر الوقوع ہے۔

ابن دقیق العید لکھتے ہیں مالک کی رائے ہے کہ بھول کر اکل یا شرب کرنے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اور یہی قیاس کہتا ہے کیونکہ روزے کا ایک رکن فوت ہو گیا جو (من باب المأ مورات) تھا اور قاعدہ یہ ہے کہ نسیان مأ مورات میں مؤثر نہیں ہے، کہتے ہیں کہ اس صورت میں قضاء واجب نہ قرار دینے والوں کی حجت یہ حدیثِ ابی ہریرہ ہے جس میں روزہ مکمل کرنے کا حکم دیا اور یہ روزہ ہی کہلائے گا اور بظاہر مفہوم یہی ہے کہ حقیقتِ شرعیہ کے لحاظ سے مکمل روزہ مراد ہے (یعنی اس کا فرض ادا ہوا)، حقیقتِ لغویہ مراد نہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں دراصل ان کا اشارہ ابن قصار کے قول کی طرف ہے جو کہتے ہیں کہ (فلیتم صومه) سے قضاء کی نفی نہیں ثابت ہوتی ابن دقیق مزید کہتے ہیں کہ اگلے جملہ (فأطعمه الله الخ) سے اس امر کی مزید تائید ملی کہ یہ روزہ مکمل اور صحیح ہے اگر فاسد ہوا ہوتا تو اکل کی اضافت آکل کی طرف ہوتی۔

ابن حجر لکھتے ہیں کہ بھول کر جماع کر لینے کی صورت میں انتقاضِ روزہ کے قائل علماء اس امر میں مختلف ہیں کہ قضاء کے ساتھ ساتھ کفارہ بھی اس کے ذمہ ہوگا یا نہیں؟ اس امر پر ان کا اتفاق ہے کہ بھول کر کھا، یا پی لینے کی شکل میں کفارہ نہیں گویا منصوص علیہ (یعنی جس کی بابت قرآن یا حدیث کی کوئی نص وارد ہے) تو بھول کر اکل و شرب ہے، جماع بالنسیان کو بطریقِ قیاس اس حکم میں شامل کیا گیا ہے اور قیاس مع وجود الفارق متعذر ہے (یعنی اکل و شرب بالنسیان اور جماع بالنسیان کے مابین فرق ہے، جیسا کہ ذکر ہوا) بعض شافعیہ سے منقول ہے کہ جماع بالنسیان کا اکل و شرب بالنسیان کے ساتھ الحاق عن طریق القیاس نہیں بلکہ اس حدیث کے بعض طرق میں موجود اس جملہ کی وجہ سے ہے (من أفطر في شهر رمضان الخ) (یعنی مطلقاً کہا کہ بھول کر روزے کو افطار کر لیا) کیونکہ افطارِ صوم اکل و شرب کیساتھ بوجہ جماع بھی ہو جاتا ہے، کھانے پینے کا ذکر دوسرے طریق سے اس وجہ سے کہ وہ ہی کثیر الوقوع ہے۔

علامہ انورؒ اس بابت رقمطراز ہیں کہ مالکؒ کے نزدیک فرضی اور واجب روزے میں اگر بھول کر بھی کچھ کھا پی لیا تو قضاء ہے، نفلی میں نہیں ہمارے اور شافعیہ کے نزدیک کسی میں نہیں لیکن اگر نماز میں بھول کر کوئی چیز کھالی تو نماز فاسد ہو جائے گی۔

حدثنا عبدان أخبرنا يزيد بن زريع حدثنا هشام حدثنا ابن سيرين عن أبي هريرة رضي اله عنه عن النبي ﷺ قال إذا نَسِيَ فأكَلَ و شَرِبَ فَلْيُتِمَّ صومَه فإنما أطعَمَه اللهُ و سَقاه

ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا جب کوئی شخص بھول کر کھا لے یا پی لے تو وہ اپنے روزے کو پورا کرے کیونکہ یہ تو اللہ نے اس کو کھلا پلا دیا ہے۔

ہشام سے مراد دستوائی ہیں۔ (فلیتم صومه) ترمذی کی قتادہ عن ابن سیرین کے طریق سے روایت میں ہے (فلا یفطر)۔ (فإنما

أطعمه الله الخ) ترمذی اور دارقطنی میں ہے (فإنما هو رزق رزقه الله)۔ ابن العربی لکھتے ہیں جمیع فقہائے امصار نے اس حدیث کے ظاہر سے تمسک کیا ہے صرف مالک نے اپنے طریقہ سے اس مسئلہ کو دیکھا ہے انہوں نے اسے نماز پر قیاس کیا کہ اگر اس کی کوئی رکعت بھولے سے چھوڑ دی تو نماز فاسد ہوگی۔ کہتے ہیں دارقطنی نے اس روایت میں (فلا قضاء عليك) بھی ذکر کیا ہے ہمارے اصحاب مالکیہ نے اس کی تاویل یہ کی ہے کہ فوری قضاء نہیں، مگر یہ تکلف ہے۔

ابن حجر لکھتے ہیں اصحابِ مالک کے تمام اعتراضات کہ نفلی روزے مراد ہیں یا فوری قضاء کی نفی ہے یا کفارہ کی نفی ہے قضاء کی نہیں وغیرہ، کا جواب ابن خزیمہ، ابن حبان، حاکم اور دارقطنی کی (محمد بن عبدالله الأنصاری عن محمد بن عمرو عن أبی سلمة عن أبی هريرة) کے طریق سے یہ روایت ہے (من أفطر فی شهر رمضان نا سيا فلا قضاء عليه ولا كفارة) (یعنی جس نے رمضان میں بھول کر روزہ افطار کرلیا پس نہ اس کے ذمہ قضاء ہے نہ کفارہ)۔ دارقطنی کہتے ہیں اس میں محمد بن مرزوق، انصاری سے روایت میں متفرد ہیں مگر جواب دیا گیا ہے کہ ابن خزیمہ نے ابراھیم بن محمد الباھلی اور حاکم نے ابو حاتم الرازی وہ دونوں انصاری سے، کے طریق سے بھی اسے روایت کیا ہے لہٰذا یہ تفرد نہیں۔ البتہ انصاری اس میں منفرد ہیں مگر وہ ثقہ ہیں پھر یہ تفرد اسقاطِ قضاء کے ذکر میں ہے نہ کہ تعیینِ رمضان میں، نسائی نے یہی روایت (علی بن بکار عن محمد بن عمرو) کے حوالے سے نقل کی ہے اس کے الفاظ ہیں (فی الرجل يأ كل فی شهر رمضان ناسياً فقال، الله أطعمه و سقاه)۔ اسقاطِ قضاء کا ذکر ایک اور طریق کے ساتھ بھی حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے اسے دارقطنی نے (محمد بن عيسى بن الطباع عن ابن علية عن هشام عن ابن سيرين) روایت کیا ہے اس کے الفاظ ہیں (فإنما هورزق ساقه الله إليه ولا قضاء عليه)۔ تخریج کے بعد لکھتے ہیں کہ صحیح سند ہے اور تمام راوی ثقہ ہیں۔ ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ اس حدیث کو مسلم نے بھی ابن علیہ ہی سے روایت کیا ہے مگر اس میں (ولا قضاء عليه) کا جملہ نہیں۔ دارقطنی نے اسقاطِ قضاء کا ذکر رافع، ابوسعید مقبری، ولید بن عبدالرحمٰن اور عطاء بن یسار کے طرق سے بھی نقل کیا ہے، یہ سب ابو ہریرہ سے راوی ہیں۔ ابوسعید خدری کی ایک مرفوع روایت میں بھی یہ جملہ ہے اس کی سند اگر چہ ضعیف ہے مگر متابعت کے لیے صحیح ہے تو اس زیادت کے ساتھ اس حدیث کا کم از کم درجہ یہ ہے کہ حسن ہے لہٰذا احتجاج کیلئے صحیح ہے بہت سارے مسائل میں اس سے کم درجہ کی احادیث سے حجت لی گئی ہے، مزید تقویت اس امر سے ہوتی ہے کہ صحابہ کی ایک جماعت نے یہی فتویٰ دیا اور ان کی مخالفت بھی نہ ہوئی ان میں حضرات علی، زید بن ثابت، ابو ہریرہ اور ابن عمر ہیں پھر یہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے موافق ہے (ولكن يؤاخذ كم بما كسبت قلو بكم)۔ تو نسیان کسبِ قلب سے نہیں، نماز پر قیاس کے بھی موافق ہے کہ بھول کر کھا لینے سے باطل نہیں ہوتی جس قیاس کا ابن العزلی نے ذکر کیا ہے وہ بمقابلہ نص ہے لہٰذا قابلِ قبول نہیں صحیح حدیث کو اس وجہ سے رد کرنا کہ خبرِ واحد ہے، قاعدہ کے خلاف ہے اگر اس طرح سے صحیح احادیث کے رد کا دروازہ کھول دیا تو بہت کم احادیث بچیں گی۔

احمد نے اس حدیث کا سبب بھی ذکر کیا ہے، (أم حكيم بنت دينار عن مولا تها أم اسحاق) کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ آنحضرت کی مجلس میں تھیں، کہ ثرید کا ایک پیالہ پیش کیا گیا ام اسحاق نے بھی تناول کیا پھر یاد آیا کہ روزے سے تھیں، ذوالیدین کہنے لگے (ذولیدین عموماً مزاحیہ سی باتیں کر لیتے تھے) اب یاد آیا جب سیر ہو چکی ہو؟ مگر آنحضرت نے فرمایا اپنا روزہ مکمل کر دیہ اللہ کا رزق تھا جو تمہاری طرف بھیجا اس روایت سے قلیل وکثیر کا فرق کرنے والوں کا بھی رد ہوا۔ عبدلرزاق نے (ابن جريج عن عمرو بن

دینار) کے طریق سے ایک ظریف بات نقل کی ہے کہ ایک شخص نے حضرت ابو ہریرہ سے کہا آج میں نے روزہ رکھا تھا لیکن بھول کر کھانا کھالیا، کہنے لگے کوئی حرج نہیں کہنے لگا پھر کسی سے ملنے گیا تو اس کے پاس سے بھی کچھ کھا پی لیا، کہنے لگے کوئی حرج نہیں اللہ نے تمہیں کھلایا پلایا ہے، کہنے لگا وہاں سے اٹھ کر کسی اور دوست کے پاس گیا تو اس کے ہاں سے بھی بھول کر کھا پی لیا اس پر ابو ہریرہ کہنے لگے تو ایسا شخص ہے کہ روزہ رکھنے کا عادی نہ بن سکا۔ اس حدیث کو باقی اصحاب ستہ نے بھی نقل کیا ہے۔

باب سِواکِ الرَّطْب و الیَابِسِ لِلصَّائِمِ (روزہ دار کا تر یا خشک مسواک کر لینا)

ویذکر عن عامر بن ربیعة قال رأیتُ النبیﷺ یَستاکُ وهو صَائمٌ مالا أُحصِیُ ولا أعُدُّ وقال أبو هریرة عن النبیﷺ لولاأن أشُقَّ علیٰ أمّتی لأمرتُهم بِالسِّواکِ عندَ کُلِّ وُضوءٍ. ویُرْویٰ نَحوُه عن جابرٍ وزیدبنِ خالدٍ عن النبیﷺ ولَم یَخُصَّ الصائمَ مِن غیرِهِ وقالتْ عائشةُ عن النبیﷺ السِّواکُ مَطْهَرةٌ لِلفَمِ مَرضاةٌ لِلرَّبِ. وقال عطاءٌ وقتادةُ یَبتَلِعُ رِیقَه

(عامر بن ربیعہ سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا میں نے رسول اللہﷺ کو روزہ کی حالت میں بے شمار دفعہ وضو میں مسواک کرتے دیکھا اور ابو ہریرہؓ نے نبی کریمﷺ کی یہ حالت بیان کی کہ اگر میری امت پر مشکل نہ ہوتی تو میں ہر وضو کے ساتھ مسواک کا حکم وجوبا دے دیتا اسی طرح کی حدیث جابر اور زید بن خالدؓ کی بھی نبی کریمﷺ سے منقول ہے اس میں آنحضرتﷺ نے روزہ دار وغیر روزہ دار کی کوئی تخصیص نہیں کی)۔ بقول عطاء روزہ کی حالت میں اپنی تھوک نگل سکتا ہے)۔

(سواك الرطب) کی ترکیب (مسجد الجامع) کی طرز پر ہے کشمیہنی کے نسخہ میں (السواك الرطب) ہے، مالکیہ اور شعبی کا رد کر رہے ہیں جو تازہ مسواک کا استعمال روزہ دار کے لیے مکروہ قرار دیتے ہیں، پہلے ذکر ہوا کہ ابن سیرین تازہ مسواک کے استعمال کو کلی پر قیاس کرتے ہیں اسی نکتہ کے پیش نظر حضرت عثمان کی وضوء کے طریقہ پر مشتمل حدیث اس کے تحت لائے ہیں جس میں کہتے ہیں کہ آنجناب نے اسی طرح وضوء کر کے فرمایا (من توضأ وضوئی هذا) یعنی صائم اور غیر صائم کا فرق نہیں کیا۔

(ویذکر عن عامر الخ) اسے احمد، ابوداؤد اور ترمذی نے بطریق (عاصم بن عبیدالله عن عبدالله بن عامر عن أبیه) موصول کیا ہے۔ ابن خزیمہ نے بھی تخریج کی ہے ساتھ ہی لکھا کہ میں پہلے عاصم کی روایت کا اخراج نہ کرتا تھا پھر دیکھا کہ شعبہ اور ثوری ان سے روایت کرتے ہیں تو اخراج شروع کر دیا۔ یحی اور عبدالرحمٰن ثوری کے واسطہ سے عاصم سے روایت لی ہے مالک نے بھی غیر موطا میں ان سے ایک حدیث روایت کی ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں ابن معین، ذہلی، بخاری اور کئی ایک نے انہیں ضعیف قرار دیا ہے۔ ترجمہ کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ عامرؓ نے آنجناب کو بے شمار دفعہ روزے کی حالت میں مسواک کرتے دیکھا رطب و یابس کی قید نہیں (یعنی اگر ایسی کوئی بات ہوتی تو ضرور ذکر کرتے) امام بخاری کا یہی طریقہ ہے کہ مطلق کے ذکر کو عموم پر مراد لیتے ہیں یا عام فی الأشخاص کو عام فی الأحوال مراد لیتے ہیں اسی طرف اثنائے ترجمہ اس جملہ سے اشارہ کیا ہے (ولم یخص صائما من غیره) اسی طرح رطب یا یابس کی بھی کوئی تخصیص نہیں، باقی تمام آثار جو شاملِ ترجمہ کئے، بھی یہی مناسبت رکھتے ہیں ان سب کا جامع حدیثِ ابی ہریرہ کا جملہ (عند کل وضوء) ہے (یعنی ہر وضوء کے وقت، حالتِ صیام و غیر حالتِ صیام کا فرق نہیں کیا) گویا ہر وقت اور

ہر حال اباحت ثابت ہو رہی ہے۔ ابن منیر لکھتے ہیں بخاری نے روزے دار کیلئے مسواک کی شرعیت دلیلِ خاص سے اخذ کی ہے پھر اسے ان عمومی ادلہ سے منتزع کیا ہے جو مسواک استعمال کرنے والے کے احوال اور خود مسواک کے احوال (کہ تازہ ہے یا خشک) سے متعلق ہیں پھر کلی کرنے کو بطور شہادت پیش کیا ہے جس کے ذریعہ تازہ مسواک سے بھی زیادہ رطوبت منہ میں داخل ہوتی ہے۔

(وقالت عائشة الخ) اسے احمد، نسائی، ابن خزیمہ اور ابن حبان نے موصول کیا ہے بعض رواۃ نے بجائے حضرت عائشہ کے حضرت ابوبکر صدیق سے نقل کیا ہے یہ روایت ابو یعلی اور سراج نے ذکر کی ہے ابو یعلی کہتے ہیں کہ عبدالاعلی جو حماد بن سلمہ سے اسکے راوی ہیں، کہتے ہیں یہ غلطی ہے، صحیح یہ ہے کہ حضرت عائشہ سے مروی ہے۔

(وقال عطاء الخ) مستملی کے نسخہ میں (یبلع) ہے، حموی کے نسخہ میں (یبتلع) ہے، عطاء کا قول سعید نے موصول کیا ہے، قتادہ کا اثر عبد بن حمید نے اپنی تفسیر میں (عبدالرزاق عن معمر عنه) کے طریق سے نقل کیا ہے۔ ترجمہ کے ساتھ اس کی مناسبت یہ ہے کہ تازہ مسواک کرنے سے سب سے زیادہ ڈر اس بات کا ہوتا ہے کہ منہ کے اندر اس کا عرق ہوتا ہے جو کلی کے پانی کی مانند ہے جس طرح کلی کا پانی کلی کر کے باہر نکال دینے سے باقی ماندہ نمی وتری چوس لینے میں کوئی حرج نہیں اسی طرح اس عرق کا بھی اخراج کر دینے کے بعد باقی ماندہ تری نگلی جا سکتی ہے۔ (وقال أبو هريرة الخ) اسے نسائی نے (بشر بن عمر عن مالك عن ابن شهاب عن حميد عنه) کے طریق سے موصول کیا ہے۔ ابن خزیمہ نے بھی (روح بن عبادة عن مالك) کے حوالے سے نقل کیا ہے نسائی کی (السراج عن أبي سعيد المقبري عن أبي هريرة) کے طریق سے روایت کے الفاظ ہیں اگر امت پر مشقت کا خیال نہ ہوتا (لفرضت عليهم السواك مع كل وضوء) (ہر وضو کے ساتھ مسواک کرنا فرض کر دیتا گویا روزے کی حالت میں بھی)

(ويروى نحوه الخ) حضرت جابر کی حدیث ابو نعیم نے کتاب السواک میں (مع كل صلاة سواك) کے الفاظ سے موصول کی ہے اس کی سند کے ایک راوی عبداللہ بن محمد بن عقیل مختلف فیہ ہیں۔ ابن عدی نے بھی ایک اور سند کے ساتھ نقل کیا ہے اس کے الفاظ ہیں (لجعلت السواك عليهم عزيمة) مگر اس کی سند ضعیف ہے۔ زید بن خالد کی حدیث اصحابِ سنن اور احمد نے (محمد بن اسحاق عن محمد بن ابراهيم تيمي عن أبي سلمة عنه) کے طریق سے نقل کی ہے۔ ترمذی ذکر کرتے ہیں کہ انہوں نے بخاری سے (محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة) اور (محمد بن ابراهيم عن أبي سلمة عن زيدين خالد) کی ان روایتوں کی بابت استفسار کیا انکا جواب تھا کہ محمد بن ابراہیم کی روایت اصح ہے۔ ترمذی کہتے ہیں میرے نزدیک دونوں روایتیں صحیح ہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں بخاری نے محمد بن ابراہیم کی روایت کو دو وجہ سے ترجیح دی ہے ایک تو اس میں واقعہ کا بیان ہے ابوسلمہ ذکر کرتے ہیں کہ زید قلم کی طرح ہمہ وقت مسواک کان پر لٹکائے رکھتے تھے جب بھی نماز کا وقت ہوتا مسواک کر لیتے اور دوسرا اس وجہ سے کہ اس کی متابعت موجود ہے جو یحیی بن کثیر کی ابوسلمہ سے ہے، اسے احمد نے نقل کیا ہے۔ علامہ انور اسکے تحت لکھتے ہیں کہ امام بخاری نے مسواک کے مسئلہ میں احناف کی موافقت کی ہے چنانچہ ماقبل زوال اور مابعد کا فرق نہیں کیا۔

حدثنا عبدان أخبرنا عبدالله أخبرنا معمر قال حدثني الزهري عن عطاء بن يزيد عن حُمران رأيتُ عثمانَ رضى الله عنا تَوَضَّأَفأفرغَ عليٰ يدَيه ثلاثاً ثم تَمضمضَ

واسْتَنثرَ ثم غَسلَ وَجهَه ثلاثاً ثم غسلَ يدَه اليُمنىٰ إلَى المَرفِقِ ثلاثا ثم غَسلَ يدَه اليُسرىٰ إلَى المَرفِقِ ثلاثا ثم مَسحَ برأسِه ثم غَسلَ رِجلَه اليمنىٰ ثلاثا ثم اليسرىٰ ثلاثا ثم قال رأيتُ رسولَ اللهﷺ توضأ نَحوَ وُضُوئِى هذا ثم قال مَن تَوضأ وُضوئى هذا ثم يُصَلِّى رَكعتَينِ لا يُحَدِّثُ نفسَه فيهما بشىءٍ إلا غُفِرَله ما تَقدَّمَ مِن ذَنبِهٖ

راوی کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عثمانؓ کو وضو کرتے دیکھا آپ نے پہلے اپنے دونوں ہاتھوں پر تین مرتبہ پانی ڈالا پھر کلی کی اور ناک صاف کی پھر تین مرتبہ چہرہ دھویا پھر دایاں ہاتھ کہنی تک دھویا پھر بایاں ہاتھ کہنی تک دھویا تین تین مرتبہ، اس کے بعد اپنے سر کا مسح کیا اور تین مرتبہ داہنا پاؤں دھویا پھر تین مرتبہ بایاں پاؤں دھویا آخر میں کہا کہ جس طرح میں نے وضو کیا ہے میں نے رسول اللہﷺ کو بھی اسی طرح وضو کرتے دیکھا ہے پھر آپ نے فرمایا تھا کہ جس نے میری طرح وضو کیا پھر دو رکعت نماز (تحیۃ الوضو) اس طرح پڑھی کہ اس نے دل میں کسی قسم کے خیالات وساوس گذرنے نہیں دیئے تو اس کے پچھلے تمام گناہ معاف کر دیئے جائیں گے۔

اس حدیث پر کتاب الوضوء، میں بحث ہو چکی ہے۔

باب قولِ النبي ﷺ إذا تَوَضَّأ فَلْيَسْتَنشِقْ بِمَنخِرِهٖ الماءَ ولَم يُمَيِّزْ بينَ الصائِمِ وغيرِهٖ

(آپ کا فرمان کہ جو۔روضہ دار بھی۔ وضوء کرے ناک میں پانی ڈالے)

وقال الحسنُ لابأسَ بِالسَّعُوطِ لِلصائمِ إنْ لَم يَصِلُ إلىٰ حَلقِهٖ ويَكتَحِلُ وقال عطاءٌ إن تَمَضمَضَ ثم أفرغَ ما فى فِيه مِن الماءِ لا يَضيرُه إن لَم يَزْدَرِدْ رِيقَه وماذا بَقِى فى فِيهِ؟ ولا يَمضَغُ العِلكَ فإنِ ازْدَرَدَ ريقَ العِلكِ لا أقولُ إنه يُفطِرُ ولكِنْ يُنهىٰ عنه فإن اسْتَنثرَ فدَخلَ الماءُ حلقَه لا بأسَ، لَم يَملِكْ

(حسن بصری نے کہا کہ ناک میں چڑھانے میں اگر وہ حلق تک نہ پہنچے تو کوئی حرج نہیں ہے اور روزہ دار سرمہ بھی لگا سکتا ہے عطاء نے کہا کہ اگر کلی کی اور منہ سے سب پانی نکال دیا تو کوئی نقصان نہیں ہوگا اور اگر وہ اپنا تھوک نہ نگل جائے اور جو اس کے منہ میں (پانی کی تری) رہ گئی اور مصطگی نہ چبانی چاہئے اگر کوئی مصطگی کا تھوک نگل گیا تو میں نہیں کہتا کہ اس کا روزہ ٹوٹ گیا لیکن منع ہے اور اگر کسی نے ناک میں پانی ڈالا ور پانی حلق کے اندر چلا گیا تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا کیونکہ یہ چیز اختیار سے باہر ہے)۔

ترجمہ میں ذکر کردہ حدیث انہی الفاظ کے ساتھ بخاری نے موصول نہیں کی، مسلم نے (همام عن أبي هريرة) کے طریق سے اخراج کیا ہے مصنف عبدالرزاق اور نسخہ ہمام میں بھی منقول ہے۔ (ولم يميز الخ) امام بخاری کا تفقہ ہے۔یعنی صائم وغیر صائم کی تمیز نہیں کی مگر روزہ دار کو اس ضمن میں مبالغہ نہ کرنے کا حکم اصحابِ سنن کی ایک روایت جسے ابن خزیمہ نے صحیح کہا ہے میں (من طريق عاصم بن لقيط بن

صبرة عن أبيه) ہے اسکے الفاظ ہیں کہ آنجناب نے فرمایا(بالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائما) (یعنی خوب اچھی طرح اثنائے وضوء۔ ناک میں پانی ڈالو، الایہ کہ تم روزے سے ہو) امام بخاری نے بھی بعد میں حسن کا اثر ذکر کرکے اسی طرف اشارہ کیا ہے۔

(وقال الحسن الخ) اسے ابن ابی شیبہ نے موصول کیا ہے۔ احناف، اوزاعی اور اسحاق کا مسلک ہے کہ سعوط (یعنی ناک میں پانی چڑھالینا) کرنے والے پر قضاء واجب ہوگی (یعنی ہلکا سا استنشاق تو کرے گا لیکن اگر پانی زیادہ اوپر چڑھالیا تو روزہ ٹوٹ جائے گا) مالک اور شافعی کے نزدیک صرف پانی حلق میں پہنچ جانے کی صورت میں قضاء واجب ہوگی۔ (وقال عطاء الخ) اسے سعید بن منصور نے (ابن مبارك عن ابن جريج) کے طریق سے موصول کیا ہے کہتے ہیں کہ میں نے عطاء سے پوچھا کیا روزے دار کلی کرنے کے بعد (پانی منہ سے نکال کر) باقی ماندہ لعاب نگل سکتا ہے؟ کہنے لگے کوئی نقصان نہ ہوگا، اب اس کے منہ میں کیا رہا؟۔ ابن بطال لکھتے ہیں بظاہر یہ ثابت ہورہا ہے کہ کلی کا باقی ماندہ پانی نگل سکتا ہے لیکن ایسا نہیں، کیونکہ عبدالرزاق نے یہ الفاظ روایت کئے ہیں (وماذا بقي في فيه)، گویا (اذا) بخاری کی روایت سے ساقط ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں (ما) روایتِ بخاری میں موصولہ ہے (اب اس کا معنی یہ ہوگا کہ ابن جریج کے سوال کے جواب میں کہا کہ اپنا لعاب اور جو کچھ اس کے منہ میں باقی ہے یعنی کلی کا بچا کھچا پانی، نگل سکتا ہے)۔ کہتے ہیں ابن جریج کی روایت میں (ما) استفہامیہ ہے (دراصل۔ ما۔ کے ساتھ اگر ذا استعمال کریں تو اس کا استفہامیہ ہونا متعین ہے لیکن اگر ذا کے بغیر استعمال کیا ہے تو موصولہ، نافیہ اور استفہامیہ، تینوں طرح پڑھا جاسکتا ہے، یہاں میرے خیال میں موصولہ کے ساتھ ساتھ استفہامیہ اعتبار کرنا بھی ممکن ہے بلکہ کیوں نہ صرف استفہامیہ قرار دیا جائے کہ ابن جریج کی روایت اس کی مؤید ہے)۔

(ولا يمضغ العلك) مضغ یعنی چبانا۔ علک سے مراد کھانے کے وہ ذرے جو منہ میں یا دانتوں میں رہ جاتے ہیں عبدالرزاق کی مشارالیہ ابن جریج کی روایت میں ہے کہ علک کی ریق یعنی پیدا شدہ پانی کو باہر پھینکے، اسے نگلے نہیں اور نہ چوسے یہ بھی کہا کہ اگر اس کی ریق اندر لے گیا تو کوئی نقصان تو نہیں مگر اسے روکا جائے۔ ابن منذر کہتے ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ اگر روزے دار نے منہ میں پیدا ہونے والی ریق کو نگل لیا تو اس کے ذمہ کوئی قضاء وغیرہ نہیں مگر اس میں شرط یہ ہے کہ اسکے اخراج پر قادر نہ تھا۔ ابوحنیفہ کہا کرتے تھے اگر دانتوں میں پھنسا ہوا گوشت (یعنی اس کے ریشے) نگل لئے تو روزہ نہیں ٹوٹے گا مگر جمہور کے نزدیک ٹوٹ جائے گا کیونکہ یہ اکل ہے۔ علک چبانے میں اکثر علماء نے مشروط رخصت دی ہے کہ اگر اس کا اپنا کوئی پانی پیدا نہیں ہوا وگرنہ نگلنے کی شکل میں جمہور کے نزدیک مفطر ہو جائے گا۔ اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

باب إذا جامعَ في رَمَضانَ (اگر رمضان میں روزے کی حالت میں جماع کرلیا؟)

ويُذكَرُ عن أبي هريرة رَفَعَه مَن أفطَرَ يوما مِن رَمضانَ مِن غيرِ عِلَّةٍ ولا مَرضٍ لَم يَقْضِه صِيامُ الدَّهرِ وإن صامَ وبِه قال ابنُ مسعود وقال سعيدُ بنُ المسيب والشعبيُ و ابنُ جبير و ابراهيمُ وقتادةُ و حَمَّادُ يَقضِي يوماً مكانَه.

(ابو ہریرہؓ سے مذکور ہے کہ جس نے بغیر کسی سبب کے رمضان کا روزہ چھوڑا تو اب خواہ زمانہ بھر روزے رکھتا رہے تو بھی اس ثواب کو نہیں پاسکتا)

(يذكر عن أبي هريرة الخ) اسے اصحابِ سنن اربعہ نے موصول کیا ہے، ابن خزیمہ نے صحیح کہا ہے سفیان ثوری اور شعبہ نے (حبيب بن أبي ثابت عن عمارة بن عمير عن أبي المطوس عن أبي هريرة) سے نقل کیا ہے، شعبہ کی روایت میں یہ بھی ہے (في غير رخصة رخصه الله الخ)۔ ترمذی کہتے ہیں میں نے بخاری سے اس حدیث کے بارہ میں استفسار کیا، کہنے لگے ابوالمطوس کا نام یزید بن مطوس ہے، مجھے اس کے سوا ان سے مروی کسی اور حدیث کا علم نہیں، بخاری التاریخ میں یہ بھی لکھتے ہیں کہ ابوالمطوس اس حدیث کے ساتھ متفرد ہیں اور میں نہیں جانتا ان کے والد کا ابو ہریرہ سے سماع ہے یا نہیں۔ ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ اس کی روایت میں حبیب پر بہت زیادہ اختلاف کیا گیا ہے، اس میں تین علل پائی جاتی ہیں: اضطراب، ابومطوس کا مجہول الحال ہونا اور ان کے والد کے ابو ہریرہ سے سماع ہونے میں تردد۔ ابن حزم نے (علاء بن الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة) کے حوالے سے یہی روایت موقوفاً نقل کی ہے۔ ابن بطال لکھتے ہیں بخاری نے اس حدیث کے ساتھ جماع پر قیاس کرتے ہوئے، اس شخص پر کفارہ کے ایجاب کی طرف اشارہ کیا ہے جو اکل وشرب کے ذریعہ اپنا روزہ توڑے، دونوں کے مابین قدرِ مشترک شہرِ صوم کی ہتکِ حرمت، مفسدِ صوم فعل کا عمداً ارتکاب کرنا۔ الزین نے قرار دیا ہے کہ ترجمہ میں جماع کا ذکر اس لیے کیا ہے کیونکہ حدیثِ مسند میں اسی کا ذکر آیا ہے آثار کے نقل سے ثابت کیا کہ اکل یا شرب کے ذریعہ روزہ توڑ لینا بھی اسی حکم میں شامل ہے۔

ابن حجر کہتے ہیں میری نظر میں ان آثار کا اس لئے ذکر کیا تا کہ اس اختلاف کی طرف اشارہ کریں جو ایجابِ قضاء کے ضمن میں سلف کے درمیان ہے جبکہ جماع کی صورت میں کفارہ بھی ضروری ہے، حدیثِ ابی ہریرہ کے ساتھ اشارہ کیا ہے کہ وہ صحیح نہیں کیونکہ عدم جزم کے لفظ (ويذكر الخ) کے ساتھ نقل کیا ہے اگر صحیح بھی تسلیم کیا جائے تو بظاہر اس سے ان حضرات کے قول کی تقویت ہوتی ہے جن کے نزدیک فطر بالأكل کی صورت میں عدم قضاء ہے (یعنی اب اس کی تلافی ہو ہی نہیں سکتی) بلکہ یہ ہمیشہ اس کے ذمہ رہے گا اور اس کی عقوبت میں اضافہ کا سبب بنے گا کیونکہ کفارہ کی مشروعیت اس امر کی مقتضی ہے کہ گناہ کا ازالہ ہوا لیکن عدم قضاء سے عدمِ کفارہ لازم نہیں اس فعل میں جس میں اس کا امر وارد ہے یعنی جماع۔ جماع کے ذریعہ روزے کی ھتکِ حرمت اور بذریعہ اکل وشرب ھتکِ حرمت کے مابین فرق ظاہر ہے، لہٰذا سے اس پر قیاس کرنا صحیح نہیں۔

ابن منیر حاشیہ میں رقمطراز ہیں کہ (لم يقض عنه الخ) کا مفہوم یہ ہے کہ اب اس کمالِ ثواب وفضیلت کا استدراک ممکن نہیں یعنی بظاہر تو قضاء دے کر شرعی فریضہ سے عہدہ برا ہو جائے گا مگر پورے اجر سے محروم رہے گا اس سے یہ اخذ کرنا صحیح نہیں کہ قضاء بھی نہ دے۔ ابن حجر اسے تکلف قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ آگے ابن مسعود کے قول کا سیاق اس تاویل کو رد کرتا ہے اور بخاری نے دونوں کو ایک ہی مفہوم کا حامل قرار دیا ہے۔ (وبه قال ابن مسعود الخ) یعنی حدیثِ ابی ہریرہ کے مفہوم پر ان کا قول دلالت کرتا ہے، انکے اس اثر کو بیہقی نے موصول کیا ہے، اس کا سیاق یہ ہے (من أفطر يوما من رمضان من غير علة لم يُجز صيام الدهر حتى يلقى الله فإن غفر له وإن شاء عذبه) یعنی جس نے بغیر سبب کے رمضان کا روزہ چھوڑا اب ساری عمر بھی روزہ رکھتا رہے تو اس کی تلافی نہ ہوگی اس کا معاملہ اللہ کے پاس ہے چاہے تو معاف کردے چاہے عذاب دے)۔ عبدالرزاق اور ابن ابی شیبہ نے بھی دوسرے طریق کے ساتھ اسے نقل کیا ہے۔ حضرت علی سے بھی یہی منقول ہے، یہ طبرانی اور بیہقی نے نقل کی ہے ابن حزم نے ابن مبارک کے حوالے سے منقطع سند کے ساتھ ذکر کیا کہ صدیق اکبر نے حضرت عمر کو وصیت کرتے ہوئے منجملہ باتوں کے یہ بات بھی کہی تھی۔

(وقال سعيد الخ) سعید کا قول مسدد وغیرہ نے نقل کیا ہے، حالتِ صیام رمضان میں جماع کرنے والے کی نسبت یہ کہا تھا (ویستغفر الله) بھی منقول ہے۔ابن حجر لکھتے ہیں فطر بالأکل میں یہی حکم صراحۃً ان سے منقول نہیں دیکھا بلکہ ابن ابی شیبہ نے عاصم کے طریق سے نقل کیا ہے کہ ابو قلابہ نے سعید بن مسیّب کی طرف لکھا کہ اگر کسی نے متعمدًا رمضان کا ایک روزہ چھوڑ دیا تو اس کے بارہ میں کیا حکم ہے؟ کہا ایک ماہ کے روزے رکھے۔ پوچھا اگر دو دن روزہ نہ رکھا؟ کہا پھر بھی ایک ماہ کامل روزہ رکھے، ابو قلابہ کہتے ہیں کہ پھر میں نے کئی دن کا پوچھا اسکے جواب میں بھی یہی کہا، ابن عبدالبر اس پر تبصرہ کرتے ہیں کہ گویا وہ رمضان کے روزوں کی نسبت (تتابع) (یعنی بغیر انقطاع، پیدر پے رکھنے) کے قائل تھے بعض نے یہ بھی کہا ممکن ہے ان کی مراد یہ ہو کہ ہر دن کے بدلے ایک ماہ کے روزے رکھے مگر اس کی سند ضعیف ہے۔ شعبی کا اثر سعید بن منصور نے موصول کیا ہے اس میں بھی (ویستغفر الله) کا جملہ ہے۔سعید بن جبیر کا قول ابن ابی شیبہ، ابراہیم کا سعید بن منصور، قتادہ کا عبدالرزاق نے معمر عن الحسن کے حوالے سے اور حماد، جو کہ ابن ابی سلیمان ہیں کا قول عبدلرزاق نے ابوحنیفہ عنہ کے حوالے سے نقل کیا ہے۔

علامہ انور اس بارے لکھتے ہیں جمہور کا مذہب یہ ہے کہ رمضان میں مجامع پر قضاء بھی ہے اور کفارہ بھی، بخاری کے نزدیک اس پر قضاء نہیں البتہ کفارہ ہے، غیر رمضان (یعنی نفلی روزوں) میں مصنف کے نزدیک نہ قضاء ہے نہ کفارہ، ابوحنیفہ کی رائے میں دونوں واجب ہیں، مالک کے ہاں اکل وشرب سے روزہ ٹوٹ جانے کی صورت میں بھی قضاء اور کفارہ ہے، شافعی واحمد کی رائے اس کے برخلاف ہے۔انتفاءِ قضاء اس وجہ سے کہ ترمذی کی روایت ہے کہ جس نے عمداً رمضان کا ایک روزہ نہ رکھا بغیر رخصت اور مرض کے، اب زمانے بھر کے روزے بھی اس کی قضاء نہیں ہو سکتے۔ جہاں تک انتفاءِ کفارہ کا معاملہ ہے تو چونکہ یہ تعزیر ہے، اصلاً یہ ظہار میں ہے شرع نے اس میں دو ماہ کے پیدر پے روزے بطور کفارہ رکھنا قرار دیا ہے کیونکہ اس نے (منكراً من القول و زورا) کہا لہٰذا جمہور کی نظر میں قضاء بھی ہے کہ وہ تو ان کا بدل ہے اور کفارہ بھی کہ یہ فعل (جماع) کی وجہ سے ہے، روزے کا بدل نہیں۔اب اگر کفارہ ایک تعزیر ہے تو اکل و شرب کے سبب روزہ توڑ لینے پر لاگو نہیں ہو گی کیونکہ تعزیرات میں قیاس جاری نہیں ہوتا جیسا کہ حدود میں ہے اسے اس کے مورد ہی میں رکھنا ہو گا خصوصاً یہ مدنظر رکھتے ہوئے کہ اکل وشرب کا معاملہ جماع کی نسبت اُخف ہے پھر جمہور کے مابین اس امر میں اختلاف ہے کہ اکل وشرب کے سبب روزہ توڑ دینے کی صورت میں بھی کفارہ ہے؟ جبکہ جماع کی صورت میں وجوبِ کفارہ پر وہ متفق ہیں۔تو مالک وابوحنیفہ کے ہاں دونوں میں ہے، شافعی اورحمد کے ہاں کفارہ صرف جماع کے ساتھ خاص ہے۔دراصل ائمہ کے اس اختلاف کا سبب تنقیح مناط میں ان کا اختلاف ہے، شافعی اوراحمد کی نظر میں ایجابِ کفارہ جماع کی وجہ سے ہے کہ حالتِ روزہ جماع کر لیا جبکہ ابوحنیفہ اور مالک کی نظر میں اس کی وجہ اس کا روزہ توڑ دینا ہے اس لحاظ سے جماع اور اکل وشرب میں کوئی فرق نہیں اس میں یہ نہ سوچنا ہو گا کہ جماع روزے کی نسبت اَغلظ ہے تو ان کی نظر میں اکل وشرب سے مفطر ہونے کی صورت میں ایجابِ کفارہ قیاس کی جہت سے نہیں بلکہ تنقیح مناط کی نسبت سے ہے جو کہ قیاس نہیں۔ترمذی کی مذکورہ روایت کا محمل جمہور کی نظر میں فضیلت ہے نہ کہ فقہ۔یعنی اب وہ ساری عمر بھی قضاءِ روزے رکھتا رہے تو اس کی فضیلت نہیں پا سکتا اس سے یہ مراد نہیں کہ قضاء ساقط ہے۔

تو حاصلِ کلام یہ ہوا کہ امام بخاری کے ہاں اکل وشرب کی صورت میں کفارہ نہیں جبکہ جماع کی صورت میں تعزیراً کفارہ ہے، دونوں صورتوں میں ان کی رائے میں قضاء نہیں یہ کوئی ان کی طرف سے تخفیف یا تہوین نہیں بلکہ اس کے برعکس غایت درجہ کی تشدید ہے اس کی

مثال امام ابوحنیفہ کا لواطت کرنے والے کی بابت یہ کہنا ہے کہ اس پر کوئی حد نہیں کیونکہ لواطت انکی نظر میں زنا سے اشنع واشد ہے تو اس کی عقوبت بھی زیادہ ہے۔ تو معاملہ حاکم کے ہاتھ میں ہے کہ جس طریقے سے چاہے سزا دے، چاہے تو اسے جلا دے چاہے دیوار گرا دے وغیر ذلک۔ اسی طرح تارکِ نماز کی بابت ابن حزم کا قول ہے کہ اب اس کی کوئی قضاء نہیں تو یہ بھی دراصل تشدید ہے نہ کہ تخفیف۔ شاملِ ترجمہ کئے گئے آثار کی بابت کہتے ہیں کہ یہ باہم متعارض ہیں پہلے میں ہے کہ کوئی قضاء نہیں جبکہ دوسرے میں قضاء کے وجوب کا ذکر ہے یہ اس وجہ سے کہ مصنف قضاء کی بابت جازم نہیں ہیں۔ اگر تم کہو کہ عدم جزم کیوں کر جبکہ آغاز ہی میں لکھ دیا کہ قضاء نہیں تو ابوجعفر جو بخاری کے وراق تھے، لکھتے ہیں میں نے ان سے پوچھا آیا روزہ توڑنے والا کفارہ دے؟ کہنے لگے نہیں کیونکہ احادیث کے مطابق قضاء ہو ہی نہیں سکتی اگر چہ ساری عمر روزے رکھتا رہے۔ کہتے ہیں کہ وجوبِ قضاء یا عدمِ وجوب کے اعتبار سے عدمِ جزم اور اس امر کا جزم کہ قضاء میں رکھا گیا یہ روزہ ثواب کے اعتبار سے رمضان کے روزے کا قائمقام نہیں ہوسکتا، کے مابین کوئی تنافی نہیں۔ محصلِ کلام یہ ہے کہ بخاری کا موقف کئی امور میں اِمعان کے بعد مستقر ہوتا ہے، مثلاً یہ کہ کفارہ ان کے ہاں تعزیر ہے اور یہ صرف جماع کرنے کی صورت میں ہی لاگو ہوتا ہے اور انہوں نے ایجابِ قضاء یا اس کے عدم کی بابت کوئی حکم نہیں لگایا۔

حدثنا عبدالله بن منير سمع يزيد بن هارون حدثنا يحيى هو ابن سعيد أَنَّ عبدَالرحمن بنَ القاسم أخبره عن محمد بن جعفر بن الزبير بن العوام بن خويلد عن عباد بن عبدالله بن الزبير أخبرہ أنه سَمِعَ عائشةَ رضى الله عنها تقول أَنَّ رجلا أَتَى النبيَّ ﷺ فقال إنه احْتَرَقَ قال مالَكَ؟ قال أَصَبتُ أهلى فى رمضانَ فأُتِيَ النبيُ ﷺ بِمِكتَلٍ يُدعَى العَرَقُ فقال أينَ المُحتَرِقُ؟ قال أنا قال تَصَدَّقْ بِهٰذا۔

(ترجمہ اگلے باب میں ہوگا)

یحی سے مراد ابن سعید انصاری ہیں، اس سند میں چار تابعی ہیں جو سبھی مدنی ہیں۔ (إن رجلا) کہا گیا ہے کہ یہ سلمہ بن صخر بیاضی ہیں، لیکن یہ صحیح نہیں، آگے وضاحت ہوگی۔ (احترق) آگے ابو ہریرہ کی حدیث میں ہلاکت کا لفظ ہے چونکہ ان کے اعتقاد میں تھا کہ مرتکبِ اثم نارِ جہنم کے ساتھ عذاب دیا جائے گا تو اس امر کو احتراق کے ساتھ تعبیر کیا آنجناب نے بھی اس وصف کو ثابت رکھا اور بعد ازاں یہی پوچھا (أين المحترق)۔ گویا یہ اس امر کی طرف اشارہ تھا کہ اگر اس گناہ پر اس کا اصرار جاری رہے تو جہنم میں جلنا اس سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ عمداً جماع کیا تھا۔

(تصدق بهذا) یہاں مختصراً ہے، مسلم اور ابوداؤد کی (عمر و بن حارث عن عبدالرحمن بن القاسم) کے طریق سے روایت میں تفصیل مذکور ہے کہ صدقہ کا حکم ملنے پر کہا میرے پاس تو کچھ نہیں، آپ نے فرمایا بیٹھ جاؤ، کچھ دیر بعد ایک آدمی گدھے پر طعام لاد کر لایا تو آپ نے فرمایا (أين المحترق آنفا؟) پھر اسے حکم دیا کہ اسے صدقہ کر دو وہ کہنے لگا (أعلى غير نا فوا لله إنا لجياع)۔ (کہ ہم گھر والے فاقہ سے ہیں) تو آپ نے فرمایا (کلو ہ) تم خود ہی اسے کھالو۔

مالک نے اس سے استدلال کرتے ہوئے جزم کیا ہے کہ رمضان میں جماع کا کفارہ کھانا کھلانا ہی ہے مگر اس میں کوئی حجت

نہیں کیونکہ یہی ایک قصہ ہے اور ابو ہریرہ نے اسے خوب یادرکھا اور علی العیان بیان کیا حضرت عائشہ نے بھی اسے مختصراً بیان کیا ہے مفصل روایت میں ہے کہ آنجناب ایک سایہ دار جگہ آرام فرماتھے کہ بنو بیاضہ کا ایک آدمی آیا اور کہا میں ہلاک ہوا، رمضان میں بیوی سے جماع کر بیٹھا ہوں فرمایا ایک انسان آزاد کردو، کہا(لا أجد ها) فرمایا ساٹھ مساکین کو کھانا کھلادو، کہا(لیس عندی) پھر یہی حدیث ذکر کی، اسے ابوداؤد نے کسی اور سیاق کے ساتھ نقل کیا ہے، ابن خزیمہ نے بھی اور بخاری نے اپنی تاریخ میں اور بیہقی نے انہی کے طریق سے اسے نقل کیا ہے، اس میں بھی دو ماہ کے روزوں کا ذکر نہیں اور جس نے یادرکھا وہ حجت ہے اس پر جس نے یاد نہ رکھا۔

امام مالک کے موقف کی بابت مختلف اقوال ہیں مگر مشہور یہی ہے جو ذکر ہوا، یہ بھی منقول ہے کہ اکل کی صورت میں کفارہ دینے کا اختیار ہے اور جماع میں صرف اِطعام کے ساتھ کفارہ دے، مطلقاً تخییر بھی منقول ہے۔ایک قول یہ ہے کہ حالات کی رعایت سے کفارہ دے۔بعض کے مطابق متعلقہ شخص کی مالی حالت کو پیش نظر رکھا جائے گا (اسی لیے اندلس کے ایک بادشاہ کو جو رمضان میں روزہ کی حالت میں لونڈی سے جماع کر بیٹھا تھا، قاضیِ وقت نے حکم دیا کہ آپ کا کفارہ صرف اور صرف یہ ہے کہ دو ماہ کے روزے رکھو بعد میں کسی کے پوچھنے پر کہا اگر اسے اس کا پابند نہ کرتا تو وہ تو ہر روز جماع کر کے ہزار غلام ولونڈی بھی آزاد کرسکتا ہے۔مولانا وحیدالدین آف انڈیا نے اس فیصلے پر تنقید کی ہے)۔(بمکتل الخ) زنبیل کی طرح کا برتن جس میں پندرہ صاع سما سکتا تھا۔

اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بھی (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

باب إذا جَامَعَ فِی رَمَضانَ وَلَم یَکُنْ لَه شیءٌ فَتُصُدِّقَ عَلیه فَلْیُکَفِّرْ

(رمضان میں جماع کرلیا پھر کفارہ کی استطاعت بھی نہیں تو اپنے اوپر کیے گئے صدقہ میں سے کفارہ دے)

اس سے یہ اشارہ ملا کہ کسی حالت میں بھی کفارہ ساقط نہیں ہوتا۔علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ جمہور کے نزدیک کفارہ میں ترتیب کا خیال رکھنا واجب ہے چنانچہ بشرطِ استطاعت سب سے قبلِ اِعتاق ہے پھر دو ماہ کے روزے پھر اطعام۔نصِ حدیث بھی یہی ہے مگر مالک کی رائے اس کے برخلاف ہے وہ اس میں متفرد ہیں، ان کے نزدیک اسے اختیار حاصل ہے بظاہر یہ مرجوح مذہب ہے۔مالک کا اس میں عذر یہ ہوسکتا ہے کہ ان کے خیال میں حدیث میں اتفاقاً یہ ترتیب مذکور ہے اس کی پابندی ضروری نہیں پھر یہ بھی کہ طحاوی نے، اور مولانا بدر کے مطابق موطا میں بھی۔یہی حدیث کلمہ تخییر (أو) کے ساتھ بھی روایت کی ہے۔ابن العربی لکھتے ہیں ایک جماعت نے اس میں ان کی متابعت کی ہے ہمارے علماء کا اسی بابت اختلاف ہے، صحیح یہی ہے کہ ان سے تخییر کا قول ہے جبکہ دلیل کے لحاظ سے صحیح، ترتیب ہے۔

حدثنا أبو النعمان أخبرنا شعیب عن الزهری قال أخبرنی حمید بن عبدالرحمن أَنَّ أبا هریرة رضی الله عنه قال بینما نَحنُ جُلوسٌ عندَ النبیﷺ إذْ جاءَه رجلٌ فقال یا رسولَ اللهِ هَلَکْتُ قال مالَكَ؟ قال وَقَعتُ علَی امْرأتی و أنا صائمٌ فقال رسولُ اللهﷺ هَل تَجِدُ رَقبةً تُعتِقُها؟ قال لا قال فهَل تَستَطیعُ أنْ تَصومَ شَهرَینِ مُتَتابِعَینِ؟

قال لا قال فهل تَجِدُ إطعامَ سِتينَ مِسكيناً؟ قال لا قال فمَكثَ النبيُّ ﷺ فبينا نحن علىٰ ذلك أُتِيَ النبيُّ ﷺ بِعَرَقٍ فِيها تَمرٌ والعَرَقُ المِكتَلُ قال أينَ السائلُ؟ فقال أنا قال خُذْ هذا فتَصَدَّقْ بِهِ فقال الرجلُ علىٰ أفقرَ مِني يا رسولَ الله؟ فَوَاللهِ ما بينَ لا بَتَيها۔ يُرِيدُ الحَرَّتَينِ۔ أهل بيتٍ أفقرُ مِن أهلِ بيتي فضَحِكَ النبيُّ ﷺ حتىٰ بَدَتْ أنيابُه ثم قال أطعِمْهُ أهلَكَ

ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ ایک دفعہ ہم رسول اللہ ﷺ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ ایک شخص آیا اور عرض کیا کہ یارسول اللہ میں تو برباد ہو گیا، آپ نے فرمایا کیا ہوا؟ کہا میں روزہ کی حالت میں اپنی بیوی سے ہم بستر ہو گیا تو آپ نے فرمایا کیا تو ایک غلام آزاد کر سکتا ہے؟ کہنے لگا نہیں فرمایا کیا تو پے در پے دو مہینے کے روزے رکھ سکتا ہے؟ کہا، نہیں۔ فرمایا کیا تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا سکتا ہے؟ اس نے عرض کیا نہیں۔ ابو ہریرہ کہتے ہیں پھر نبی ﷺ نے توقف کیا۔ ہم اسی حال میں تھے کہ کوئی شخص کھجوروں سے بھرا ہوا خرمے کی چھال کا ایک تھیلا لایا۔ آپ نے فرمایا سائل کہاں ہے؟ کہا میں حاضر ہوں، آپ نے فرمایا اس تھیلے کو لو اور خیرات کر دو۔ اس نے کہا یارسول اللہ ﷺ! کیا اپنے سے زیادہ محتاج کو خیرات دوں؟ اللہ کی قسم مدینہ کے دونوں پتھریلے میدانوں کے درمیان کوئی گھر میرے گھر سے زیادہ محتاج نہیں ہے یہ سن کر رسول اللہ ﷺ تبسم فرمانے لگے یہاں تک کہ آپ کے دانت مبارک نظر آنے لگے پھر فرمایا اچھا! پھر اپنے ہی گھر والوں کو کھلا دے۔

شعیب سے مراد ابن ابی حمزہ ہیں، حمید عبدالرحمٰن بن عوف کے بیٹے ہیں۔ ابن حجر لکھتے ہیں کہ میں نے ایک علیحدہ جزو میں اس حدیث کے چالیس راوی شمار کئے ہیں، ان میں شیخین کے ہاں ابن عیینہ، لیث، معمر اور منصور۔ صرف بخاری کے ہاں شعیب اور ابراہیم بن سعد، مسلم کے ہاں مالک اور ابن جریج (اسی طرح باقی اصحاب کے ہاں رواۃ کے اسماء بھی ذکر کئے ہیں) کہتے ہیں کہ ہشام بن سعد نے زہری سے روایت کرتے ہوئے تمام کے برخلاف اسے (أبو سلمة عن أبي هريرة) سے روایت کیا ہے، اسے ابوداؤد وغیرہ نے نقل کیا۔ بزار، ابن خزیمہ اور ابوعوانہ اسے ہشام کی غلطی قرار دیتے ہیں مگر بقول ابن حجر اس پر عبدالوہاب بن عطاء کی متابعت بھی ہے انہوں نے بھی بحوالہ محمد بن حفصہ زہری سے یہی نقل کیا ہے، ان کی روایت دارقطنی نے العلل میں ذکر کی ہے محمد بن ابی حفصہ سے محفوظ روایت جماعت کی طرح ہی ہے۔ اسی طرح احمد نے بھی (روح بن عبادة عنه) کی طریق سے یہی ذکر کیا ہے لہٰذا محتمل ہے کہ زہری کے اس میں دو شیخ ہوں، صالح بن اَبی اَخضر نے دارقطنی کی العلل میں دونوں ذکر کئے ہیں۔ اگلے ایک باب میں منصور، اسی طرح الکفارات میں ابن عیینہ کے حوالے سے ایک اور اختلاف کا بھی ذکر ہوگا۔

(أن أبا هريرة قال الخ) مسلم، ابن خزیمہ اور دارقطنی کی روایات میں تحدیث کی تصریح ہے۔ (بينما نحن الخ) اصلاً (بين) ہے کئی دفعہ (ما) کے بغیر بھی وارد ہے، تب فتحہ کا اشباع ہوتا ہے (بينما) کا خاصہ یہ ہے کہ اس کے بعد إذ یا إذا فجائیہ ذکر کیا جاتا ہے۔ (إذ جاء رجل) بقول ابن حجر اس کے نام پر مطلع نہ ہو سکا مگر عبدالغنی نے المبھمات میں اور ان کی اتباع میں ابن بشکوال نے بھی جزم سے سلمان یا سلمہ بن صخر بیاضی ذکر کیا ہے۔ ان کی اس بارے مسند ابن ابی شیبہ کی سلیمان بن یسار کے طریق سے روایت ہے وہ سلمہ بن صخر سے راوی ہیں کہ انہوں نے رمضان میں اپنی بیوی سے ظہار کر لیا پھر اس سے جماع بھی کیا، آگے یہی قصہ ہے اس کے آخر میں ہے کہ آپ نے فرمایا بنی زریق کے صاحبِ صدقہ کے پاس جاؤ اور اسے کہو کہ جمع کردہ صدقہ تمہیں دیدے۔ بظاہر یہ دو مختلف

واقعات ہیں، مجامعِ مذکور کے قصہ میں تھا کہ حالتِ صیام جماع کیا اور سلمہ کے اس قصہ میں ہے کہ رات کو جماع کیا، دونوں شخصوں کے بنی بیاضہ میں سے ہونے، ایک جیسا کفارہ اور دونوں قصوں میں متعلقہ شخص کے عدمِ قدرت رکھنے کا مطلب یہ نہیں کہ قصہ بھی ایک ہے، آگے مزید وجوہِ مغایرت کا ذکر ہوگا۔ ابن عبدالبر نے عطاء خراسانی کے حالات زندگی بیان کرتے ہوئے التمھید میں (سعید بن بشیر عن قتادة عن سعید بن المسیب) کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ جس شخص نے رمضان میں اپنی بیوی سے جماع کر لیا تھا وہ سلمان بن صخر ہیں پھر لکھتے ہیں میں اسے وہم خیال کرتا ہوں کیونکہ ان کی بابت محفوظ یہ ہے کہ ظہار کیا تھا اور رات کے وقت جماع کیا تھا۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ مذکورہ روایت میں (فی رمضان) کا معنی یہی محدد نہیں کہ دن کے وقت، لہٰذا وہم نہ بھی قرار دیں تو صحیح ہے، اس سے اتحادِ قصہ لازم نہیں آتا۔

(فقال یا رسول الله) عبدالجبار بن عمر عن الزہری کی روایت میں ہے کہ سر کے بال نوچتا اور سینہ پیٹتا ہوا آیا، محمد بن أبی حفصہ کی روایت میں چہرہ پیٹنے کا ذکر ہے حجاج بن ارطاۃ کی روایت میں یہ بھی ہے کہ (یدعو وَیله)۔ (کہ اپنے آپکو بددعا دیتا ہوا) دارقطنی کی مرسل سعید بن مسیّب میں ہے کہ سر پر خاک ڈال رہا تھا، اس سے وقتِ مصیبت اس طرح کا قول وفعل ثابت ہو، مگر یہ مصیبتِ دین تھی نہ کہ مصیبتِ دنیا پھر یہ بھی احتمال ہے کہ یہ، مصیبت کے وقت لطم خدود اور حلقِ شعر کی نہی سے قبل کا واقعہ ہو۔ (ھلکت) سابقہ حدیثِ عائشہ میں تھا (احترقت)، اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ اس نے عمداً جماع کیا تھا نہ کہ بھول کر لہٰذا بھول کر ایسا کر لینے پر کفارہ کا اس سے وجوب ثابت نہیں ہوگا جمہور کا اور امام مالک کا مشہور قول یہی ہے۔ احمد اور بعض مالکیہ سے منقول ہے کہ ناسی کے ذمہ بھی ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ آنجناب نے ان سے یہ استفسار نہیں فرمایا تھا کہ عمداً کیا یا بھول کر؟ اس سے اسکا عموم ہونا ثابت ہوا۔ اسکا جواب یہ ہے کہ اس کے حال اور بار بار (ھلکت واحترقت) کہنے سے ہی پتہ چل گیا تھا کہ عمداً کیا ہے لہٰذا اس استفسار کی ضرورت نہ تھی پھر یہ بھی کہ رمضان میں بھول کر جماع کر لینا نہایت مستبعد ہے۔ اس سے یہ استدلال بھی ہوا ہے کہ اگر کسی ایسی معصیت کا ارتکاب کیا جس میں حد نہیں اور وہ مستفتی بن کر آیا تو اسے تعزیر نہ لگائی جائیگی کیونکہ آنجناب نے انکے اعتراف کے باوجود کوئی سزا نہ دی۔ بخاری نے الحدود میں اس پر دال ترجمہ باندھ کر یہی روایت ذکر کی ہے، اس کی توجیہہ یہ ہے کہ اس کا مستفتی کی حیثیت سے آنا ہی توبہ وندامت کا اقتضاء و اظہار تھا، تعزیر تو استصلاح کی خاطر ہوتی ہے (والاستصلاح مع الصلاح)۔ یہ بھی کہ اگر معترف و مستفتی کو تعزیراً کوئی سزا دی جائے تو لوگ معصیت کا اعتراف کرنا اور اس کی بابت پوچھنا چھوڑ دیں گے جو اپنی جگہ ایک مُفسدت ہے، شیخ تقی الدین کی یہی تقریر ہے مگر بغوی کی شرح السنۃ میں رائے ہے کہ اگر کسی نے رمضان میں عمداً جماع کر لیا تو اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا اور اس کے ذمہ قضاء و کفارہ ہے اور اس سوئے صنیع پر اسے کوئی سزا بھی دی جائے۔

(قال مالك) مختلف روایات میں مختلف الفاظ مروی ہیں مثلاً عقیل کی روایت میں (ویحك ماشأنك)، اوزاعی کی روایت میں (ویحك ماصنعت) ہے اسے مصنف نے (الأدب ماجاء فی قول الرجل ویلك ویحك) کے تحت نقل کیا ہے۔ اکثر روایات میں (ویحك) ہے لہٰذا یہی ارجح اور لائق بالمقام ہے، ویح کلمہِ رحمت اور ویل کلمہِ عذاب ہے۔

(وقعت علی الخ) ابن اسحاق نے (أصبت أهلی) نقل کیا ہے، حدیثِ عائشہ میں (وطئت امرأتی) ہے مالک اور ابن جریج کی روایت میں، جس کا بیان آگے ہوگا حدیث کے شروع میں ہے کہ (أن رجلا أفطر فی رمضان) آگے یہی قصہ ہے

اس سے مالکیہ کا استدلال ہے کہ کسی بھی طریقہ سے روزہ توڑنے کی صورت میں کفارہ ہے، اس پر بحث گزر چکی ہے۔ جمہور نے اس مطلق قول کو دوسری روایت میں مقید پر محمول کیا ہے، یعنی یہ افطار بالجماع تھا یہ قرطبی وغیرہ کے تعددِ واقعہ کے دعوی سے اولی ہے۔

(وأنا صائم) وقعت سے جملہ حالیہ ہے، اس سے اخذ کیا گیا ہے کہ اسمِ مشتق کے اطلاق کے لیے یہ شرط نہیں کہ مشتق منہ کا معنی حقیقۃً باقی اور برقرار ہو کیونکہ یہ مستحیل ہے کہ بیک وقت صائم بھی ہو اور مجامع بھی لہٰذا (جامعت) کا مطلب ہوگا کہ جماع کرنا جب شروع کیا تو میں روزے سے تھا۔ (قال لا) ابن مسافر کی روایت میں ہے کہ اس نے قسم کھا کر یہ کہا، اس سے یہ استدلال بھی ہوا کہ چونکہ مطلق رَقَبہ کے آزاد کرنے کا حکم دیا لہٰذا کافر رقبہ بھی آزاد کرائی جاسکتی ہے، حنفیہ کا یہی قول ہے لیکن یہ اس امر پر مبنی ہوگا کہ اگر سبب مختلف ہو اور حکم ایک ہی ہو تو کیا مطلق کو مقید کیا جائے گا یا نہیں؟ پھر کیا یہ تقیید قیاس کے ذریعہ ہوگی یا نہیں؟ اقرب یہی ہے کہ بذریعہ قیاس ہوگی اسکی تائید دوسرے مواضع میں تقیید سے ہوتی ہے۔

(متتابعين الخ) ابن اسحاق کی روایت میں ہے، اس پر کہنے لگا (وهل لقيت مالقيت إلا من الصيام) (یعنی روزوں کے سبب تو اس کام میں پڑا) بقول ابن دقیق العید صیام سے اطعام کی طرف انتقال میں کوئی اشکال نہیں مگر ابن اسحاق کی یہ روایت اس امر کی مقتضی ہے کہ صیام پر اس کے عدم قدرت کی وجہ جماع پر اس کی شدتِ شہوت ہے۔ اس سے شافعیہ کے ہاں یہ زاویہ نظر بنا ہے کہ کیا کسی کا شدید الشہوت ہونا عذر مانا جاسکتا ہے جس کی بناء پر اسے روزہ رکھنے کی رخصت ہو؟ ان کے نزدیک یہ ایک عذر ہے اس کے ساتھ ملتحق یہ امر ہے کہ اگر کسی کے پاس غلام تو ہے مگر اس کے بغیر چارہ نہیں تو اب کفارہ میں اسکے لئے دو مہینہ کے روزوں کی طرف نقل ہونا جائز ہے کیونکہ وہ غیر واجد کے حکم میں ہے۔ دارقطنی نے جو (من طريق شريك عن ابراهيم بن عامر عن سعيد بن المسيب) اسی قصہ کی بابت مرسلاً روایت کیا ہے کہ آنجناب کے فرمان (هل تستطيع أن تصوم ؟) کے جواب میں کہا تھا (إني لأدع الطعام ساعة فما أطيق ذلك) تو اس کی سند میں مقال ہے بفرضِ صحت اس نے دونوں باتیں بطورِ سبب ذکر کیں۔

(فهل تجد إطعام الخ) ابن عمر کی روایت میں ہے کہ اس نے کہا میں تو اپنے گھر والوں کو بھی پیٹ بھر کر نہیں کھلا سکتا۔ ابن دقیق العید لکھتے ہیں اطعام کے (ستين مسكينا) کی طرف اضافت کا مفہوم یہ ہے کہ مثلاً دس مسکینوں کو چھ دن کھانا کھلا دینا صحیح نہ ہوگا حنفیہ سے مشہور یہ ہے کہ ایسا کرنا جائز ہے حتی کہ اگر ایک ہی مسکین کو ساٹھ دن کھلا دیا تو جائز ہوگا (مگر اس میں قباحت ہے کہ پھر ساٹھ دن بیوی سے پرہیز کرنا پڑے گا) اطعام سے مراد بلا اختلاف کھانا عطا کرنا نہ کہ اپنے سامنے بٹھلا کر کھلانا۔ اطعام میں طاعمین کی موجودی بھی شرط ثابت ہوئی جیسا کہ حنفیہ کا قول ہے مثلاً وہ بچہ جو ابھی کھانا نہیں کھاتا، کا اطعام صحیح نہیں ہوگا، شافعیہ کی نظر میں اسکے ولی کو دیدے۔ ان تین امور، اعتاقِ رقبہ، صیامِ شہرین اور اطعامِ مساکین کی وجہِ مناسبت یہ ہے کہ چونکہ اس نے جماع کر کے حرمتِ صوم کا انتہاک کیا ہے گویا اپنے آپ کو اس معصیت سے ہلاک کر لیا تو رقبہ آزاد کرنے سے گویا اس نے اپنے نفس کا فدیہ دیا حدیث میں ہے کہ جس نے رقبہ آزاد کرائی اللہ تعالی اسکے ہر عضو کے بدلے اس کے ہر عضو کو جہنم سے آزادی دے گا۔ صیام کی مناسبت بھی ظاہر ہے کہ یہ مُقاصہ بجنس الجنایہ کی قبیل سے ہے، دو ماہ کی قید اس وجہ سے کہ جب اسے رمضان کے ہر دن کی حفاظت اور نفس کی مصابرت کا حکم ملا تھا پھر جو اس نے ایک دن فاسد کر لیا تو یہ ایسے ہی ہے جیسے پورا مہینہ فاسد وخراب کر لیا کیونکہ سارے مہینہ کے لئے ایک ہی نوع کی عبادت مقرر تھی تو دوگنا ایام کے روزہ رکھنے کا کفارہ عائد کیا (مضاعفةً على سبيل المقابلة) کے بطور تا کہ اس کے قصد کی نقیض ہو، اسی سے ساٹھ مساکین کے

اِطعام کی مناسبت ظاہر ہے کہ ہر روز کے بدلے ایک مسکین۔ (اس سے یہ بھی اخذ کیا جاسکتا ہے کہ اطعام سے مراد تین وقت کا کھانا ہے اگر چہ ایک بار کا اطعام بھی مراد لیا جانا محتمل ہے)۔

بعض نے شاذ طور پر کہا ہے کہ کفارہ واجب نہیں کیونکہ اس قصہ میں ہے کہ تینوں امور اس سے ساقط کر دیئے گئے (اطعام کا اسقاط بظاہر نہیں ہوا ہاں یہ ہے کہ کھانے کی یہ مقدار اسے اپنے ہی گھر والوں پر صدقہ کرنیکی اجازت مل گئی کہ بقول اس کے وہ محتاجین میں سے ہیں)۔ اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا جماع فی الدبر بھی اس میں شامل ہے؟ امام مالک کے صرف اِطعام کو کفارہ قرار دینے کی بابت ابن دقیق لکھتے ہیں کہ یہ ایک معضلہ (مشکلہ) ہے جس کی کوئی توجیہہ نہیں کی جاسکتی پھر حدیث سے بھی متصادم ہے ان کے اصحاب میں سے بعض محققین نے ان کے اس قول کو محمول علی استحباب کہا ہے۔ انہوں نے ترجیح طعام کی توجیہہ یہ ذکر کی ہے کہ اللہ نے اس کا ذکر قرآن میں قدرت رکھنے والوں کے لئے بھی بطور رخصت کیا ہے پھر یہ حکم منسوخ ہوا، لیکن نسخِ حکم نسخِ فضیلت ثابت نہیں ہوتا لہٰذا اِطعام ہی راجح ہے پھر اس کا نفع عام اور زیادہ ہے لیکن یہ سب وجوہ حدیث میں وارد عتق کی صیام پر تقدیم کی مقاومت نہیں کرتیں۔ کفارہ کے ضمن میں ترتیب کا قول ہو یا تخییر کا، حدیث میں مذکور یہ بداءت کم ازکم استحباب کی مقتضی ہے، مالکیہ کی حجت یہ بھی ہے کہ حدیثِ عائشہ میں صرف اِطعام کا ذکر ہے لیکن اس کا جواب ذکر کر دیا گیا ہے۔ پھر ایک اور طریق سے ان کی روایت میں بھی اعتاق کا ذکر موجود ہے۔ ابن جریر اور طبری کی رائے یہ ہے کہ تخییر، عتق اور صوم کے مابین ہے، ان سے عجز کی صورت میں اطعام ہے۔ بعض متقدمین سے منقول ہے کہ اگر رقبۃ متعذر ہو جائے تو اونٹ بطور کفارہ اِہداء کیا جاسکتا ہے گویا انہوں نے افسادِ صیام کو افسادِ حج کے ساتھ ملا دیا۔ بدنہ کا ذکر مالک کی مؤطا میں مرسل سعید بن مسیب میں بھی ہے لیکن مرسل ہونے کے ساتھ ساتھ اسے سعید نے خود بھی رد کیا ہے اور اپنی طرف اس قول کے منسوب کرنے والے کو جھوٹا کہا جیسا کہ سعید بن منصور نے (ابن علية عن خالد الحذاء عن القاسم بن عاصم) نقل کیا ہے کہ میں نے سعید بن مسیب سے کہا وہ کیا حدیث ہے جو عطاء خراسانی رمضان میں جماع کر لینے کی بابت آپ سے منقول کرتے ہیں کہ یا تو رقبہ آزاد کرائے یا اونٹ قربان کر دے؟ اس پر کہنے لگے (کذاب)۔ لیث نے بھی (عمر و بن حارث عن أیو ب عن القاسم) یہی نقل کیا ہے۔ ہمام نے بھی (قتادة عن سعيد) کے حوالے سے متابعت کی ہے۔ ابن عبدالبر کہتے ہیں عطاء خراسانی اس میں منفرد نہیں اسکا ورود (مجاهد عن أبي هريرة) سے بھی موصولا ہے لیکن اسے مجاہد سے روایت کرنے والے لیث بن ابی سلیم ہیں اور وہ ضعیف ہیں اور اس کے متن وسند میں اضطراب ہے لہٰذا حجت نہیں۔ بیضاوی اس باب میں رقمطراز ہیں کہ دوسرے امر کو فاء کے ساتھ ذکر کرنا پہلے کے فقدان پر ہے اسی طرح تیسرے امر کا فاء کے ساتھ ذکر دوسرے کے فقدان پر ہے تو یہ عدمِ تخییر پر دال ہے حالانکہ یہ معرضِ بیان میں اور سوال کے جواب میں تھا لہٰذا بمنزلہ شرط للحکم ہے۔ جمہور نے اس ضمن میں مسلکِ ترجیح اختیار کیا ہے کہ جن رواۃ نے زہری سے ترتیب نقل کی ہے وہ رواۃِ تخییر سے زیادہ ہیں (لہٰذا ان کی روایت راجح ہے)۔ ابن تین متعاقب ہیں کہ رواۃِ ترتیب میں ابن عیینہ، معمر اور اوزاعی شامل ہیں جب کہ رواۃِ تخییر میں مالک، ابن جریج، فلیح بن سلیمٰن اور عمر بن عثمان مخزومی ہیں۔ ابن حجر لکھتے ہیں بخاری کے رواۃِ ترتیب میں ابراہیم بن سعد، لیث بن سعد، شعیب بن ابی حمزہ اور منصور بھی ہیں مجموعی لحاظ سے زہری سے ناقلینِ ترتیب کی تعداد تیس سے بھی زیادہ ہے۔ پھر ترتیب اس وجہ سے بھی راجح قرار پائے گی کہ اس کے راوی نے لفظِ قصہ علیٰ وجہہا نقل کیا ہے پس اس کے پاس زیادتِ علم ہے جبکہ راوی تخییر نے راوی حدیث کا لفظ نقل کیا ہے تو یہ بعض رواۃ کے تصرف پر دلیل ہے یا تو بقصدِ اختیار یا کسی اور

وجہ سے۔ ترجیح کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ترتیب ہی احوط ہے۔ مہلب اور قرطبی وغیرھما بعض علماء نے دونوں قسم کی روایتوں میں تطبیق دینے کی سعی کرتے ہوئے تعددِ واقعہ پر محمول کیا ہے لیکن یہ بعید ہے کہ قصہ ایک ہے، مخرج متحد ہے اور اصل، عدمِ تعدد ہے۔ بعض نے ترتیب کو اولویت اور تخییر کو جواز پر محمول کیا ہے، بعض نے اس کے برعکس کہا ہے کہ (أو) تخییر کے لئے نہیں بلکہ تفسیر کے لئے ہے تقدیرِ کلام یہ ہے کہ اگر رقبہ کی استطاعت نہیں تو روزے رکھے، اگر اس کی بھی قدرت نہیں تو کھانا کھلائے۔ طحاوی لکھتے ہیں بعض رواۃ کے تخییر ذکر کرنے کا سبب یہ ہے کہ زہری نے حدیث کے آخر میں کہا تھا (فصارت الكفارة إلى عتق رقبة أو صيام شهرين أو الإطعام) تو بعض رواۃ نے اختصار کرتے ہوئے صرف زہری کا تبصرہ شاملِ روایت کر دیا جس سے تخییر کا مفہوم پیدا ہوا۔

(فبينا نحن الخ) بعض کہتے ہیں بیٹھنے کا حکم اس لئے دیا تا کہ اب اس کی بابت وحی کا انتظار کر لیں یہ بھی احتمال ہے کہ اس امر کا علم تھا کہ کچھ صدقہ آنے والا ہے اس لیے بیٹھنے کا حکم دیا تا کہ اس کی معاونت کریں یہ بھی محتمل ہے کہ اس کے عجز کے سبب کفارہ کلیۃً ساقط کر دیا مگر یہ احتمال قوی نہیں کیونکہ اگر ساقط کیا ہوتا تو اسے مکتل دے کر یہ ارشاد نہ فرماتے کہ مساکین پر تقسیم کر دے۔ الکفارات میں معمر سے روایت میں مذکور ہے کہ صدقہ لے کر یہ آنے والے ایک انصاری صحابی تھے یہ دار قطنی کی مرسل سعید بن میتب میں ہے کہ بنی ثقیف کا ایک آدمی تھا، اگر اسے اس امر پر محمول نہ کیا جائے کہ انصار کا حلیف تھا یا انصار بالمعنی الأعم کے لحاظ سے کہا ہے تو صحیح کی روایت اصح ہے، سعید بن منصور کی مرسلِ حسن میں ہے کہ صدقہ کی کھجوریں لے کر آئے۔

(بعرق) بقول ابن تین اکثر رواۃ نے عین اور راء کے فتحہ کے ساتھ پڑھا ہے، ابوالحسن قابسی کی روایت میں رائے ساکن کے ساتھ ہے بقول عیاض فتحہ کے ساتھ اصح ہے بقول ابن تین بعض نے رائے ساکن کے ساتھ پڑھنے کا انکار کیا ہے کیونکہ یہ گوشت والی ہڈی کو کہتے ہیں مگر ابن حجر لکھتے ہیں اگر انکار کی وجہ یہی ہے جو ذکر کی گئی تو فتحہ کے ساتھ بھی پسینہ کو کہتے ہیں لہٰذا ساکن کے ساتھ غلط نہیں اگر چہ فتحہ کے ساتھ راجح ہے قزاز لغوی نے بھی رائے ساکن کے ساتھ بھی پڑھنے کی توثیق کی ہے۔ (المكتل) ابن عیینہ کی روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ زہری نے یہ تفسیر کی ہے اگلے باب کی روایت میں، اسی طرح ابن ابی حفصہ کی روایت میں زنبیل کا لفظ ہے اسے زنبیل بھی کہا جاتا ہے، جمع بہر صورت زنابیل ہے۔ مسلم حدیثِ عائشہ کے بعض طرق میں (عرقان) ہے مگر دوسروں کی روایات میں مشہور، (عرق) ہی ہے، بیہقی نے اسے راجح کہا ہے یہ بھی ممکن ہے کہ کھجوریں اتنی تھیں کہ ایک عرق میں سما سکیں مگر گدھے پر لادتے ہوئے اس مقدار کو دو عرق میں ڈالا گیا تا کہ توازن رہے، آنجناب کے پاس پہنچ کر ایک میں ڈال دیں، جس نے دو عرق ذکر کئے اس نے ابتدائے حال کی حکایت کی اور جس نے ایک عرق اس نے مآل کار کی۔

(أين السائل) ابن مسافر کی روایت میں (آنفا) بھی ہے، سائل اس لئے کہ اس کی کلام متضمنِ سوال تھی یعنی اس کا مقصد تھا (فما ينجيني وما يخلصني؟)۔ کسی روایت میں ان کھجوروں کی مقدار متعین نہیں کی گئی البتہ ابن حفصہ کی روایت میں ہے کہ پندرہ صاع تھیں مؤمل عن سفیان نے پندرہ یا لگ بھگ کہا ہے، ابن خزیمہ کی ثوری اور مالک اور عبدالرزاق کی مرسل سعید بن میتب میں پندرہ یا بیس کا ذکر ہے۔ دار قطنی کے مرسل سعید میں جزم کے ساتھ بیس ذکر ہے ابن خزیمہ کی حدیثِ عائشہ میں بھی یہی ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں مسدد کے مرسل عطاء میں ہے کہ آپ نے اس میں کچھ اسے دینے کا حکم دیا، اس سے تمام روایات کی تطبیق ہو جاتی ہے جس نے بیس کہا اس نے پوری لائی گئی مقدار ذکر کر دی جس نے پندرہ کہا اس نے اس شخص کو کفارہ کی ادائیگی کے لئے دی گئی مقدار کا ذکر کیا۔ دار قطنی کی

حدیث میں مکمل توضیح ہے کہ یہ مقدار اسے دیکر فرمایا لو ساٹھ مسکینوں کو کھلا دو ہر ایک کو ایک مُد دو، اس میں ہے کہ اسے پندرہ صاع دے کر یہ کہا۔ دار قطنی کی حجاج عن زہری سے روایت میں بھی یہی ہے جو ابو ہریرہ سے مروی ہے اس سے احناف کے قول کہ اگر گندم سے کفارہ ادا کرنا چاہے تو تیس صاع باقی اجناس سے ساٹھ صاع، کا رد ہوتا ہے۔ اسی طرح عطاء کے قول کا بھی جو کہتے ہیں کہ اگر افطار بالاکل کیا تو بیس صاع دے۔ اشہب کا بھی جن کا قول ہے کہ اگر ایک وقت کا کھانا کھلا دیا تو کفارہ ادا ہو جائے گا۔

(خذ هذا فتصدق به) اکثر نے یہی جملہ ذکر کیا ہے، بعض نے بالمعنی روایت کرتے ہوئے کئی دیگر عبارات ذکر کی ہیں۔

صرف مفرد مخاطب کے صیغے استعمال کئے یعنی (هل تستطيع)۔ (هل تجد) وغیرہ، اس سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ کفارہ فقط شوہر کے ذمہ ہے نہ کہ اس کی بیوی بھی دے۔ شافعیہ کا اصح قول یہی ہے، اوزاعی بھی یہی کہتے ہیں جبکہ جمہور، ابو ثور اور ابن منذر کے نزدیک عورت کے ذمہ بھی ہے اس بارے تفاصیل میں کچھ اختلاف ہے کہ آزاد کا کتنا کفارہ ہے اور لونڈی کا کتنا؟ پھر اپنی مرضی سے شریکِ جماع ہو نے والی کے ذمہ کتنا ہے اور شوہر کے مجبور کرنے پر کتنا؟ پھر کیا یہ کفارہ اسی کے ذمہ ہے یا اس کی طرف سے اس کا شوہر ادا کرے؟ شافعیہ کا استدلال یہ ہے کہ آنحضرت نے انہیں یہ حکم نہیں دیا تھا کہ اپنی بیوی کو بھی اس کفارہ کی بابت آگاہ کریں اس کا جواب دیا گیا ہے کہ چونکہ وہ تو استفسار کیلئے نہ آئی تھی اور صرف شوہر کا اعتراف کرنا بیوی پر بھی کفارہ کے نفاذ کا سبب نہیں بن سکتا پھر یہ قضیہِ حال ہے، سکوتِ حکم پر دال نہیں کیونکہ ممکن ہے بیوی کا کسی وجہ سے روزہ نہ ہو پھر شوہر اور وہ دونوں روزے کی حرمت کے اس انتہاک میں شریک ہیں لہذا طبعی طور پر وہ بھی کفارہ دے گی بعض مکلّف کو حکم کی تخصیص، باقیوں کے لئے بھی کافی ہے اگر ان کا بھی انہی جیسا عمل ہو۔ یہ بھی احتمال ہے کہ ان کی بیوی کو کفارہ کا حکم اس لئے نہیں دیا کہ شوہر کے بیان سے علم ہو چکا تھا کہ ادائیگی کفارہ کی استطاعت نہیں۔

قرطبی اس بارے رقمطراز ہیں کہ چونکہ حدیث میں عورت کے بارہ میں کچھ مذکور نہیں تو کسی خارجی دلیل کو تلاش کرنا ہوگا اگر چہ یہ احتمال بھی ہے کہ سکوت کا سبب یہ تھا کہ کسی وجہ سے بیوی روزہ سے نہ تھی، بعض نے بیوی کے ذمہ بھی کفارہ عائد ہونے پر حدیث کے بعض طرق میں موجود جملہ (هلكت وأهلكت) سے استدلال کیا ہے لیکن اس زیادت میں مقال ہے ابن جوزی لکھتے ہیں اس سے تعددِ کفارہ ثابت نہیں ہوتا بلکہ ایجابِ کفارہ بھی اور نہ ہی نفی ثابت ہوتی ہے بہر حال اس جملہ کے اثبات میں مقال ہے لہذا اس سے کسی امر کی دلیل نہیں پکڑی جاسکتی۔ بیہقی نے اس کے بطلان کے تین اجزاء بیان کئے ہیں جن کا محصل یہ ہے کہ یہ جملہ اوزاعی اور ابن عیینہ کے طریق سے مروی ہے، اوزاعی کے طریق میں محمد بن مسیّب (عبدالسلام بن عبدالمجید عن عمر بن عبدالواحد والو ليدبن مسلم) اور (محمد بن عقبة عن علقمة عن أبيه) یہ تینوں اوزاعی سے، تو محمد بن مسیب ان سب سے روایت کرتے میں متفرد ہیں۔ بیہقی لکھتے ہیں اوزاعی کے ان کے سوا تمام اصحاب اسی طرح ولید، عقبہ اور عمر سے بھی تمام ناقلین نے اس جملہ کے بغیر روایت نقل کیا ہے۔ اس کے بطلان کی دلیل یہ بھی ہے کہ عباس بن ولید نے اپنے والد کے حوالے سے ذکر کیا ہے کہ اوزاعی سے رمضان میں جماع کر لینے والے کے بارے میں پوچھا گیا کہنے لگے ان دونوں پر ایک ہی کفارہ ہے (یعنی ایک ہی گردن آزاد، یا ایک ہی مرتبہ ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانا یہ نہیں کہ شوہر الگ آزاد کرے اور ساٹھ کو کھانا کھلائے اور بیوی الگ) البتہ اگر کفارہ بذریعہ روزے ادا کرنا ہے تو پھر دونوں پر ہے، پوچھا گیا اگر شوہر نے مجبور کیا ہو، کہا پھر روزے بھی صرف اسی کے ذمہ ہونگے۔ اسی طرح ابن عیینہ کے طریق میں بھی ابو ثور معلّٰی بن منصور عنہ، سے متفرد ہیں خطابی کہتے ہیں معلّٰی حافظ نہیں امام احمد کا کہنا ہے کہ ہر روز دو یا تین احادیث کی روایت میں معلّٰی غلطیاں کرتے تھے

تو ممکن ہے اس میں بھی غلطی کی ہو۔ حاکم لکھتے ہیں میں نے ان کی کتاب الصیام پڑھی ہے اس میں یہ لفظ موجود نہیں۔

(علی أفقر منی) اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ سمجھے کہ ہر متصف بالفقر شخص کو یہ صدقہ دیا جاسکتا ہے۔ ابن عمر کی روایت میں ہے کہ پہلے انہوں نے پوچھا تھا کہ کسے صدقہ دوں؟ آپ کا جواب تھا (الی أفقر من تعلم) (یعنی جسے تم فقیر ترین خیال کرتے ہو) اسے بزار نے اور طبرانی نے اوسط میں نقل کیا ہے۔ ابن اسحاق کی روایت میں ہے کہ انہوں نے کہا صدقہ تو عموماً مجھے ہی دیا جاتا ہے۔ (ما بین لا بتیھا) ضمیر مدینہ سے متعلق ہے کتاب الحج میں اس کی تشریح ذکر ہو چکی ہے۔ (یر ید الحرتین) کسی راوی کا کلام ہے ابن عمر کی مذکورہ روایت میں ہے (مابین حر تیھا)۔ الادب میں اوزاعی کی روایت میں ہے (ما بین طُنبی المدینۃ) یہ طُنب کی تثنیہ ہے جس کی جمع اطناب ہے، خیمہ کی چوبوں کو کہتے ہیں بطورِ استعارہ مدینہ کے دو کناروں کے لیے استعمال کیا۔ (أفقر) ما کی خبر ہونے کی وجہ سے منصوب ہے لغتِ تمیم میں مرفوع ہونا بھی جائز ہے۔ مرسل سعید میں داؤد کی روایت سے ہے کہ کہا واللہ میرے عیال کے پاس کھانے کو کچھ نہیں۔ ابن ابن خزیمہ کی حدیثِ عائشہ میں ہے کہ آج رات کا کھانا ہمارے پاس نہیں۔ (بدت أُنیابہ) ابن اسحاق کی روایت میں (نواجذ ہ) ہے سنن ابی قرہ کی ابن جریج سے روایت میں ہے (ثنا یا ہ) شاید یہ انیاب کی تصحیف ہے کیونکہ ثنایا (یعنی سامنے کے دو اوپر نیچے کے دانت) صرف مسکراتے ہوئے نظر آتے ہیں اور بظاہر سیاقِ حدیث سے آنجناب کا زور سے ہنسنا مراد ہے۔ آپ کی ہنسی کے سبب کی بابت کہا گیا ہے کہ اس آدمی کی تبایُنِ حالت پر آئی کہ آتے ہوئے کتنا خائف تھا ندامت کے بوجھ سے لدا ہوا تھا پھر کفارہ ادا کرنے کی بھی استطاعت نہ تھی اور اب جب کھانے کا سامان ملا ہے تو طمع کی ہے کہ خود اس کے اہل وعیال کو ہی دیدیا جائے کہ ان سے افقر مدینہ بھر میں کوئی نہیں۔ بعض نے ہنسی کا سبب ان صحابی کی خوش نوائی، حسنِ تأنی وتلطف اور توصُّل الی مقصود میں حسنِ توسُّل ذکر کیا ہے۔ (أطعمه أهلك) ابن عیینہ کی روایت میں (عیا لك) ہے ابراہیم بن سعد کی روایت ہے (فأنتم إذا) ابوقرہ، یحی اور عراک کی روایات میں (کُله) ہے ابن اسحاق نے مذکورہ تمام الفاظ ذکر کر دیئے ہیں (خذ ھا و کُلھا وأنفقها علی عیالك)۔

ابن دقیق العید رقمطراز ہیں کہ اس بابت متباین مذاہب ہیں، کہا گیا کہ یہ سقوطِ کفارہ پر دلیل ہے کیونکہ کفارہ تو اپنی ذات اور اہل وعیال کو نہیں دیا جاسکتا اور نبی اکرم نے حالات اچھے ہونے تک اسے مؤخر کرنیکا بھی نہیں کہا، یہی شافعیہ کا ایک قول ہے اسی پر مالکیہ میں سے عیسی بن دینار نے جزم کیا ہے، اوزاعی کہتے ہیں اگر ان جیسی صورتحال ہو تو استغفار کرے اور دوبارہ ایسا نہ کرے اس رائے کی تائید صدقہ فطر سے بھی ہوتی ہے کہ اِعسار (یعنی تنگی) کے سبب وہ بھی ساقط ہو جاتا ہے مگر دونوں میں فرق یہ ہے کہ فطرانہ کی تو ایک انتہاء ہے (یعنی نماز عید قائم ہونے تک) کفارہ کی کوئی انتہاء نہیں۔ حدیث میں سقوط پر دال کوئی عبارت نہیں۔ جمہور کی رائے میں اعسار کے سبب کفارہ ساقط نہ ہوگا آنجناب نے انہیں اس طعام میں ذاتی تصرف کر لینے کی رخصت (علی سبیل الکفارۃ) نہیں دی تھی، زہری کہتے ہیں یہ اسی صحابی کے ساتھ خاص ہے، امام حرمین کی بھی یہی رائے ہے مگر اس کا رد یہ کہہ کر کیا گیا ہے کہ اصل عدمِ خصوصیت ہے، بعض کے مطابق یہ منسوخ ہے مگر اس کا ناسخ بیان نہیں کیا، ایک قول ہے کہ اہل سے مراد انہی کے اقارب میں سے وہ گھرانے جن کا نفقہ ان کے ذمہ نہ تھا لیکن یہ دوسری روایت کے لفظ (عیالك) سے ضعیف قرار پاتا ہے (یعنی اس میں عیال کی اضافت ان کی طرف کی) پھر کئی روایات میں صراحۃً، خود انہیں کھانے کا حکم دیا۔ ایک قول یہ ہے کہ جب اپنے اہل خانہ کے نفقہ سے عاجز تھے تو اس صدقہ کو ان پر خرچ کرنے کی رخصت ملی یہی ظاہر حدیث ہے۔ شیخ تقی الدین کہتے ہیں کہ اقوی یہ ہے کہ یہ اِعطاء جہتِ کفارہ سے نہیں بلکہ جہت (تصدُّ ق علیه وعلی أهله)

سے ہے کیونکہ ان کا اہلِ حاجت ہونا معلوم ہوا، کفارہ اس کے ساتھ ساقط نہ ہوا تھا لیکن اس کا باقی رہنا اس حدیث سے ماخوذ نہیں۔ یہ اعتراض کہ پھر آنجناب نے یہ صراحت کیوں نہ کی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اسکی ضرورت نہ تھی کہ مسئلہ تو پہلے ہی بیان ہو چکا ہے (گویا حالات اچھے ہونے پر کفارہ کی ادائیگی ان کے ذمہ باقی رکھی گئی)۔ اس حدیث سے عاجز سے سقوطِ کفارہ ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس کے برعکس اس کے بھی ذمہ ہونا ثابت ہو رہا ہے اسی لئے جب انہوں نے ہر تین امور سے عجز کا اظہار کیا تو یہ نہیں فرمایا کہ چلو ٹھیک ہے بلکہ انہیں وہیں بیٹھنے پھر صدقہ کی کھجوریں آنے پر ان میں سے عطا کیں تا کہ اپنا کفارہ ادا کریں شاید کفارہ اس کے ذمہ باقی رہنے کا بیان آپ نے اس کے قادر ہونے تک مؤخر کیا، حدیثِ علی کے الفاظ ہیں (وكُلهُ أنت وعيالك فقد كفَّر الله عنك) مگر یہ ضعیف ہے بخاری کا اگلا ترجمہ کہ کیا مجامع فی رمضان اپنے کفارہ میں سے خود اور اپنے اہل خانہ کو کھلا سکتا ہے؟ تو اس میں ذکر کردہ حکم مصرح بہ نہیں اسی لئے انہوں نے استفہامیہ انداز میں دو احتمالوں میں سے ایک کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اس سے یہ بھی استدلال کیا گیا ہے کہ پورا صدقہ ایک ہی صنف میں خرچ کیا جا سکتا ہے مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ یہ واضح نہیں کہ یہ مقدار جو انہیں عطاء کی گئی، ان پر واجب مقدار ہی تھی؟ یہ بھی استدلال ہوا۔ جیسا کہ ذکر ہوا۔ کہ کفارہ پر اکتفاء کرتے ہوئے اس دن کے روزے کی قضاء ساقط ہوگئی (یہ ایک رائے ہے)۔

کیونکہ صحیحین کی کسی روایت میں قضاء کی تصریح نہیں ہے۔ اوزاعی کی رائے ہے کہ اگر صیام کے سوا باقی دو میں سے کسی کے ساتھ کفارہ ادا کیا تو قضاء دے گا وگرنہ نہیں شافعیہ کا ایک قول بھی یہی ہے۔ ابن العزلی کہتے ہیں کہ قضاء تو محلِ بحث ہی نہیں اور اس میں تو کلام ہی نہیں (یعنی وہ تو ہے ہی) کیونکہ اس نے روزہ فاسد کیا ہے یہاں اس کے اقترافِ اثم کی بناء پر صرف کفارہ موضوعِ بحث ہے۔ ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ ابواویس، عبدالجبار اور ہشام بن سعد کی زہری سے اسی حدیث کی روایت میں قضاء کا ذکر ہے۔ بیہقی نے بھی (ابراہیم بن سعد عم اللیث عن الزہری) نقل کیا ہے۔ صحیح میں ابن سعد کی روایت اس زیادت سے خالی ہے اسی طرح لیث عن الزہری کی بھی صحیحین میں روایت اسکے بغیر ہے یہ اضافہ ابن مسیّب، نافع بن جبیر، حسن اور محمد بن کعب کے مراسیل میں بھی ہے لہٰذا ان مجموع طرق سے ثابت ہوتا ہے کہ اس زیادت کی اصل ہے۔ صُمْ یوما سے ظاہر ہوتا ہے کہ فوراً قضاء ضروری نہیں اسی لئے یوماً نکرہ ہے۔

علامہ انور لکھتے ہیں کسی کی شہوت کا شدید ہونا حنفیہ کے نزدیک روزہ چھوڑنے کا عذر نہیں جبکہ شافعیہ کے ہاں ہے اور یہ حدیث ہمارے خلاف حجت ہے کیونکہ آنجناب نے ان کے اس عذر کے سبب صیام سے اطعام کی طرف عدول فرمایا میرے نزدیک یہ انہی کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ اس مخصوص مقدار کے ساتھ کفارہ کی ادائیگی دوسروں کے ہاں انہی کے ساتھ خاص ہے ابوداؤد میں زہری سے منقول ہے کہ یہ ان کے لئے رخصت تھی دارقطنی کے ہاں بھی یہ ہے۔ طحاوی نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ آنجناب کو جب ان کی پوری حاجت کا علم ہوا تو یہ مقدار اس لئے انہیں دی کہ ادائیگی کفارہ پر اس سے استعانت کریں یہ واجب علیہ، پوری مقدار نہ تھی جیسے کوئی آدمی کسی کے پاس تنگی کی شکایت کرے اور اپنے اوپر قرض کی تو وہ اسے دس درہم دے کر کہے اس سے اپنا قرض اتار دو اس کا مطلب یہ نہ ہوگا کہ اس کا مجموعی قرض اتنا ہی تھا، یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ وہ ایک اعرابی تھے، حلال و حرام کا زیادہ علم نہ تھا اور جہل ابتدائے شرع میں ایک عذر مانا جاتا تھا لہٰذا آنجناب نے اس سے تسامُح فرمایا اور شدتِ شہوت کو ان کے حق میں عذر تسلیم کیا اور مذکورہ مکفّل کو بھی بطور خاص اس کیلئے کفارہ مانا۔ احناف عمومی لحاظ سے اسے عذر نہیں مانتے کہ جنایات کا باب کھولنے کا موجب نہ بنے تا کہ ہر کوئی اسے بنیاد بنا کر حرمات اللہ کا ھتک کرتا پھرے، تو اسے ان کی خصوصیت پر محمول کیا ہے۔ قسطلانی لکھتے ہیں اس حدیث کو زہری سے چالیس سے زائد رواۃ نے روایت کیا ہے، باقی تمام اصحابِ سنن نے بھی اسکی (الصوم) میں تخریج کی ہے۔

باب المُجَامِعُ فِى رَمَضانَ هَل يُطعِمُ أهلَه مِنَ الكَفَّارَةِ، إذا كانوا مَحاوِيجَ

(کیا رمضان میں جماع کا مرتکب اپنے ہی ضرورت مند اہلِ خانہ کو کفارہ دے سکتا ہے؟)

سابقہ دونوں تراجم اور اس ترجمہ کے مابین کوئی منافات نہیں کیونکہ ان سے یہ ثابت کیا کہ اعسار (یعنی فقر وفاقہ) سے کفارہ ساقط نہیں ہوجاتا جبکہ اس میں متردد ہیں کہ آیا جو طعام انہیں اور ان کے اہلِ خانہ کو دیا وہ کفارہ سمجھا جائے یا نہیں؟ علامہ انور کہتے ہیں ائمہ میں سے کوئی اسے کفارہ نہیں سمجھتا بخاری نے صرف حدیث کی تبع میں یہ ترجمہ قائم کیا ہے، استفہامی انداز اسی لئے رکھا ہے کہ خود اپنا موقف پیش نہیں کررہے صرف ناظرین کی توجہ اس طرف مبذول کرارہے ہیں۔

حدثنا عثمان بن أبي شيبة حدثنا جرير عن منصور عن الزهري عن حميد بن عبدالرحمن عن أبي هريرة رضي الله عنه جاءَ رجلٌ إلَى النبيﷺ فقالَ إنَّ الآخِرَ وَقعَ علَى امرأتِهِ فِي رمضانَ فقال أتَجِدُ ما تُحَرِّرُ رَقبةً؟ قال لا قال فَتَستطِيعُ أن تَصومَ شَهرينِ مُتتابعينِ؟ قال لا قال أفَتَجِدُ ما تُطعِمُ به سِتينَ مسكينا؟ قال لا قال فأُتِيَ النبيُ ﷺ بِعَرَقٍ فِيه تَمرٌ وهو الزَّبِيل قال أطعِمْ هذا عَنك قال علىٰ أحوَجَ مِنَّا؟ مَا بَينَ لا بَتَيها أهلُ بيتٍ أحوَجُ مِنَّا قال فأطعِمْهُ أهلَكَ۔(سابقہ ہے)

منصور سے مراد ابن معتمر ہیں۔ (عن الزهري عن حميد) اکثر اصحابِ منصور نے یونہی نقل کیا ہے مؤمل بن اسماعیل نے بھی (ثوري عن منصور) سے اس طرح ذکر کیا ہے مگر مہران بن ابوعمر نے مخالفت کرتے ہوئے ثوری سے اسی سند کے ساتھ حمید بن عبدالرحمٰن کی جگہ سعید بن مسیّب کہا ہے، اسے ابن خزیمہ نے نقل کیا ہے مگر یہ شاذ ہے۔ (ما تحرر رقبةً) رقبۃ (ما) سے بدل ہونے کی بناء پر منصوب ہے اور وہ۔تجد۔ کا مفعول ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں بعض متاخرین نے جو ہمارے بعض شیوخ کے زمانے میں تھے اس حدیث پر دو جلدوں میں بحث کی ہے اور ہزار فوائد تحریر کئے ہیں، میں نے اس کا خلاصہ پیش کردیا ہے۔

بابُ الحِجامَةِ و القَيءِ لِلصَّائِمِ (روزہ دار کا سنگی لگوانا اور اسے قے آجانا؟)

وقال لي يحيَى بنُ صالح حدثنا معاوية بن سلام حدثنا يحيى عن عمر بن الحكم ابن ثوبان سمع أبا هريرة رضي الله عنه إذا قاءَ فلا يُفطِرُ إنما يُخرِجُ ولا يُولِجُ۔ ويُذكَرُ عن أبي هريرة أنه يُفطِرُ والأولُ أصَحُّ وقال ابنُ عباس و عِكرمة الصومُ مِمَّا دَخلَ وليسَ مِما خَرجَ وكان ابنُ عمر رضي الله عنهما يَحتَجِمُ وهو صائمٌ ثم تَركَه فكانَ يَحتَجِمُ بِاللَّيلِ واحتَجمَ أبو موسى لَيلًا ويُذكَرُ عن سعيدٍ وزيدِ بن

أرقمَ و أمِّ سلمة أنهم احتجَمُوا صِياماً وقال بُكَيرٌعن أم علقمة كُنَّا نَحتَجِمُ عندَ عائشةَ فلانُنْهیٰ۔ ویُرویٰ عن الحسن عن غیرِ واحدٍ مرفوعاً أفطرَ الحَاجمُ والمَحجُومُ وقال لِی عیاشٌ حدثنا عبدالأعلیٰ حدثنا یونس عن الحسن مِثلَه قِیلَ له عن النبی ﷺ قال نَعم ثم قال اللهُ أعلَمُ۔ (گزر چکی ہے)

ابن منیر لکھتے ہیں حجامۃ اور قیئ کو جمع کیا ہے حالانکہ ان کے مابین تغایر ہے اور ان کی عادت یہ ہے کہ اگر ایک حدیث متعدد احکام کو متضمن ہوتی ہے تو متعلقہ تراجم علیحدہ علیحدہ قائم کرتے ہیں چہ جائے کہ دو حدیث پر مشتمل ایک ترجمہ قائم کریں لیکن اس لئے ایسا کیا ہے کہ دونوں کا مأخذ ایک ہے یعنی جسم سے کسی مادے کا اخراج، اور اخراج روزہ ٹوٹنے کا سبب نہیں، اگر چہ حکم ذکر نہیں کیا مگر شاملِ ترجمہ کئے گئے آثار سے ظاہر ہے کہ عدم افطار کے قائل ہیں اسی لئے (أفطر الحاجم والمحجوم) کے بعد آنجناب کے حالتِ روزہ سنگی لگوانے کی بابت حدیث لائے ہیں۔ دونوں مسئلوں میں سلف کے درمیان اختلاف ہے قیئ کے بارہ میں جمہور جان بوجھ کر کرنے والے کو مفطر قرار دیا ہے وگرنہ نہیں، عمداً قیئ کرنے والے کا روزہ ٹوٹ جائے پر ابن منذر کے بقول اجماع ہے لیکن ابن بطال نے حضرات ابن عباس اور ابن مسعود سے عدم افطار کا قول نقل کیا ہے مالک کا ایک قول بھی یہی ہے۔ انہوں نے عمداً متقیئ کی نسبت اسقاطِ قضاء سے استدلال کیا ہے کہ اس کے ذمہ جمہور کے نزدیک کفارہ بھی نہیں، کہتے ہیں اگر قضاء واجب ہوتی تو کفارہ بھی ہوتا جب کہ بعض نے اس کے برعکس کہا ہے کہ کفارہ کا نہ ہونا اس امر کی دلیل ہے کہ یہ صرف فطر بالجماع کے ساتھ خاص ہے۔ عطاء، اوزاعی اور ابوثور کا قول ہے کہ قضاء بھی دے اور کفارہ بھی۔ عمداً قیئ نہ کرنے کی صورت میں عدم قضاء (وعدم افطار) پر بھی ابن منذر کے بقول اجماع ہے۔ حسن سے دو قول منقول ہیں جہاں تک حجامت کا تعلق ہے تو جمہور عدم افطار کے قائل ہیں جب کہ حضرات علی، عطاء، اوزاعی، احمد، اسحاق اور ابوثور کے نزدیک لگانے اور لگوانے والا، دونوں کا روزہ ٹوٹ جائے گا ان کے ہاں اس پر قضاء واجب ہوگی۔ عطاء نے شاذ طور پر کفارہ بھی عائد کیا ہے۔ شافعیہ میں سے ابن خزیمہ، ابن منذر، ابوعلی نیشاپوری اور ابن حبان نے اس مسئلہ میں احمد کا مسلک اختیار کیا ہے۔ ترمذی نقل کرتے ہیں کہ شافعی نے اپنا موقف صحتِ حدیث پر معلق رکھا ہے، باقی بحث باب کے آخر میں آرہی ہے۔

(وقال لی یحییٰ الخ) امام بخاری عام طور سے یہ صیغہ موقوفات کو مسند کرتے وقت استعمال کرتے ہیں۔ حدثنا یحیی میں یحی سے مراد ابن ابی کثیر ہیں۔ (إذا قاء الخ) ابن منیر حاشیہ میں لکھتے ہیں اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ صحابہ کرام قیاسات کے ساتھ ظاہر (حدیث) کی تاویل کر لیتے تھے بعض نے اس دعوائے حصر کو منی کے ساتھ رد کیا ہے کہ وہ بھی تو خارج ہوتی ہے مگر اس کے نتیجہ میں قضاء اور کفارہ ہے۔ (ویذ کر عن أبی هریرة الخ) ان کا اشارہ خود انہی کی نقل کردہ روایت جسے التاریخ الکبیر میں ذکر کیا ہے، کی طرف ہے وہاں اس پر (لم یصح) کا حکم لگایا ہے اسے سنن اربعہ میں اور حاکم نے (عیسی بن یونس عن هشام بن حسان) کے طریق سے روایت کیا ہے، ترمذی تبصرہ کرتے ہیں کہ غریب ہے، ہم اس کو سوائے عیسی عن ہشام کی روایت سے کسی اور طریق سے نہیں جانتے، مزید کہتے ہیں کہ میں نے امام بخاری سے اس بارے میں پوچھا تو کہنے لگے میں اسے محفوظ نہیں سمجھتا۔ ابن ماجہ اور حاکم نے (حفص بن غیاث عن هشام) کے طریق سے بھی نقل کیا ہے اس پر ترمذی لکھتے ہیں متعدد طرق کے ساتھ حضرت ابو

ہریرہ سے نقل کیا گیا ہے مگر اسناد صحیح نہیں لیکن اہل علم کا اس پر عمل ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں دونوں قول کی تطبیق یہ ہوسکتی ہے کہ عمداً قیئ کرنے سے افطار مراد ہے یہی توجیہہ اصحاب سنن کی تخریج کردہ ابودرداء کی روایت کی ہے کہ آنحضرت نے قیئ کی تو افطار کرلیا تو اس سے مراد عمداً قیئ ہے یہ اس تاویل سے اولی ہے کہ قیئ کے سبب آپ نے ضعف محسوس کیا اس لئے افطار کرلیا۔ طحاوی یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہ مفہوم نہیں کہ قیئ نے آپ کا روزہ چھڑوا دیا بلکہ یہ ہے کہ قیئ کے بعد آپ نے خود افطار کرلیا مگر ابن منیر اس کا تعاقب کرتے ہیں کہ اگر کوئی حکم فاء کے ساتھ بعد میں ذکر کیا جائے تو یہ اس امر کی دلیل ہوتی ہے کہ وہی علت ہے جیسے یہ قول (سها فسجد)۔

(وقال ابن عباس الخ) ابن عباس کا قول ابن ابی شیبہ نے (وكيع عن الأعمش عن أبي ظبيان عنه) نقل کیا ہے ابراہیم نخعی کے حوالے سے منقول ہے کہ ان سے اس بارے پوچھا گیا تو عبداللہ بن مسعود سے بھی یہی بابت نقل کی۔ نخعی کی ان سے ملاقات نہیں ہے ان کے کبار اصحاب سے روایت کی ہے عکرمہ کا قول بھی ابن ابی شیبہ نے موصول کیا ہے۔ (وقان ابن عمر يحتجم الخ) اسے مالک نے مؤطا میں (نافع عن ابن عمر) سے موصول کیا ہے۔ ابن حجر ذکر کرتے ہیں کہ ہم نے اس روایت کو احمد بن شبیب کے نسخہ میں ان کے والد کے حوالے سے (عن يونس عن الزهري) کے طریق سے نقل کیا ہے اس میں ہے کہ پہلے روزہ رکھ کر سنگی لگوا لیتے تھے بعد ازاں بوجہ کمزوری رات کو اگر ضرورت پڑتی تو لگواتے، یہ سند منقطع ہے مگر عبدالرزاق نے اسے (زهري عن سالم عن أبيه) سے موصولاً نقل کیا ہے ابن عمر کثیر الاحتیاط تھے اسی لئے دن کے وقت روزہ کی حالت میں سنگی لگوانا ترک کردی (کہ مبادا کہیں روزہ چھوڑنا پڑ جائے)۔

(واحتجم أبو موسى الخ) اسے ابن شیبہ نے حمید الطّویل کے طریق سے موصول کیا ہے نسائی اور حاکم نے بھی مطر وراق کے طریق سے نقل کیا ہے، اس میں ہے کہ رات کو سنگی لگوائی پوچھنے پر کہ دن کو کیوں نہ لگوائی؟ کہا، کیا تم چاہتے تھے کہ دن کو لگواؤں اور اپنا خون بہاؤں اور میرا روزہ ہے جبکہ آنجناب کو سنا فرما رہے تھے (أفطر الحاجم والمحجوم)۔ حاکم لکھتے ہیں میں نے ابوعلی نیشاپوری سے پوچھا کیا اس حدیث (أفطر الحاجم الخ) میں کوئی شیئ صحیح ہے؟ کہنے لگے میں نے علی بن المدینی کو کہتے سنا کہ ابورافع کی ابوموسی سے یہ حدیث صحیح ہے مگر مطر (جوان سے راوی بکر سے اس کے راوی ہیں) کی بابت اس کے رفع کی بابت اختلاف ہے۔

(ويذكر عن سعد الخ) سعد سے مراد ابن ابی وقاص ہیں اسے مؤطا مالک میں ابن شہاب کے حوالے سے موصول کیا ہے، انقطاع کی وجہ سے صیغہ تمریض استعمال کیا لیکن ابن عبدالبر نے (عامر بن سعد عن أبيه) کے طریق سے بھی تخریج کی ہے۔ زید بن ارقم کا اثر عبدالرزاق نے (ثوري عن يونس بن عبدالله الجرمي عن دينار) کے طریق سے ذکر کیا ہے کہتے ہیں میں نے زید کو جبکہ وہ روزہ سے تھے سنگی لگائی، دینار حجام جو جرم کے مولیٰ تھے صرف اسی ایک اثر میں ان کا نام آیا ہے ابوالفتح ازدی کے بقول ان کی حدیث صحیح نہیں۔ ام سلمہ کا اثر ابن شیبہ نے ثوری کے طریق سے موصول کیا ہے جو (فرات عن مولى أم سلمة) سے راوی ہیں مولی ام سلمہ مجہول الحال ہے (اسی لیے ان تمام آثار کے ساتھ یذکر استعمال کیا ہے)۔ ابن منذر کہتے ہیں حالتِ صیام سنگی لگوانے کی رخصت دینے والوں میں حضرات انس، ابوسعید اور حسین بن علی وغیرہم ہیں، ان سب کی اسانید ذکر کی ہیں۔

(وقال بكير الخ) بکیر سے مراد ابن عبداللہ بن اشج ہیں جبکہ ام علقمہ کا نام مرجانہ تھا اسے بخاری نے اپنی تاریخ میں (مخرمة بن بكير عن أبيه الخ) کے حوالے سے موصول کیا ہے۔ (ويروى عن الحسن الخ) اسے نسائی نے (أبو حرة عن الحسن)

کے حوالے سے موصول کیا ہے ابن مدینی کے بقول یونس نے (حسن عن أبی هريرة) سے یہ حدیث روایت کی ہے، قتادہ نے بھی (حسن عن ثوبان) کے حوالے سے، اسی طرح عطاء بن سائب نے (عن الحسن عن معقل بن يسار)، مطر نے (عن الحسن عن علي) ، اوراشعث نے بھی (عن الحسن عن أسامة) سے روایت کیا ہے۔ دارقطنی العلل میں لکھتے ہیں کہ عطاء بن سائب کی روایت میں صحابی کی نسبت اختلاف کیا گیا ہے، کسی نے معقل بن یسار مزنی کہا اور کسی نے معقل بن سنان اشجعی، عاصم نے بھی حسن سے معقل بن یسار کہا ہے، (مطر عن الحسن عن معاذ) بھی کہا گیا ہے۔ اسی طرح قتادہ کی روایت میں بھی صحابی کی نسبت اختلاف ہے، علی بھی کہا گیا، اور ابو ہریرہ بھی۔ اسی طرح یونس پر بھی اختلاف ہے جیسا کہ آگے ذکر ہوگا، ابوحرہ کہتے ہیں اگر حسن نے ان مذکور صحابہ کرام سے اس کی روایت یاد رکھی ہے تو یہ سب اقوال صحیح ہیں۔

(وقال لي عياش الخ) اس کی سند میں یونس سے مراد ابن عبید ہیں، اسے بخاری نے اپنی تاریخ میں اور بیہقی نے بھی اپنی سند کیساتھ عیاش سے ذکر کیا ہے۔ العلل میں ابن مدینی سے بھی نقل کیا ہے۔ (يونس عن الحسن عن أبي ہريرة) کی روایت نسائی میں جبکہ (يونس عن الحسن عن اسامة) کی دارقطنی میں ہے۔ ترمذی العلل الکبیر میں بخاری کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ ممکن ہے حسن نے ان سب سے سنا ہو۔ دارقطنی بھی العلل میں لکھتے ہیں کہ اگر حسن کا ان سب سے قول محفوظ ہے تو سبھی کے اقوال صحیح ہیں بقول ابن حجر اس سے اس مذکورہ اضطراب کی نفی کرنا چاہتے ہیں وگرنہ حسن کا ان مذکورین میں سے اکثر سے سماع ثابت نہیں پھر سیاق سے ظاہر ہوتا ہے کہ حسن کو اس کے مرفوع ہونے میں شک تھا کبھی جزم کے ساتھ مرفوع کرتے ہیں کبھی تردد سے کام لیتے ہیں۔ کرمانی لکھتے ہیں جزم اس وجہ سے کہ راوی پر وثوق ہے اور تردد اس وجہ سے کہ خبرِ واحد ہے جو یقین کا فائدہ نہیں دیتی لیکن یہ غایت درجہ بعید توجیہہ ہے۔ ترمذی بخاری سے ناقل ہیں کہ اس باب میں شداد اور ثوبان کی حدیث سے اصح کوئی حدیث نہیں ترمذی نے سوال کیا کہ ان دونوں میں جو اختلاف ہے اس کا کیا بنے گا؟ یعنی ابوقلابہ سے۔ بخاری کہنے لگے میرے نزدیک دونوں صحیح ہیں کیونکہ یحی بن ابی کثیر نے ابوقلابہ سے (أبو أسماء عن ثوبان) اور ان سے (أبو الأشعث عن شداد) کے حوالوں سے دونوں حدیثیں روایت کی ہیں تو اس لحاظ سے اضطراب منتفی ہو جاتا ہے۔ عثمان دارمی بھی لکھتے ہیں کہ یہ حدیث ثوبان اور شداد کے طریق سے صحیح ہے، کہتے ہیں میں نے احمد کو بھی یہی کہتے سنا۔ مروزی کہتے ہیں کہ میں نے احمد سے کہا کہ یحی بن معین کہتے ہیں اس حدیث میں کوئی شیئ ثابت نہیں کہنے لگے یہ مجازفہ (یعنی غیر محتاط کلام) ہے ابن خزیمہ بھی دونوں حدیثیں صحیح قرار دیتے ہیں ابن حبان اور حاکم کا بھی یہی فیصلہ ہے۔ نسائی نے نہایت اجادہ وافادہ کرتے ہوئے اس حدیث کے طرق کی اطناب سے تخریج کی ہے اور ان میں موجود اختلاف کو واضح کیا ہے۔ احمد کہتے ہیں اس باب میں اصح حدیث رافع بن خدیج کی ہے اسے ان کے ساتھ ساتھ، ترمذی، نسائی، ابن حبان اور حاکم نے (معمر عن يحى بن أبي كثير عن ابراهيم بن عبدالله عن السائب بن يزيد عن رافع) کے طریق سے نقل کیا ہے مگر یحی بن معین نے اس بارے احمد کی مخالفت کی ہے اور اس حدیثِ رافع کو ضعیف قرار دیا ہے بخاری بھی اسے غیر محفوظ کہتے ہیں ابن ابی حاتم عن أبیہ کے حوالے سے اسے باطل کہتے ہیں۔ ترمذی لکھتے ہیں میں نے اسحاق بن منصور سے اس بابت پوچھا تو انہوں نے انکار کیا کہ عبدالرزاق سے مجھے اس کی تحدیث کریں، کہنے لگے یہ غلط ہے میں نے پوچھا علت کیا ہے؟ کہا ھشام دستوائی نے یحی بن ابی کثیر سے اس سند کے

ساتھ یہ حدیث بیان کی ہے (مھر البغی خبیث) اور یحی عن أبی قلابہ سے روایت کیا ہے کہ ابو اسماء نے انہیں بیان کیا کہ ثوبان نے (أخبرہ بہ) تو یہ ہے جو یحی سے محفوظ ہے گویا معمر کی حدیث میں کوئی اور حدیث داخل ہوگئی ہے۔ شافعی (اختلاف الحدیث) میں شداد کی حدیث تخریج کر کے جس کے الفاظ ہیں کہ ہم فتح کے موقع پر آنجناب کے ہمراہ تھے کہ ایک آدمی کو دیکھا جو سنگی لگا رہا تھا یہ رمضان کی اٹھارہ کا واقعہ ہے اس پر آپ نے میرا ہاتھ پکڑ کر فرمایا (أفطر الحاجم والمحجوم)۔ اس کے بعد ابن عباس کی روایت ذکر کی جس میں ہے کہ آنجناب نے روزے کی حالت میں سنگی لگوائی، پھر لکھتے ہیں کہ حدیث ابن عباس سند کے لحاظ سے امثل ہے لیکن مجھے زیادہ پسند یہ ہے کہ احتیاطاً روزے کی حالت میں سنگی لگوانے سے احتراز کرنا چاہیے قیاس بھی حدیث ابن عباس کے ساتھ ہے۔ جو میں نے صحابہ وتابعین اور عام اہل علم سے یاد رکھا ہے وہ یہ ہے کہ سنگی لگوانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔

ابن حجر کہتے ہیں اسی وجہ سے امام بخاری نے حدیث (أفطر الحاجم) کے بعد ابن عباس کی یہ مذکورہ حدیث ذکر کی ہے۔

ترمذی زعفرانی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ شافعی نے حجامت کے سبب روزہ ٹوٹ جانے کا قول صحتِ حدیث پر معلق رکھا ہے، ترمذی یہ بھی کہتے ہیں کہ شافعی یہ قول بغداد میں کہا کرتے تھے مصر میں رخصت کی طرف مائل ہو گئے (یعنی آخری قول یہ ہے کہ سنگی لگوانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا)۔ بغوی نے اس حدیث سے مراد یہ لیا ہے کہ روزہ ٹوٹنے کا خدشہ ہے حاجم اس لئے کہ خون چوستے ہوئے اس کے پیٹ میں کچھ قطرے جا سکتے ہیں اور محجوم اس لئے کہ خون نکلنے سے بوجہ کمزوری روزہ چھوڑ دینے پر مجبور ہو سکتا ہے۔ بعض نے یہ معنی کیا ہے کہ فعلِ مکروہ کیا گویا سنگی کے عمل سے اس طرح ہو گئے کہ روزہ ہی نہیں رکھا۔

حدثنا معلی بن اسد حدثنا وھیب عن ایوب عنعکرمۃ عن ابن عباس رضی اللہ عنھما ان النبی ﷺ احتجم وھو محرم واحتجم وھو صائم

ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے احرام کی حالت میں بھی سنگی لگوائی ہے اور روزے کی حالت میں بھی۔

وہیب سے مراد ابن خالد اور ایوب سے مراد سختیانی ہیں۔ (أن النبی ﷺ احتجم الخ) الطب میں عبدالوہاب نے بھی ایوب سے ان کی متابعت کی ہے یہ موصولا ہے جبکہ ابن علیہ اور معمر نے (أیوب عن عکرمۃ) مرسلا نقل کیا ہے۔ حماد بن زید پر اس کے وصل وارسال میں اختلاف ہے، اسے نسائی نے بیان کیا ہے۔ مھناً کہتے ہیں میں نے احمد سے اس حدیث کے بارہ میں پوچھا کہنے لگے اس میں (صائم) نہیں بلکہ اصل میں (وھو محرم) ہے پھر متعدد طرق سے ابن عباس سے نقل کیا مگر ان میں عکرمہ کا یہ طریق نہیں بہر حال حدیثِ ھذا بلا شک صحیح ہے۔ ابن عبدالبر وغیرہ کہتے ہیں یہ اس امر کی دلیل ہے کہ حدیث (أفطر الحاجم) منسوخ ہے کیونکہ اس کے بعض طرق میں ہے کہ حجۃ الوداع کا واقعہ ہے (جبکہ أفطر الحاجم والی بات فتح مکہ کے موقع کی ہے) ان سے قبل شافعی نے بھی یہ بات کہی ہے ابن خزیمہ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس میں ہے کہ محرم بھی تھے اور صائم بھی اور آپ کبھی بھی مقیم ہونے کی حالت میں محرم نہیں رہے۔ پھر اگر مسافر تھے تو اس کے لئے تو اگر اس نے روزہ رکھ بھی لیا ہے تو دن کا کچھ حصہ گزرنے پر اکل وشرب مباح ہے (یعنی روزہ چھوڑ سکتا ہے) لہٰذا سنگی لگانے میں کیا مانع ہو سکتا ہے؟ اسکا جواب دیا گیا ہے کہ ذکرِ احتجام کے ساتھ یہ ذکر کہ آپ روزے سے تھے، سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ آپ نے روزہ بوجہ حجامت چھوڑ نہیں دیا بلکہ اسے جاری رکھا۔ ابن خزیمہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ بعض نے (أفطر

الحاجم والمحجوم) کی یہ تاویل کی ہے، جو ایک عجوبہ ہے کہ اس وجہ سے انہیں مفطر قرار دیا کہ وہ دونوں چغلی کر رہے تھے حالانکہ چغلی کرنے سے حقیقۃً روزہ نہیں ٹوٹتا۔ بقول علامہ انور یہ بات طحاوی نے کہی ہے۔ ابن حزم رقمطراز ہیں کہ حدیث (أفطر الحاجم) بلا ریب صحیح ہے مگر ہم نے ابوسعید کی ایک حدیث میں پایا کہ آنجناب نے روزہ دار کو حجامت کی رخصت دی ہے اور اس کی سند بھی صحیح ہے لہٰذا اس پر عمل واجب ہے اور رخصت عزیمت کے بعد ہوتی ہے اس سے ثابت ہوا کہ حدیث (أفطر الحاجم) منسوخ ہے۔ ابوسعید کی یہ حدیث نسائی، ابن خزیمہ اور دارقطنی نے نقل کی ہے اس کے رجال ثقات ہیں مگر اس کے رفع و وقف میں اختلاف ہے حدیثِ انس سے اس کا ایک شاہد بھی ہے جسے دارقطنی نے نقل کیا ہے اس میں ہے کہ اولاً صائم کیلئے سنگی لگانا اور لگوانا مکروہ سمجھا جاتا تھا آنجناب کا گزر جعفر بن ابی طالب کے پاس سے ہوا جو سنگی لگوا رہے تھے فرمایا (أفطر هذان) بعدازاں آپ نے روزہ دار کو اس کی رخصت دے دی، انس روزے کی حالت میں سنگی لگوالیا کرتے تھے، اس کے رواۃ بخاری کے رجال ہیں مگر متن میں کچھ منکر ہے وہ یہ کہ اس میں ہے کہ یہ فتح مکہ کی بات ہے جبکہ حضرت جعفر اس سے قبل (مؤتہ میں) شہید ہو چکے تھے۔ اس باب میں سب سے احسن روایت عبدالرزاق اور ابوداؤد کی (عبدالرحمن بن عباس عن عبدالرحمن بن أبي ليلى عن رجل من أصحاب رسول الله ؐ) کے طریق سے ہے کہ آپ نے صائم کو سنگی لگوانے سے منع کیا اور مواصلہ سے بھی مگر دونوں امر کو حرام قرار نہیں دیا (إبقاءً على أصحابه) اس کی اسناد صحیح ہے صحابی کا نام معلوم ہونا مضر نہیں ہوتا۔ (إبقاءً الخ) کا تعلق (نہی) کے ساتھ ہے (یعنی منع کرنا بوجہ شفقت تھا) اسے ابن ابی شیبہ نے بھی (وكيع عن الثوري) کے حوالے سے اسی سند کے ساتھ نقل کیا ہے اس کے الفاظ ہیں کہ اصحاب محمدؐ سے روایت ہے، کہتے ہیں آپؐ نے صائم کو حجامت سے منع کیا اور کمزور کیلئے اسے ناپسند کیا تاکہ وہ کمزور نہ پڑ جائے، وہ اس روایت کے آخری جملہ۔ وكرهها للضعيف۔ کو آنجناب کے صائم کو حجامت سے منع کرنے کی علت قرار دیتے ہیں کہ اس لئے منع کیا کہ کہیں وہ کمزور نہ پڑ جائے اور روزہ چھوڑ لینے پر مجبور ہو جائے گویا اگر یہ خدشہ نہیں تو کوئی حرج نہیں۔ مگر حدیث کی عبارت جو کہ یہ ہے (إنما نهى النبي ﷺ عن الحجامة للصائم وكرهها للضعيف) سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ (وكرهها للضعيف) ماقبل کی علت ہے بظاہر یہ جملہ مستانفہ اور عمومی لگتا ہے۔

> حدثنا أبومعمر حدثنا عبدالوارث حدثنا أيوب عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال احتَجمَ النبيُ ﷺ وهو صائمٌ۔ (سابقہ ہے)
>
> حدثنا آدم بن أبي إياس حدثنا شعبة قال سمعت ثابتا البُناني قال سُئِلَ أنسُ بنُ مالك رضي الله عنه أكُنتم تَكرهُونَ الحِجامةَ لِلصائمِ؟ قال لا إلا مِن أجْلِ الضَّعف وزاد شبابة حدثنا شعبة على عهدِ النبي ﷺ (ایضاً)

ابومعمر کا نام عبداللہ بن عمرو منقری ہے۔ قسطلانی لکھتے ہیں طحاوی نے اس حدیثِ ابن عباس کو دس طرق سے روایت کیا ہے۔ ابوداؤد نے اسی بخاری کے طریق کے ساتھ ذکر کی ہے۔ (سئل أنس الخ) ابوالوقت کے نسخہ میں (سأل أنس) ہے جو کہ غلط ہے کیونکہ شعبہ اس سوال کے وقت حاضر نہ تھے۔ اس حدیث کی سند سے ایک راوی چھوٹ گیا جو شعبہ اور ثابت کے درمیان تھا۔ اسماعیلی، ابونعیم اور بیہقی

نے جعفر بن محمد قلانسی، ابوقر صافۃ محمد بن عبدالوھاب اور ابراہیم بن حسین، (کلھم عن آدم بن أبي إیاس، شیخ البخاري) کے طریق سے (شعبة عن حمید قال سمعت ثابتا الخ) کہا ہے۔ اسماعیلی اور بیہقی اشارہ کرتے ہیں کہ بخاری کی اس روایت میں خطا واقع ہوگئی ہے اور حمید اس سے ساقط ہیں۔ بقول اسماعیلی، علی بن سھل نے بھی (ابو النضر عن شعبة عن حمید) کہا ہے۔

(وزاد شبابة الخ) یعنی شبابہ کی روایت آدم کی روایت سے سند و متن میں مکمل موافقت رکھتی ہے مگر اس میں (علی عهد النبيؐ) کا جملہ اس کے مرفوع ہونے کو مؤکد کرتا ہے۔ شبابہ کی یہ روایت ابن مندہ نے غرائب شعبہ میں (محمدبن أحمد بن حاتم حدثنا عبدالله بن روح حدثنا شبابة الخ) کے حوالے سے نقل کی ہے جو (شعبة عن قتادة عن أبي المتوکل عن أبي سعید) اور (شعبة عن حمید عن أنس) یعنی دو طریق سے ہے اس سے اسماعیلی وغیرہ کے سابقہ اعتراض کی تائید ہوتی ہے اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ خللِ مذکور غیر بخاری کی طرف سے ہے کیونکہ اگر ان کے ہاں شبابہ کی سند آدم کی سند سے مختلف ہوتی تو اس کا بیان کر دیتے (ممکن ہے کاتب کی غلطی سے حمید ساقط ہوئے ہوں) شبابہ سے مراد ابن سوار فزاری ہیں۔

علامہ انور اس بارے لکھتے ہیں کہ امام بخاری نے حضرت حسن کا اثر ذکر کرتے ہوئے صیغہ تمریض استعمال کیا حالانکہ خارج بخاری وہ حدیث صحیح ہے۔ لکھتے ہیں کہ احمد کے سوا کوئی امام یہ رائے نہیں رکھتے کہ حجامت سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ طحاوی کی تاویل (جس کا ذکر ہوا) کی بابت لکھتے ہیں کہ یہ حکم کی علت نہیں بیان کی بلکہ وصفِ عنوانی کے بطور ذکر کیا ہے، اس کی مثال ایسے ہی ہے جیسے کہا جائے کہ اس فاسق کی نماز نہیں ہوئی تو یہ فسق اس کے فسادِ نماز کی علت نہیں بلکہ اس کیلئے بطور ایک عنوان ہے، نماز نہ ہونے کی وجہ کوئی اور ہو سکتی ہے۔ تو اس قصہ میں بھی امرِ واقعہ کے طور سے ذکر کیا کہ اس حاجم اور محجوم کا روزہ نہیں اور یہ بوجہ حجامت نہیں ہے چونکہ سبب مذکور نہیں لہٰذا شبہ ہوا کہ اس کا سبب احتجام ہے۔ کہتے ہیں مسند ابی یعلی کی ایک روایت میں جو مسند ابی حنیفہ میں بھی ہے کے الفاظ ہیں کہ (الوضوء بما خرج والفطر مما دخل)۔ کہ وضوء جسم سے کسی چیز کے خروج اور روزہ جسم میں کسی چیز کے دخول سے ٹوٹتا ہے۔ اس کا مقتضا بھی یہی ہے کہ سنگی لگوانا مفطر نہیں۔ کہتے ہیں بسا اوقات کسی شیء کے خروج سے بھی ٹوٹ جاتا ہے جیسے جان بوجھ کر قئ کرنا جیسے فقہ میں ہے جس کا اپنی بیوی سے میل جول کرتے ہوئے انزال ہوگیا اس کا بھی روزہ ٹوٹ گیا تو یہ بوجہ خروج ہے لیکن اس میں یہ امر مجہول ہے کہ فسادِ صوم من اجل مباشرت ہے یا خروجِ منی کے سبب، پھر کئی دفعہ خون کا بڑی مقدار میں نکلنا بھی باعثِ نقضِ صوم ہوسکتا ہے۔ علاوہ ازیں فرشتے دماء سے منافرت محسوس کرتے ہیں اسی لئے قصہ آدم میں کہا تھا (ویسفك الدماء) تو سنگی کے ذریعہ خون نکالنے کا یہ عمل فرشتوں کی وجہ سے بھی مفطرِ صوم قرار دیا جاسکتا ہے۔ شریعت بسا اوقات ان اشیاء کا بھی اعتبار کرتی ہے جو فرشتوں کے ایذاء کا سبب بنتے ہیں کہتے ہیں کہ حدیث (احتجم النبي ﷺ وھو صائم) کو امام احمد نے معلل کہا ہے کیونکہ احتجامِ مذکور حالتِ احرام میں تھا اور رمضان میں کبھی آپ نے احرام نہیں باندھا، لہٰذا آپ کا یہ روزہ نفلی ہوگا۔ کہتے ہیں امام ذی شان نے اس کے ظاہر کو دیکھا اور بلا تاویل حکم لگایا ہے کہ حجامت نظرِ معنوی کے اعتبار سے مفطر ہے، نظرِ فقہی میں نہیں۔ کیوں نہ ہو جبکہ وہ خون کے ساتھ متلطخ ہے اور فرشتوں کی سمات سے تجنّب اور شہرِ تقوی میں تزی بغیر زیھم ہے۔

باب الصَّومِ في السَّفرِ والإ فطارِ (سفر میں صوم وافطار)

مکلّف کو اس میں اختیار ہے چاہے فرضی ہوں یا نفلی، اس بارے اختلاف کا ذکر ایک باب کے بعد ہوگا۔

حدثنا علي بن عبدالله حدثنا سفيان عن أبي اسحاق الشيباني سمع ابنَ أبي أوفى رضي الله عنه قال كُنَّا مع رسول اللهﷺ في سفرٍ فقال لِرجل انزِلْ فَاجدَحْ لِي قال يارسول الله الشمس قال انزِلْ فاجدَحْ لِي قال يا رسول الله الشمس قال انزل فاجدح لي فنزلَ فجَدَحَ له فشَرِبَ ثم رمىٰ بِيدِه هُنا ثم قال إذا رأيتُم الليلَ أقبَلَ مِن هاهُنا فقد أفطَرَ الصائمُ۔ تابعه جريروأبو بكر بن عياس عن الشيباني عن ابن أبي أوفى قال كنتُ مع النبيﷺ في سفر

عبداللہ بن ابی اوفی رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ ہم کسی سفر میں نبی ﷺ کے ہمراہ تھے (افطاری کے وقت) آپ نے ایک شخص سے فرمایا اترو اور میرے لئے ستو گھول دو۔ اس نے عرض کیا یا رسول اللہ ابھی آفتاب موجود ہے۔ آپ نے دوبارہ فرمایا کہ اترو اور میرے لئے ستو گھول دو اس نے پھر عرض کیا کہ یارسول اللہ ابھی تو آفتاب موجود ہے۔ آپ نے پھر فرمایا کہ اترو اور میرے لئے ستو گھول دو چنانچہ وہ اونٹ سے اترے اور آپ کیلئے ستو گھول دیئے آپ نے نوش فرمائے اور اپنے ہاتھ سے اس طرف اشارہ کیا اور فرمایا جب تم دیکھو کہ رات اس طرف سے آگئی تو روزہ دار روزہ افطار کرلے۔

سند میں ابن مدینی، سفیان بن عیینہ اور ابو اسحاق سلیمان بن ابی سلیمان ہیں۔ (فقال لرجل) ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ یہ حضرت بلال تھے۔ (فاجدح لي) یعنی ستو پانی یا دودھ میں ڈال کر تحریک کرو اور مشروب تیار کرو تا کہ افطار ہو۔ (الشمس) پر رفع ونصب، دونوں جائز ہیں۔ ان کا خیال تھا کہ شاید اگرچہ غروب ہوگئی مگر روشنی کی موجودگی افطار سے مانع ہے۔ (تابعه جرير الخ) دونوں نے سفیان کی متابعت کی ہے۔ جریر کی روایتِ متابعت بخاری کی کتاب الطلاق اور ابو بکر کی اسی کتاب میں آئے گی، یہ متابعت اصلِ حدیث میں ہے۔ یہ حدیث رباعیات میں سے ہے، اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بھی (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا مسدد حدثنا يحيى عن هشام قال حدثني أبي عن عائشة أَنَّ حمزةَ بنَ عمرو الأسلميَ قال يا رسولَ الله إني أسرِدُ الصومَ۔ (اگلی روایت بھی یہی ہے، وہیں ترجمہ ہوگا)

یحیٰی سے مراد قطان اور ہشام سے مراد ابن عروہ ہیں۔ (أن حمزة الخ) حفاظ نے اسی طرح ہشام سے روایت کیا ہے۔ نسائی میں عبدالرحیم بن سلیمان، طبرانی کے ہاں دراوردی اور دارقطنی کے ہاں یحیٰی بن عبداللہ ہشام بن عروہ کے حوالے سے اسے روایت کرتے ہوئے (عن حمزة الخ) ذکر کرتے ہیں گویا اسے مسندِ حمزہ میں شمار کرتے ہیں مگر محفوظ یہی ہے کہ مسندِ عائشہ سے ہے یہ بھی ممکن ہے کہ (عن حمزة) سے ان کی مراد ان سے روایت کرنا نہ ہو بلکہ ان کے اس قصہ کی بابت بتلانا مقصود ہو۔ (گویا عن حمزۃ کا معنی ہوگا کہ حضرت عائشہ نے حمزہ کی بابت بتلایا) لیکن حمزہ سے روایت بھی موجود ہے چنانچہ مسلم نے (أبو الأسود عن عروة عن أبي مراوح عن حمزة) نقل کیا ہے اسی طرح محمد بن ابراہیم تیمی نے بھی عروہ سے روایت کرتے ہوئے یہی کہا مگر انہوں نے سند سے ابو

مراوح کو ساقط کر دیا ہے، صواب ان کا اثبات ہے۔ تو یہ اس امر پر محمول ہے کہ عروہ نے حضرت عائشہ اور حضرت حمزہ، دونوں سے اس کا سماع کیا اور روایت کی، حمزہ سے ابومراوح کے واسطہ کے ساتھ۔ (أسرد الصوم) یعنی مسلسل روزے رکھتا ہوں۔ اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ صیامِ دھر (روزانہ روزہ رکھنا) مکروہ نہیں مگر بقول ابن حجر اس کی کوئی دلالت نہیں کیونکہ تتابُع کا صومِ دھر کے بغیر بھی اطلاق درست ہے اگر صومِ دہر سے نہی ثابت ہو تو یہ روایت اس کے معارض نہ ہوگی۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها زوجِ النبيﷺ أن حمزة بن عمروالأسلمى قال لِلنبيﷺ أَصُومُ فى السفر؟ وكانَ كثيرَ الصِّيام فقال إن شِئتَ فصُمْ وإنْ شئتَ فأفطِرْ

اُمّ المؤمنین عائشہؓ سے روایت ہے کہ حمزہ بن عمرو اسلمیؓ نے نبیﷺ سے عرض کیا کہ کیا میں سفر میں روزہ رکھوں؟ اور وہ اکثر روزہ رکھا کرتے تھے تو آپ نے فرمایا کہ اگر چاہو تو روزہ رکھو اور چاہو تو نہ رکھو۔

دوسری سند سے سابقہ روایت دوبارہ لائے ہیں۔ ابن دقیق العید لکھتے ہیں اس میں یہ تصریح نہیں کہ یہ واقعہ صومِ رمضان سے متعلق ہے لہٰذا یہ ان حضرات کے خلاف حجت نہیں ہوسکتی ہے جو مسافر کو صیامِ رمضان سے منع کرتے ہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں مسلم کی اسی روایت کے سیاق سے ظاہر ہوتا ہے کہ فرضی روزہ کی بابت یہ استفسار کیا تھا اس میں ہے (فقال رسول اللهﷺ هي رخصة فمن أخذ بها فحسن ومن أحب أن يصوم فلا جناح عليه) کیونکہ رخصت واجب اور فرض کے مقابلہ میں ہی ہوتی ہے ابوداؤد اور حاکم کی (محمد بن حمزة عن أبيه) کے حوالے سے روایت میں اس سے بھی زیادہ صراحت ہے، اس میں ہے کہ کہا (إني صاحب ظهر أعالجه أسافر عليه وأكريه وإنه ربما صادفني هذا الشهر يعني رمضان الخ)۔ (یعنی اپنے کثیر السفر ہونے کا حوالہ دیکر کہا کہ بسا اوقات حالتِ سفر ہی میں یہ مہینہ یعنی رمضان آ جاتا ہے الخ)۔

باب إذا صامَ أياماً مِن رَمضانَ ثم سافَرَ (اگر رمضان کے کچھ روزے رکھے پھر سفر کیا)

تو کیا سفر میں روزہ چھوڑنا مباح ہے؟ حضرت علی سے مروی ایک روایت کی تضعیف کا اشارہ کر رہے ہیں جو بعض دیگر سے بھی منقول ہے۔ ابن منذر کے بقول عبیدہ بن عمرو اور ابومجلز وغیرہما کی رائے میں حدیثِ علی مذکور کی سند ضعیف ہے، اس میں ہے کہ جسے یہ ماہ حالتِ اقامت میں آ گیا پھر چند دن بعد اسے سفر میں نکلنا پڑا تو اس کے لئے افطار کی رخصت نہیں ہے کیونکہ قرآن میں ہے (فمن شهد منكم الشهر فليصمه الخ) ابن منذر لکھتے ہیں اکثر اہل علم کہتے ہیں کہ اس شخص مذکور اور اس مسافر کے مابین جسے سفر میں آغازِ رمضان نے آ لیا، کوئی فرق نہیں، ابن عمر سے بسند صحیح ایک روایت منقول ہے کہ (فمن شهد منكم الخ) کو (ومن كان مريضا الخ) نے منسوخ کر دیا ہے۔

علامہ انور رقمطراز ہیں یہاں دو مسئلے ہیں پہلا یہ کہ مسافر کیلئے یومِ خروج کا روزہ چھوڑنا جائز نہیں دوسرا یہ کہ اگر وہ اللہ کی اس رخصت سے فائدہ نہ اٹھانا چاہے اور عزیمت کا عامل بن کر روزہ رکھ لے تو اس کے لئے روا نہیں کہ غروب سے قبل روزہ افطار کرے الا یہ

کہ کوئی عذر ہو۔ بعض کہتے ہیں اگر چاہے تو چھوڑ سکتا ہے جیسا کہ یہ بھی اس کی نسبت جائز ہے کہ شروع دن سے ہی نہ رکھے۔ کہتے ہیں حدیثِ باب ہمارے برخلاف وارد ہے بعض نے اس کا یہ جواب دیا کہ آنجناب نے ان کی مشقت کو دیکھتے ہوئے روزہ چھوڑنے کا حکم دیا تھا اس پر کہا گیا کہ کیا سب کو ہی مشقت نے آلیا تھا کہ افطار کرنا ضروری و مجبوری بن گیا تھا۔ اس پر ابن ہمام سے کوئی جواب نہ بن پڑا کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک مجاھدین کے لئے روزہ چھوڑنا جائز ہے تا کہ بدن میں قوت رہے تو آنجناب نے مشقت بھی مدنظر رکھی پھر یہ امر بھی کہ انہیں لڑائی درپیش آسکتی ہے تو اس لئے روزے نہ رکھنے کا حکم دیا، ترمذی نے الجہاد میں ابوسعید سے روایت بیان کی ہے کہ آنجناب جب فتح کے برس مرالظہر ان پہنچے تو ہمیں دشمن سے جنگ کی نوبت آنے کی بابت آگاہ فرمایا اور فطر کا حکم دیا جس پر ہم سب نے فطر کیا۔ مگر یہاں ضروری ہے کہ اس بارے امعانِ نظر کیا جائے کہ حدیثِ ابی سعید اور حدیثِ ابن عباس ھذا، دونوں ایک ہی واقعہ سے متعلق ہیں یا الگ الگ واقعات سے؟۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن عبيد الله بن عبدالله بن عتبه عن ابن عباس رضى الله عنهما أنَّ رسولَ الله ﷺ خَرجَ إلىٰ مكةَ في رمضان فصَامَ حتىٰ بَلغَ الكَديدَ أفطَرَ فأفطرَ الناسُ۔ قال أبو عبد الله والكَديدُ ماءٌ بين عُسفانَ و قُدَيدٍ

ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ (ایک مرتبہ) رمضان میں مکہ کی طرف تشریف لے چلے تو آپ نے متواتر روزے رکھے یہاں تک کہ جب مدینہ سے سات منزل پر مقام "کدید" میں پہنچے تو آپ نے روزہ رکھنا چھوڑ دیا تو لوگوں نے بھی روزہ رکھنا چھوڑ دیا۔

(خرج الى مكة) فتح مکہ کے سال۔ (بلغ الكديد) ایک معروف جگہ ہے اسکے اور مکہ کے درمیان دو منزلیں ہیں۔ مسلم میں ہے (فلما بلغ كُراع الغَميم) یہ عسفان سے آگے ایک وادی کا نام ہے۔ عیاض لکھتے ہیں روایات میں اس جگہ کے بارہ میں نام کا اختلاف ہے، تمام نام متقارب ہیں اور عسفان کے آس پاس واقع ہیں۔ زہری کہتے ہیں آپ کا آخری عمل اس بابت یہی ہے، مسلم کی روایت کے آخر میں ان کا یہ قول مذکور ہے (و كان صحابة رسول الله ﷺ يتبعون الأحدث فالأحدث من أمره) یعنی صحابہ کرام آنجناب کے تازہ بتازہ عمل کی اتباع کرتے تھے (یعنی بعد از وفاتِ نبوی ان کا طریق کار یہ تھا) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ زہری سفر میں روزہ نہ رکھنے کے قائل تھے مگر اس پر ان کی موافقت نہیں کی گئی۔ المغازی کی ابن عباس سے روایت میں ہے کہ آپ رمضان میں نکلے لوگوں میں سے کچھ نے روزہ رکھا ہوا تھا اور بعض مفطر تھے، آپ نے سواری پر فروکش ہو کر دودھ یا پانی طلب فرمایا اور روزہ افطار کیا یہ اس لئے کہ لوگ بھی دیکھ لیں۔ طحاوی کی روایت میں ہے کہ کدید پہنچ کر آپ کو بتلایا گیا کہ روزوں کی وجہ سے لوگ مشقت میں ہیں تو آپ نے سواری پر بیٹھے ہوئے دودھ کا پیالہ منگوایا اور افطار کر کے پیالہ ساتھ والے کو پکڑا دیا۔ مسلم کی روایت میں ہے یہ عصر کے بعد کی بات ہے (اس سے ظاہر ہوا کہ عصر نہایت اول وقت میں ادا فرماتے تھے وگرنہ تو مغرب میں زیادہ وقت نہ تھا، افطار نہ کرتے)۔ ان کی ایک اور روایت میں ہے کہ اس کے بعد آپ نے فرمایا (أولئك العصاة) (یہ نافرمان ہیں) اس سے ثابت ہوا کہ اگر آغازِ رمضان

حالتِ اقامت میں ہو پھر سفر کرے تو بھی اس رخصت سے فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ ابن اسحاق نے اپنی مغازی میں زہری سے نقل کیا کہ آپ دس رمضان کو مدینہ سے نکلے تھے، اُنیس کو مکہ داخل ہوئے اس سے یہ بھی استدلال ہوا کہ رات کو روزہ کی نیت اور علی الصبح روزہ رکھنے کے باوجود دن کے وقت افطار کرسکتا ہے جمہور اور اکثر شافعیہ کا یہی قول ہے یہ اس صورت میں ہے کہ سفر میں نیت کی اور روزہ رکھا لیکن اگر روزہ مقیم ہونے کی حیثیت سے رکھا پھر سفر شروع کیا۔ کیا اس صورت میں بھی یہ رخصت ہے؟ اس میں اختلاف ہے، جمہور منع کے قائل ہیں، احمد واسحاق جائز سمجھتے ہیں۔ ابن ابی شیبہ اور بیہقی نے حضرت انس سے روایت کیا ہے کہ اگر آنجناب سفر میں روزہ رکھتے پھر سفر کا پروگرام بنتا تو سوار ہونے سے قبل افطار کر لیتے۔ احمد اس صورتحال میں بھی افطار بالجماع کرنے سے کفارہ عائد سمجھتے ہیں باقیوں کے ہاں کسی بھی طریقہ سے افطار کرسکتا ہے۔ احمد کے ہاں افطار باکل وشرب کر کے پھر جماع کر سکتا ہے۔ بعض مانعین نے اصل مسئلہ کے بارہ میں اعتراض کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ممکن ہے آپ کی نیت ہی یہی ہو کہ افطار کر لیں گے۔ افطار کا اظہار اس لئے کیا تا کہ لوگ دیکھ لیں لیکن احادیث کا سیاق ظاہر کرتا ہے کہ آپ صبح دم روزے سے تھے۔ قابسی لکھتے ہیں یہ حدیث مرسلاتِ صحابہ سے ہے کیونکہ ابن عباس اس قصہ کے وقت حاضر نہ تھے بلکہ اپنے والدین کے پاس مکہ میں مقیم تھے، انہوں نے بعض صحابہ سے اس کا سماع کیا ہے۔ اسے مسلم، اورنسائی نے بھی (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

بابٌ

یہ بلاعنوان ہے نسفی کے نسخہ میں ساقط ہے، دونوں صورت میں حدیث کا سابقہ ترجمہ سے تعلق موجود ہے۔ محلِ استشہاد یہ ہے کہ راوی کہتے ہیں آنجناب کی موجودگی میں ہم میں سے اکثر نے اس مذکورہ سفر میں روزہ رکھا، جس سے اس کا جواز ثابت ہوتا ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف حدثنا يحى بن حمزة عن عبدالرحمن بن يزيد عن جابر أَنَّ اسماعيلَ بنَ عبيد الله حدَّثَه عن أُمِّ الدَّرداءِ عن أبى الدرداء رضى الله عنه قال خَرَجْنا مع النبيﷺ فى بعضِ أسفارِهِ فى يومٍ حارّ حتىٰ يَضَعُ الرجلُ يدَه علىٰ رأسِهِ مِن شِدَّةِ الحَرّ وما فِينا صائمٌ إلا ما كان مِن النبيﷺ وابنِ رَواحةَ

ابو درداءؓ کہتے ہیں کہ ہم گرمی کے موسم میں نبیﷺ کے ہمراہ کسی سفر میں نکلے، ایسی سخت گرمی تھی کہ آدمی شدتِ گرمی کے سبب سے اپنے سر پر ہاتھ رکھ لیتا تھا اور کوئی شخص ہم میں سے روزہ دار نہ تھا سوائے نبیﷺ اور عبداللہؓ ابن رواحہ کے۔

شیخ بخاری کے سوا تمام راوی شامی ہیں، وہ بھی شام گئے تھے، ام درداء سے مراد صغریٰ ہیں جو تابعیہ تھیں۔ (خرجنا الخ) مسلم کی روایت میں (فى شهر رمضان) بھی ہے اس سے ابن حزم کے قول کہ بخاری کی یہ حدیث مسئلہ کو ثابت نہیں کرتی کہ نفلی روزے بھی مراد ہو سکتے ہیں، کا رد ہوا۔ یہ فتح مکہ کا سفر نہیں کیونکہ ابن رواحہ اس سے قبل غزوہ موتہ میں شہید ہو چکے تھے، کہتے ہیں ہم آنجناب کے ساتھ رمضان میں بدر اور فتح مکہ کے لئے نکلے، یہ غزوہ بدر بھی نہیں ہوسکتا کیونکہ ابو درداء اس وقت تک اسلام نہ لائے تھے۔ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ اگر کوئی محسوس کرتا ہے کہ سفر میں روزہ رکھنے کی طاقت ہے تو اس کے لئے منع نہیں ہے۔ اسے مسلم اور ابوداؤد نے بھی (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

باب قولِ النبیِّ ﷺ لِمَنْ ظُلِّلَ عَلیه و اشْتَدَّ الحَرُّ لَیس مِن البِرِّ الصَّومُ فی السَّفَرِ

(آپ کا ایک شخص کی حالت دیکھ کر کہنا کہ سفر میں روزہ رکھنا نیکی نہیں)

اس ترجمہ کے ساتھ آنجناب کی مذکورہ بات کہنے کا سبب بیان کرنا مقصود ہے، گویا جس نے مجرد مذکورہ حدیث ہی روایت کی اس نے اختصار کیا۔ شدتِ مشقت کے اعتبار کرنے کا اشارہ کر کے سابقہ باب کی حدیث اور اس حدیث کے مابین جمع و تطبیق کرنا بھی مقصود ہے کہ صاحبِ طاقت کے لئے سفر میں روزہ رکھ لینا، چھوڑنے سے افضل ہے۔ اور جسے روزہ رکھنے سے مشقت ہو اس کے لئے چھوڑنا افضل ہے پھر اگر مشقت نہ بھی ہوتی ہو تو مسافر کو رکھنے یا نہ رکھنے کا اختیار حاصل ہے۔ بہر حال سلف کے مابین اس مسئلہ میں اختلاف ہے، ایک جماعت کا موقف ہے کہ سفر میں روزہ رکھنا فرض سے کفایت نہ کرے گا (یعنی اگر رکھ بھی لیا تو وہ نفلی شمار ہوگا) ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کے اس فرمان (فعدة من أيام أخر) کا ظاہر اور شاملِ ترجمہ کی گئی یہ حدیث ہے کیونکہ بر کا مقابل اثم ہے لہٰذا اگر روزہ رکھنے والا آثم ہے تو اس کا روزہ فرض سے مجزی نہیں۔ یہ بعض اہلِ ظاہر کا قول ہے، حضرت عمر، ابن عمر، ابو ہریرہ، زہری اور نخعی سے بھی یہی منقول ہے۔ وہ اس (عدة من أيام أخر) کو واجب کہتے ہیں۔ جمہور یہاں (فأفطر) کو مقدر مانتے ہیں یعنی جو مریض ہے یا سفر میں ہے پس افطار کرتا ہے تو اس کے لئے ہے کہ بعد میں گنتی پوری کر کے قضاء دے لے، ایک قول یہ بھی ہے کہ سفر میں وہی روزہ رکھے جس کو ڈر ہے کہ فوت نہ ہو جائے یا بعد میں روزے رکھنا اس کے لئے باعثِ مشقت ہے، اکثر علماء جن میں مالک، شافعی اور ابو حنیفہ بھی ہیں، یہ رائے رکھتے ہیں کہ صاحبِ قوت و استطاعت کے لئے روزہ رکھ لینا افضل ہے۔ بعض کہتے ہیں جن میں اوزاعی، احمد اور اسحاق بھی ہیں کہ رخصت پر عمل کرنا بہتر ہے۔ بعض کے ہاں مطلقاً اختیار ہے بعض الیسر کو افضل قرار دیتے ہیں (یعنی جس طرح آسانی ہو) کیونکہ اللہ تعالیٰ کہتا ہے (يريد الله بكم اليسر) عمر بن عبد العزیز یہ کہا کرتے تھے، ابن منذر نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ بہر حال قولِ جمہور ہی راجح ہے۔ بسا اوقات صاحبِ طاقت کے لئے بھی نہ رکھنا افضل قرار پائے گا اگر ریاء، عُجب یا رخصت قبول کرنے سے اعراض کا شائبہ یا الزام لگنے کا خدشہ ہو۔ طبری نے مجاہد سے نقل کیا ہے، کہا کہ اگر سفر میں ہو تو روزہ نہ رکھو کیونکہ اگر رکھا ہو تو تمہارے ساتھی کہیں گے فلاں نے روزہ رکھا ہے اس کا یہ کام کر دو، وہ کام کر دو، اس سے ممکن ہے سارا اجر جاتا رہے، اس قسم کی بات بخاری کی الجہاد میں حضرت انس سے مرفوعا روایت میں منقول ہے کہ ایک مرتبہ سفر میں مفطرین کو دیکھ کر کہ روزہ داروں کی خدمت کر رہے ہیں، فرمایا آج تو اجر مفطرین لے گئے۔ مانعین کی دلیل سابقہ باب کی حدیث ہے کہ آپ کا آخری عمل سفر میں روزہ نہ رکھنا ہے اور صحابہ کرام آپ کے آخری افعال کو ہی پیش نظر رکھتے تھے، اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ آخری افعال کو پیش نظر رکھنے والی بات زہری کا قول ہے جو حدیث میں مدرج ہے اور انہوں نے ظاہر حدیث سے استناد کرتے ہوئے یہ بات کہی۔ مگر یہ اس کی دلیل نہیں بنتی کیونکہ مسلم نے ابو سعید سے نقل کیا ہے کہ آنجناب نے اور صحابہ نے اس کے بعد سفر میں روزہ رکھا ہے، فتح مکہ کا ذکر کرتے ہوئے آخر میں کہتے ہیں (ثم لقد رأيتنا نصوم مع رسول الله ﷺ بعد ذلك في السفر)۔ فتح مکہ کے سفر میں آپ کی طرف سے دی گئی رخصت قبول نہ کرنے والوں کو عصاۃ قرار دینے کا جواب بھی اسی حدیثِ ابی سعید میں موجود ہے کہ پہلے پہل آپ نے فرمایا تمہارا دشمن قریب ہے لہٰذا افطار کر لو، کہتے

ہیں یہ رخصت تھی بعض نے قبول کی اور بعض نے نہ کی پھر ایک دن آپ نے فرمایا اب کل دشمن کے ساتھ مقابلہ درپیش ہے اب افطار کرلو (آنجناب کا دوبارہ افطار کا حکم دینا ہی اس امر کی دلیل ہے کہ سابقہ حکمِ افطار ایک رخصت تھی) کہتے ہیں آپ کی یہ بات عزیمت تھی سو ہم نے افطار کیا۔ (اب کی بار بعض جنہوں نے روزہ رکھا عصاۃ یعنی نافرمان قرار پائے گویا وہ یہ ادراک نہ کر سکے یہ کہ حکم ایک آرڈر یعنی عزیمت ہے نہ کہ سابقہ کی طرح رخصت ہے)۔

طبری نے تہذیب میں حضرت انس کے حوالے سے ذکر کیا ہے، خیثمہ کہتے ہیں میں نے سفر کی حالت میں روزہ رکھنے کی بابت ان سے پوچھا کہنے لگے میں نے اپنے غلام کو حکم دیا ہے کہ روزہ رکھے میں نے کہا اللہ تعالی تو فرماتا ہے (فعدة من أيام أخر) کہنے لگے جب یہ نازل ہوئی ہم بھوک سے دوچار سفر کررہے تھے اور جب کسی جگہ قیام کرتے تھے تو بھی سیر کرنے والا کھانا نہ ملتا، آج سفر میں بھی اور حضر میں بھی وافر کھانا ہے۔ تو اس سے اس حالت کا اشارہ ملا جس کے سبب سفر میں روزہ نہ رکھنا افضل ہوگا۔ اس ضمن میں ایک حدیث مشہور کہ (الصيام في السفر كالمفطر في الحضر) جسے ابن ماجہ نے ابن عمر سے روایت کیا ہے، سنداً ضعیف ہے۔ طبری نے بھی اسے (أبو سلمة عن عائشة) مرفوعا نکالا ہے مگر اس کی سند میں ابن لھیعہ ہیں جو ضعیف ہیں۔ اثرم نے اسے (أبو سلمة عن أبيه) سے مرفوعا نقل کیا ہے مگر محفوظ (أبو سلمة عن أبيه) سے موقوفا ہے، دونوں صورت میں یہ منقطع ہے کیونکہ ابوسلمہ کا اپنے والد سے سماع نہیں۔

آنجناب کا شاملِ ترجمہ کیا گیا قول (ليس من البر الخ) کا مجیزین نے کئی طور سے جواب دیا ہے بعض نے کہا کہ یہ ایک خاص پس منظر رکھتا ہے اور اسی کے ساتھ اور اس جیسی حالت والوں کے ساتھ خاص ہے بخاری بھی یہی میلان رکھتے ہیں۔ طبری کی مفصل روایت میں اس کا پسِ منظر یہ ہے کہ آپ کی نظر اثنائے سفر ایک شخص پر پڑی جو بڑی تکلیف کے عالم میں لیٹا ہوا تھا آپ نے استفسار کیا کہ اسے کیا تکلیف ہے بتلایا گیا کوئی تکلیف نہیں لیکن یہ روزے سے ہیں اس پر آپ نے یہ فرمایا۔ طبری تبصرہ کرتے ہیں جو بھی ان جیسے حال میں ہوگا اس کی نسبت یہ قول ہے۔ ابن دقیق بھی یہی لکھتے ہیں، کہتے ہیں مانعین کا خیال ہے کہ لفظ میں عموم ہے لہذا عمومی مفہوم ہی مراد ہوگا اس کا جواب دیتے ہیں کہ ضروری ہے کہ دلالتِ سبب، سیاق اور قرائن کو مدنظر رکھتے ہوئے تخصیصِ عام، مرادِ متکلم اور مجرد ورودِ عام جو بلا کسی سبب کے ہو، کے مابین فرق کیا جائے (یعنی لفظ تو عمومی ہیں لیکن چونکہ خاص پس منظر میں کہے گئے لہذا تخصیص ہی مراد ہوگی) دونوں کو ایک ہی مجریٰ میں رکھنا درست نہ ہوگا سیاق اور متعلقہ قرائن ہی متکلم کی مراد کی توضیح، بیانِ مجمل اور تعیینِ محتمل کرتے ہیں جیسا کہ حدیثِ باب ہے۔ ابن منیر اس ضمن میں لکھتے ہیں اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص حدیث میں مذکور شخص جیسے حالات کا شکار ہو تو اس کیلئے بھی یہی حکم ہوگا، عمومی اعتبار سے سفر میں جوازِ صوم ثابت ہے، شافعی اس نفیِ بر کو اس شخص کے لئے قرار دیتے ہیں جو اس رخصت کا منکر ہو یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ معنی کرنا بھی محتمل ہے کہ سفر میں روزہ رکھنا اس برِ مفروض میں سے نہیں جس کی مخالفت کرنے والا آثم ہوتا ہے۔ طحاوی کہتے ہیں یہاں بر سے مراد برِ کامل ہے جو نیکی کا اعلی رتبہ ہے یہ نہیں کہ سفر میں روزہ رکھنا بِرّ ہی سے خارج ہے البتہ کبھی نہ رکھنا رکھنے سے ابرّ ہوگا ہے مثلاً اگر دشمن سے مقابلہ درپیش ہو، تاکہ توانائی محفوظ رہے۔ کہتے ہیں یہ آپ کے اس قول کی نظیر ہے (ليس المسكين بالطوّاف) آپ کی مراد یہ نہیں کہ مسکنت کے تمام اسباب سے اس کا اخراج کر دیں بلکہ مفہوم یہ ہے کہ مسکینِ کامل وہ ہے جس کے پاس کفایت کرنے والی مالداری نہیں اور دستِ سوال دراز کرنے سے بھی شرماتا ہے اور لوگ اس کی حالت سے بھی

آ گاہ نہیں۔ علامہ انور اس کے تحت رقم طراز ہیں کہ داؤد ظاہری سفر میں روزہ رکھنا باطل قرار دیتے ہیں جبکہ فقہائے اربعہ کی رائے میں صاحبِ استطاعت کے لئے رکھنا افضل ہے بشرطیکہ اس پر شاق نہ ہو جمہور نے اس حدیث کو مشقت پر ہی محمول کیا ہے جیسا کہ بخاری ترجمہ میں اشارہ کر رہے ہیں کہتے ہیں میری رائے بھی یہی ہے مگر انہوں نے حدیث کے عمومی ہونے کی وجہ بیان نہیں کی، ظاہری نے اسی عموم کو دیکھتے ہوئے سفر میں روزہ باطل قرار دیا۔ ہمارے نزدیک ایک سے زائد واقعات سے ثابت ہے کہ اثنائے سفر روزہ رکھنا جائز ہے البتہ اس اندازِ تعبیر کی کوئی توجیہہ تلاش کرنا ہوگی، مل گئی تو ٹھیک وگرنہ مسئلہ وہی ہے جو جمہور نے کہا۔ کہتے ہیں میری نظر میں یہ حدیث اس قرآنی آیت (لیس البرأن تو لوا الخ) سے مقتبس ہے اسی پیرائے میں مقتبس عنہ کو دیکھنا ہوگا کیونکہ مقتبس، تعبیر وانداز اسلوب میں اس کے (یعنی مقتبَس عنہ کے) تابع ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے آپ کی اس حدیث کا عموم قصدی وابتدائی نہیں بلکہ مقتبس عنہ کے مطابق ہے البتہ اس میں تعمیم مقصود ہوسکتی ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ نصِ قرآنی طبائعِ سافلہ کی اصلاح کی خاطر وارد ہوئی ہے جنہیں ان (آیت میں مذکور) امورِ صغار سے کوئی عنایت ورغبت نہیں، یہود کی طرح جن کی ساری بحث یہ تھی کہ قبلہ، کعبہ ہے یا بیت المقدس؟ اس امر کا ادراک نہ کرتے تھے کہ کسی قبلہ کی طرف توجہ اس لئے نہیں کہ اللہ تعالیٰ اس جہت ہے (فأ ینما تو لوا فثم وجه الله) تو یہ کوئی اہم امر نہیں، ملاکِ امر اور مدارِ نجات کی بابت بحث وتمحیص نہ کرتے تھے یعنی ایمان باللہ اور بالرسول الخ تو ہدایت دی گئی کہ اس نیکی کا اہتمام کریں جس سے اوپر کوئی نیکی نہیں اور فضول بحثوں میں نہ پڑیں اسی طرح زیرِ نظر معاملہ ہے، بعض پر روزہ نہ رکھنا شاق ہوا حالانکہ شہرِ رمضان ہے تو انہوں نے تکلف ومشقت برداشت کرتے ہوئے روزے رکھے حتی کہ غشی طاری ہوگئی یہ نہ دیکھا کہ اس طرح وہ متعدد فرائض سے غفلت کے مرتکب ہوسکتے ہیں حالانکہ الأهم فالأ هم کی رعایت کرنی چاہئے تھی اور عزیمت پر عمل متعسر ہونے کی صورت میں رخصت پر عمل پیرا ہونا چاہئے تھا۔ دوسرے لفظوں میں حسنِ نیت کے باوجود قلتِ فقہ بسا اوقات امورِ یسیرہ کے اہتمام اور امورِ عظیمہ سے تغافل کا مُوجب بن سکتا ہے، اور یہ اہتمام واحتیاط کبھی اس کے حال میں وبال بھی ثابت ہوسکتی ہے۔ تو اس پر شرع نے تنبیہ کی کہ أقدم فأقدم کو مقدم رکھا جائے اسی لئے تعبیر عمومی انداز اختیار کر گئی۔ انتھیٰ۔ مولانا بدر لکھتے ہیں کہ شیخ یہاں اردو کا یہ ترجمہ بولتے تھے۔ اُس میں نیک بخت بیوقوف کی اصلاح ہے۔

حدثنا آدم حدثنا شعبة حدثنا محمد بن عبدالرحمن الأنصاری قال سمعت محمدَ بنَ عمرو بن الحسن بن علي عن جابر بن عبدالله رضی الله عنهم قال کان رسولُ اللهﷺ في سفرٍ فرأیٰ زِحاماً ورجلًا قد ظُلِّلَ علیه فقال ماهذا؟ فقالوا صائمٌ فقال لَیْسَ مِن البرِ الصَّومُ في السفر

جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کسی سفر (غزوۂ فتح) میں تھے تو آپ نے ایک ہجوم دیکھا اور ایک شخص کو دیکھا کہ اس پر سایہ کیا گیا تھا فرمایا اس کو کیا ہوا؟ لوگوں نے عرض کیا کہ یہ شخص روزہ دار ہے، آپ نے فرمایا کہ (اس حالت میں) سفر میں روزہ رکھنا اچھا نہیں ہے۔

سند میں محمد بن عبدالرحمٰن انصاری سے مراد ابن سعد بن زرارہ ہیں، مسلم کی روایت نیز ابن سعد اور ابوداؤد میں (بن زرارۃ) بھی ہے۔

(سمعت محمد بن عمر الخ) محمد بن عبدالرحمٰن نے اپنے اور حضرت جابر کے درمیان شعبہ کی روایت کے لحاظ سے محمد بن عمرو بن حسن کا واسطہ ذکر کیا ہے۔ یحی بن ابی کثیر نے بھی اس حدیث کو ان سے روایت کیا ہے ان پر اس سلسلہ میں اختلاف کیا گیا ہے نسائی نے (شعیب بن اسحاق عن الأوزاعی) کے طریق سے محمد اور حضرت جابر کے درمیان کوئی واسطہ ذکر نہیں کیا مگر نسائی لکھتے ہیں کہ یہ خطا ہے پھر اسی حدیث کو (فریابی عن الأوزاعی) کے حوالے سے اسی سند کے ساتھ محمد کے حوالے سے یہ لفظ نقل کئے ہیں (حدثنی من سمع جابرا)۔ علی بن مبارک عن یحی کے طریق سے دونوں کے مابین (عن رجل) نقل کیا ہے پھر لکھتے ہیں کہ شعبہ کی سند میں اس مبہم آدمی کا نام مذکور ہے پھر یہی بخاری والی سند نقل کی اور کہا کہ یہی صحیح ہے۔ مزی اس پر تبصرہ وتعاقب کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ نسائی کا خیال ہے کہ محمد بن عبدالرحمٰن جو اس روایت میں شیخِ شعبہ ہیں یہ وہی ہیں جو یحی بن ابی کثیر کے شیخ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں جبکہ معاملہ اس طرح نہیں کیونکہ شیخِ یحی، محمد بن عبدالرحمٰن بن ثوبان ہیں جب کہ شیخ شعبہ محمد بن عبدالرحمٰن بن سعد بن زرارہ ہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں میری نظر میں نسائی کا موقف راجح ہے کیونکہ مسلم نے ابوداؤد عن شعبہ کے حوالے سے جب اس حدیث کو روایت کیا تو اس کے آخر میں لکھا، شعبہ کہتے ہیں مجھے یہ حدیث یحی بن ابی کثیر کے حوالے سے بھی ملی ہے اور وہ اس کے آخر میں یہ جملہ اضافہ کرتے ہیں (علیکم برخصة الله التی رخص لکم) جب میں نے ان سے پوچھا تو انہیں یہ یاد نہ تھا، ان سے۔ مراد محمد بن عبدالرحمٰن شیخِ یحی ہیں کیونکہ شعبہ کی یحی سے لقاء نہیں، اس سے یہ ثابت ہوا کہ شعبہ نے بتلایا کہ انہیں پتہ چلا کہ (یحی عن محمد بن عبدالرحمن عن محمد بن عمرو عن جابر) کے حوالے سے مذکورہ جملہ زیادہ ہے پھر شیخِ یحی، محمد سے ملاقات ہوئی تو اس بارے دریافت کیا مگر انہیں یاد نہ تھا، مزی نے دراصل (أوزاعی عن یحی) کے طریق سے مروی اس حدیث میں مذکور (محمد بن عبدالرحمن ابن ثوبان) کی بناء پر مذکورہ بات کہی ہے لیکن ابوحاتم نے جزم سے، جیسا کہ ان کے بیٹے (العلل) میں لکھتے ہیں۔ اسے وہم قرار دیا ہے، لکھتے ہیں کہ یہ دراصل ابن سعد ہیں پھر اوزاعی پر بھی اس میں اختلاف کیا گیا ہے یحی بن ابی کثیر سے اکثر رواۃ نے محمد بن عبدالرحمٰن ہی نقل کیا ہے یعنی نہ جدّ کا نہ جدِ جد کا ذکر کرتے ہیں۔ (فی سفر) جعفر بن محمد عن أبیہ عن جابر کی روایت سے متبین ہوتا ہے کہ یہ فتح مکہ کا سفر تھا۔ ابن خزیمہ کی (حماد بن سلمة عن أبی الزبیر عن جابر) سے اسی روایت میں (فی رمضان) کا لفظ بھی ہے۔ (ورجلا قد ظُلل علیه) حماد کی مذکورہ روایت میں ہے کہ ایک شخص کو سخت روزہ لگا تو ان کی سواری انہیں ایک درخت کے سائے تلے لے گئی آنجناب کو علم ہوا تو افطار کا حکم دیا۔ ابن حجر کہتے ہیں اس آدمی کا نام علم نہ ہو سکا۔ مغلطائی نے مبهمات الخطیب کے حوالے سے ابو اسرائیل لکھا ہے مگر خطیب نے یہ نام اس قصہ کے حوالہ سے نہیں بلکہ ایک دوسرے قصہ کے حوالے سے ذکر کیا ہے آنجناب نے ایک شخص کو دیکھا کہ دھوپ میں کھڑا ہے دریافت کرنے پر پتہ چلا کہ اس نے نذر مانی ہے کہ سایہ تلے نہ بیٹھے گا، نہ بولے گا، نہ بیٹھے گا اور روزہ رکھے گا، اس شخص کا نام ابو اسرائیل ذکر کیا ہے۔ دونوں قصے الگ الگ ہیں نذر والا قصہ زمانہ حضر جب کہ زیرِ نظر سفر کا واقعہ ہے۔ اس حدیث کو مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بھی (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

باب لَم يَعِبْ أصحابُ النبيِ ﷺ بَعْضُهم بعضاً في الصَّومِ والإفطارِ

(سفر میں روزہ رکھنے یا نہ رکھنے پر صحابہ کرام نے ایک دوسرے کی عیب جوئی نہ کی)

سابقہ بحث کا تسلسل ہے یعنی اگر سابقہ باب والے شخص جیسی حالت نہیں تو بعض صحابہ روزے رکھتے تھے۔ علامہ انور لکھتے ہیں نووی پر تعجب ہے کہ انہوں نے اس قطعۂ (حدیث) کے ساتھ (إتمام الصلاة وقصرها) کا جملہ بھی لکھا اور اسے مسلم کی طرف منسوب کیا ہے حالانکہ اسمیں نہ اسمھا ہے نہ رسمھا۔ اسی بنیاد پر شافعی اور ان کے اتباع قرار دیتے ہیں کہ بعض صحابہ کرام سفر میں اتمام اور بعض قصر کرتے تھے، نہ اتمام کرنے والے قصر کرنے والوں کی نکتہ چینی کرتے، نہ وہ ان کی۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن حُمَيد الطويلِ عن أنس بن مالك قال كنا نُسافِرُ مع النبي ﷺ فلَمْ يَعِبْ الصائمُ علَى المُفطِرِ ولا المُفطرُ على الصائمِ

انسؓ بن مالک کہتے ہیں کہ ہم نبی ﷺ کے ہمراہ سفر کیا کرتے تھے تو ہم نے دیکھا کہ روزہ رکھنے والا روزہ نہ رکھنے والے کو بُرا نہیں سمجھتا تھا اور نہ روزہ نہ رکھنے والا روزہ دار کو۔

مسلم کی روایت میں انسؓ کی حمید کو تحدیث کی تصریح بالا خبار ہے۔ (كنا نسافر الخ) مسلم کی حدیثِ ابی سعید میں تفصیل ہے کہ ہم غزوات میں آپ کے ہمراہ نکلتے بعض روزہ رکھتے بعض نہ رکھتے اور کوئی دوسرے کی عیب جوئی نہ کرتا، وہ دیکھتے کہ اگر کوئی صاحبِ قوت ہے تو وہ روزہ رکھتا، جو خیال کرتا کہ کمزور پڑ جائے گا، وہ نہ رکھتا۔ ابن حجر لکھتے ہیں ابوسعید کی یہ روایت اس بحث میں دافعِ نزاع ہے۔ ابن عبدالبر محمد بن وضاح سے نقل کرتے ہیں کہ مالک اس سیاق کے نقل میں متفرد ہیں مگر تعاقب کیا گیا کہ ابواسحاق فزاری، ابوضمرہ اور عبدالوہاب ثقفی وغیرہم نے بھی حمید سے مالک کی طرح ہی نقل کیا ہے۔ اس حدیث کو مسلم نے بھی روایت کیا ہے۔

باب مَن أفطرَ في السفرِ لِيَرَاهُ الناسُ (سفر میں علی الاعلان روزہ چھوڑ دینا)

یعنی اگر کوئی مقتدا قسم کی شخصیت ہے تو علی الاعلان بھی افطار کر سکتا ہے تا کہ مسئلہ بیان ہو۔ اس ترجمہ کے ساتھ یہ اشارہ کیا ہے کہ سفر میں افطار صرف بوجہ مشقت، یا خشیتِ تکبر وریاء یا اس گمان سے کہ لوگ رخصتوں کا منکر نہ سمجھ لیں، اسی پر موقوف نہیں بلکہ اس کے ساتھ ساتھ کوئی عالم یا امامِ مقتدا (جو ان مذکورہ امور کا شکار نہیں) مسئلہ بیان کرنے کی خاطر افطار کر سکتا ہے تا کہ ہمراہیوں میں ان امور کے شکار افراد اس کی اقتداء میں افطار کر سکیں۔ اس حالت میں اس مقتدا کے لئے افطار افضل ہوگا کیونکہ فضیلتِ بیان کا حقدار ہے (یعنی ذاتی طور پر اسے افطار کی حاجت نہ تھی مگر اپنی اہمیت و کردار کے پیش نظر کہ لوگ اس کی اقتداء کرتے ہیں، بیانِ مسئلہ کی خاطر افطار کیا تو یہ اس کے لئے خصوصی حالات کے پیش نظر افضل قرار پائے گا)۔

حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا أبو عوانه عن منصور عن مجاهد عن طاؤس عن ابن

عباس رضی الله عنهما قال خرجَ رسولُ اللهﷺ مِن المدينةِ إلىٰ مَكةَ فصامَ حتى بَلغَ عُسفانَ ثم دَعا بِماءٍ فرَفعَه إلىٰ يَدِهِ لِيَراهُ الناسُ فأفطَرَ حتىٰ قَدِمَ مكةَ وذٰلك في رمضانَ فكانَ ابنُ عباس يقولُ قد صامَ رسولُ اللهﷺ وأفطرَ فمَنْ شاءَ صامَ و مَن شاءَ أفطَرَ

حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے کہا کہ رسول اللہﷺ نے (غزوہ فتح مکہ) مدینہ سے مکہ کے لئے سفر شروع کیا تو آپ روزے سے تھے جب آپ عسفان پہنچے تو پانی منگوایا اور اسے اپنے ہاتھ سے (منہ تک) اٹھایا تا کہ لوگ دیکھ لیں پھر آپ نے روزہ توڑ دیا یہاں تک کہ مکہ پہنچے ابن عباسؓ کہا کرتے تھے کہ رسول اللہﷺ نے سفر میں روزہ رکھا بھی اور نہیں بھی رکھا اس لئے جس کا جی چاہے روزہ رکھے اور جس کے جی چاہے نہ رکھے۔

(عن مجاهد الخ) المغازی میں جریر عن منصور کے طریق سے بھی اسی طرح ہے، نسائی نے شعبۃ عن منصور کے حوالے سے روایت کرتے ہوئے طاؤس کا واسطہ ذکر نہیں کیا اسی طرح حکم عن مجاہد کے طریق سے بھی طاؤس مذکور نہیں، تو احتمال ہے کہ مجاہد نے پہلے طاؤس سے اسے اخذ کیا بعد ازاں ابن عباس سے براہ راست بھی یا ابن عباس سے سماع کیا اور طاؤس سے اس کی تثبیت کی اس طرح کی نظیر پر پہلے بھی دو قبروں پر شاخیں نصب کرنے کے واقعہ سے متعلق ابن عباس کی روایت کتاب الطہارۃ میں گزر چکی ہے۔

(إلى يده) ابن حجر لکھتے ہیں (إلى) کے استعمال میں اشکال ہے، باء استعمال ہونی چاہئے تھی۔ کرمانی لکھتے ہیں معنی یہ محتمل ہے کہ پورے ہاتھ کی بلندی تک اٹھایا تا کہ تمام لوگ دیکھ لیں، ابوداؤد کی روایت میں (مسدد عن أبي عوانة) کے طریق سے اسی سند کے ساتھ (إلى فيه) ہے اور یہی اوضح ہے۔ ممکن ہے تصحیف واقع ہوئی ہو۔ (ليراه) مستملی کے نسخہ میں (لیُریه) ہے اس پر (الناس) مفعولیت کی بنا پر منصوب ہوگا۔ بقیہ مباحث ذکر ہو چکے ہیں۔ (فكان ابن الخ) ابن عباس نے اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ آپ کا یہ فعل بیانِ جواز کے لئے تھا۔

باب ﴿وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ﴾

قال ابن عمر وسلمة بن الأكوع:نسختها﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيٓ أُنْزِلَ فِيْهِ الْقُرْاٰنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنٰتٍ مِّنَ الْهُدٰى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْه وَمَنْ كَانَ مَرِيْضًا اَوْعَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ أُخَر يُرِيْدُاللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ عَلٰى مَاهَدٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ﴾

[البقرة:۱۸۵] (بقول ابن عمر اور سلمہ بن اکوع ۔ وعلى الذين الخ کو ۔ شہر رمضان الخ نے منسوخ کر دیا)۔

وقال ابنُ نُمَير حدثنا الأعمش حدثنا عمرو بن مرة حدثنا ابن أبي ليلى حدثنا أصحابُ مُحمَّدٍﷺ، نَزلَ رمضانُ فشَقَّ عليهم فكان مَن أطعَمَ كلَّ يومٍ مِسكينا تَرَكَ الصومَ مِمَّنْ يُطِيقُه

وَرُخِّصَ لَهُمْ فِي ذٰلِكَ فَنَسَخَتْهَا ﴿ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾فأمِرُوا بالصوم

ابن ابی لیلی راوی ہیں کہ ہمیں اصحابِ رسول ﷺ نے بیان کیا کہ رمضان میں (جب روزے کا حکم) نازل ہوا تو بہت سے لوگوں پر بڑا دشوار گزرا چنانچہ بہت سے لوگ جو روزانہ ایک مسکین کو کھانا کھلا سکتے تھے انہوں نے روزے چھوڑ دیئے حالانکہ ان میں روزے رکھنے کی طاقت تھی بات یہ تھی کہ انہیں اس کی اجازت بھی دے دی گئی تھی کہ اگر وہ چاہیں تو ہر روزہ کے بدلے ایک مسکین کو کھانا کھلا دیا کریں پھر اس اجازت کو دوسری آیت یعنی ''تمہارے لئے یہی بہتر ہے کہ تم روزے رکھو'' نے منسوخ کر دیا اور اس طرح لوگوں کو روزے رکھنے کا حکم ہوا۔

(قال ابن عمر الخ) ان کی حدیث بھی اسی باب کے تحت لائے ہیں۔ روایت میں منسوخ کی نشاندہی تو کی ہے مگر ناسخ کا ذکر نہیں کیا، طبری کی روایت میں جو عبدالوہاب ثقفی عن عبید اللہ بن عمر سے ہے، میں بطور ناسخ (فمن شهد الخ) کا ذکر ہے۔ سلمہ کی حدیث تفسیر البقرة میں موصول ہے۔ (وقال ابن نمیر الخ) اسے ابونعیم نے واضح کر کے اور بیہقی نے اپنے طریق سے موصول کیا ہے بیہقی کی روایت میں ہے کہ آنجناب جب مدینہ تشریف لائے تو اس سے قبل لوگ روزوں کے عادی نہ تھے شروع میں ہر ماہ کے تین روزے رکھا کرتے تھے تو رمضان کے روزوں کی فرضیت نازل ہونے پر ابتداء میں مسلسل ایک ماہ کے روزے رکھنا ان پر شاق ہوا تو اس پر یہ رخصت ملی کہ طاقت کے باوجود جو نہ رکھنا چاہے وہ ہر روزے کے بدلے ایک مسکین کو کھانا کھلا دے۔ پھر اسے (وأن تصوموا خير لكم) نے منسوخ کر دیا۔ یہ حدیث ابوداؤد نے بھی شعبہ اور مسعودی نے اعمش کے طریق سے مطولاً نقل کی ہے، اس کی سند میں اختلاف کثیر ہے۔ ابن نمیر کا یہ طریق ارجح ہے، اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اطعام یا صیام، اختیار حاصل تھا پھر اطعام منسوخ کر کے صیام ہی حتمی قرار پایا تو اس فرضیت کی دلالت کے لئے (وأن تصوموا خير لكم) کا جملہ کافی نہیں کیونکہ خبریت وجوب پر دال نہیں ہوتی۔ کرمانی نے یہ جواب دیا کہ معنی یہ ہے کہ صوم فدیہ دینے سے بہتر ہے، تطوع بفدیہ سنت تھا تو سنت سے بہتر واجب ہی ہو سکتا ہے۔ ابن حجر اس توجیہ کو بعید اور پر تکلف قرار دیتے ہیں، اصل بات یہ ہے کہ اس آیت سے روزوں کے وجوب کا دعوی ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس سے واجب مخیّر ہوتا ہے کہ جو چاہے روزہ رکھے اور جو چاہے فدیہ دے دے البتہ روزہ رکھنا فدیہ کی نسبت بہتر ہے۔ یہ روایات اس امر میں متفق ہیں کہ (وعلي الذين يطيقونه الخ) منسوخ ہے مگر ابن عباس کی رائے اس کے برخلاف ہے وہ اسے منسوخ نہیں بلکہ محکم قرار دیتے ہیں البتہ اسے شیخ کبیر ونحوہ کے ساتھ مختص قرار دیتے ہیں، بقیہ بحث التفسیر میں ہوگی۔

علامہ انور لکھتے ہیں اس آیت کی بات میری تقریر ذکر ہو چکی ہے جس کا حاصل یہ تھا کہ یہ کلیۃً منسوخ نہیں بلکہ اس کے بعض جزئیات ابھی تک محکم ہیں۔ میرا خیال ہے کہ مذاہب اربعہ میں جزئیاتِ فدیہ کی بحث اسی آیت کی وجہ سے ہے۔ جس طرح یہ قرار دیا تھا کہ آیتِ وضوء میں (وأرجلكم) کی واو محض معیت کے لئے ہے اس طرح یہاں فدیہ عدم صوم پر مترتب ہے، معنی یہ ہے جو اس کی طاقت رکھتے ہیں (وعلي الذين يطيقونه) مگر رکھتے نہیں (ولم يصوموا) حذف اس لئے کر دیا کہ شرع کے نزدیک یہ غیر مرغوب ہے اور قرآن کا یہ اسلوب ہے کہ جس شیئ کو مکروہ سمجھے اس کا ذکر ترک کرتا ہے اس لئے کہ قرآن فصاحت کے نہایت اعلی مقام میں ہے وہ متکاسل طبائع کے لئے کوئی مساغ پیش کرنا نہیں چاہتا۔ بعض ملاحدہ کا خیال ہے کہ فدیہ دینے کا یہ اختیار ابھی تک باقی ہے، یہ شریعت کے ساتھ لعب، نفس کی پیروی اور اس کی اِراحت ہے۔ الزامی جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ اس میں تو روزہ نہ رکھنے کا بھی ذکر نہیں تو فدیہ

بھی دیں اور روزہ بھی رکھیں یعنی مطیقین کو یہ حق نہیں دیا کہ فدیہ دے کر روزہ چھوڑ دیں، تو پھر دونوں کام کریں۔

حدثنا عياش حدثنا عبدالأعلى حدثنا عبيد الله عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قرأ ﴿فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ﴾ قال هِيَ مَنْسُوخَةٌ

حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے آیت مذکورہ بالا پڑھی اور فرمایا یہ منسوخ ہے۔ شیخ بخاری عیاش بن ولید رقام ہیں۔

باب مَتىٰ يُقْضىٰ قَضَاءُ رَمَضَانَ (رمضان کی قضاء کب دی جائے)

وقال ابنُ عباس لابأس أنْ يُفَرَّقَ لِقولِ اللهِ تعالىٰ ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ وقال سعيدُ بن المسيب في صومِ العَشرِ لا يَصلُحُ حتى يَبْدَأَ بِرمضان وقال ابراهيمُ إذا فَرَّطَ حتى جاءَ رمضانُ آخرُ يَصُومُهما ولم يَرَ عليه إطعاماً ويُذكَرُ عن أبي هريرة مُرسلاً وابنِ عباس أنه يُطعِمُ ولم يَذكُرِ اللهُ تعالىٰ الإطعامَ إنما قالَ ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾

(ابن عباسؓ کہتے ہیں کوئی حرج نہیں اگر مختلف ایام میں قضاء دی اور سعید بن مسیب نے کہا کہ (عشرہ ذوالحجہ) کے روزے اس شخص کے لیے جس پر رمضان کے روزے واجب ہوں (یعنی ابھی تک قضاء نہ دی ہو) رکھنے بہتر نہیں ہیں بلکہ رمضان کی قضاء پہلے کرنی چاہئے اور ابراہیم نخعی نے کہا کہ اگر کسی نے کوتاہی کی اور دوسرا رمضان بھی آ گیا تو دونوں کے روزے رکھے اور اس پر فدیہ واجب نہیں اور ابو ہریرہؓ سے یہ روایت مرسلا اور ابن عباس سے منقول ہے کہ وہ (مسکینوں کو) کھانا بھی کھلائے اللہ تعالیٰ نے کھانا کھلانے کا ذکر نہیں کیا بلکہ اتنا ہی فرمایا دوسرے دنوں میں گنتی پوری کی جائے۔

مرادِ استفہام یہ ہے کہ آیا پیدر پے قضاء دینا ہوگی یا متفرق بھی رکھ سکتا ہے پھر کیا فوری قضاء ہو یا اس میں کچھ تاخیر بھی کی جاسکتی ہے؟ الزین کے بقول تعارضِ ادلہ کی وجہ سے استفہامیہ اسلوب اختیار کیا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان (فعدة من أيام أخر) کا ظاہر تفریق کا مقتضی ہے اور قیاس کا تقاضہ ہے کہ بالتتابع قضاء ہو کیونکہ صفتِ قضاء صفتِ اداء کے مطابق ہی ہونی چاہے۔ حضرت عائشہ کے صنیع سے ظاہر ہوتا ہے کہ بلا ناغہ رکھے، تاخیر صحیح نہیں۔ امام بخاری کے صنیع سے ظاہر ہوتا ہے کہ تاخیر کرنا اور متفرق انداز سے قضاء دینا جائز سمجھتے ہیں، جمہور کا بھی یہی مسلک ہے ابن منذر نے حضرات علی اور عائشہ سے وجوبِ تتابع نقل کیا ہے بعض اہلِ ظاہر کا بھی یہی قول ہے۔ عبدالرزاق نے ابن عمر سے بھی یہی نقل کیا ہے حضرت عائشہ سے نقل کرتے ہیں کہ (فعدة من أيام أخر) کے ساتھ (متتابعات) کا لفظ بھی نازل ہوا تھا جو بعد ازاں منسوخ کر دیا گیا موطا میں ہے کہ ابی بن کعب کی قراءت میں یہ لفظ ابھی تک ہے۔ تفریق کے مجوزین کے نزدیک بھی تتابع افضل ہے۔

(وقال ابن عباس الخ) اسے مالک نے زہری سے موصول کیا ہے کہ ابن عباس اور ابو ہریرہ کے مابین قضاءِ رمضان کے بارہ میں بحث ہوئی، ایک کی رائے تھی کہ متفرقا قضاء دے سکتا ہے دوسرے کی رائے اس کے خلاف تھی، انہوں نے مبهماً اور منقطعاً ہی نقل کیا ہے۔ عبدالرزاق نے (معمر عن الزہری) سے عبیداللہ عن ابن عباس کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ وہ کہتے تھے کہ مفرقا قضاء دے سکتا ہے۔ دارقطنی نے دوسری سند کے ساتھ معمر سے یہ لفظ نقل کئے ہیں (صمه كيف شئت) (یعنی جیسے چاہو قضاء دو)۔ عبدالرزاق (ابن جریج عن عطاء) کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ ابن عباس اور ابو ہریرہ نے کہا گنتی مکمل کر کے مفرقا بھی رکھ سکتے ہو۔ ابن ابی شیبہ نے

ایک اور سند کے ساتھ ابو ہریرہ سے ابن عمر جیسا قول بھی نقل کیا ہے گویا ان سے اسابت مختلف اقوال مروی ہیں، ابن ابی شیبہ نے معاذ بن جبل سے بھی ابن عباس کی رائے کی مانند منقول کیا ہے اسی طرح ابو عبیدہ بن جراح اور رافع بن خدیج سے بھی، سعید بن منصور نے حضرت انس سے بھی یہی نقل کیا ہے۔ (وقال سعيد الخ) ابن ابی شیبہ نے ان سے یہ الفاظ نقل کئے ہیں (لا بأس أن يقضي رمضان في العشر)۔ (یعنی کوئی حرج نہیں کہ رمضان کے چھوٹے ہوئے روزوں کی قضاء عشرہ ذی الحجہ میں دے لے) بظاہر ان کے نزدیک اولی یہ ہے کہ نفلی روزوں کی بجائے پہلے فرض کی قضاء دے۔ (لا يصلح) کے لفظ سے نفلی رکھ لینا بھی ان کی نظر میں جائز ہے۔ عبدالرزاق نے حضرت ابو ہریرہ سے نقل کیا ہے کہ ایک آدمی کے پوچھنے پر کہ میرے ذمہ رمضان کے کچھ روزے ہیں مگر کیا میں ذوالحجہ کے نفلی روزے رکھ سکتا ہوں؟ کہا نہیں پہلے اللہ کا حق ادا کرو پھر نفلی رکھو۔ حضرت عائشہ سے بھی اسی طرح منقول ہے۔ ابن منذر نے حضرت علی سے نقل کیا ہے کہ وہ عشرہ ذی الحجہ میں قضاءِ رمضان سے منع کرتے تھے مگر اس کی سند ضعیف ہے۔ کہتے ہیں یہی بات صحیح سند کے ساتھ حسن اور زہری سے مروی ہے مگر یہ بلا دلیل ہے۔ ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح حضرت عمر سے نقل کیا ہے کہ وہ اسے مستحب سمجھتے تھے۔

(وقال ابراهيم الخ) یعنی نخعی، کشمیہنی کے نسخہ میں (جاء) کی بجائے (جاز) ہے (یعنی دوسرا رمضان بھی گذر گیا) ایک نسخہ میں (حان) ہے اسے سعید نے (يونس عن الحسن) کے حوالے سے موصول کیا ہے۔ حارث عکلی عن ابراہیم نقل کیا ہے کہ اگر دو رمضان گزر گئے درمیان میں صحیح ہونے کے باوجود قضاء نہ دی تو برا کیا اب استغفار کرے اور روزے رکھے۔ (ويذكر عن أبي هريرة الخ) ابن حجر لکھتے ہیں ابو ہریرہ کا اثر متعدد طرق سے موصول دیکھا ہے۔ عبدالرزاق نے (ابن جريج عن عطاء) کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ ابو ہریرہ نے کہا اگر ایک شخص بوجہ مرض رمضان کے روزہ نہ رکھ سکا پھر قضاء بھی نہ دی حتی کہ دوسرا رمضان آ گیا اب وہ رمضان کے فرض روزے رکھے بعد ازاں سابقہ رمضان کی قضاء دے اور ساتھ ہر دن ایک مسکین کو کھانا بھی کھلائے۔ عطاء نے کھانے کی مقدار ایک مُد بتلائی۔ (معمر عن أبي اسحاق عن مجاهد عن أبي هريرة) کے طریق سے نصف صاع گندم کا ذکر ہے۔ اسے دار قطنی نے بھی (مطرف عن أبي اسحاق) کے حوالے سے موصول کیا ہے کئی اور طرق بھی مذکور ہیں۔ ابن عباس کا اثر سعید بن منصور نے ہشیم اور دار قطنی نے ابن عیینہ، دونوں (يونس عن أبي اسحاق عن مجاهد عن ابن عباس) کے طریق سے موصول کیا ہے، روزانہ ایک مسکین کو کھانا دینے کا ذکر ہے۔ عبدالرزاق نے جعفر بن برقان، سعید بن منصور نے حجاج اور بیہقی نے بطریق شعبۃ عن الحکم، یہ سب میمون بن مہران عن ابن عباس سے، کے حوالے سے بھی منقول ہے۔

(ولم يذكر الله الخ) یہ امام بخاری کا تفقہ ہے۔ الزین کا خیال ہے کہ کلامِ نخعی سے ہے مگر ایسا نہیں کیونکہ درمیان میں خاصہ فصل ہے۔ امام بخاری کی اس رائے کی اصل قوت یہ ہے کہ قرآن کے ساتھ ساتھ سنت سے بھی مرفوعاً قضاء کے ساتھ اطعام ثابت نہیں ہے اگرچہ بعض صحابہ سے، جن کا ذکر ہوا اور حضرت عمر سے بھی جیسا کہ عبدالرزاق نے نقل کیا، اِطعام مذکور ہے۔ طحاوی یحیی بن اکثم سے نقل کرتے ہیں کہ چھ صحابہ سے یہ منقول ہے اور مجھے نہیں علم کہ کسی نے اختلاف کیا ہو، یہی قولِ جمہور ہے۔ نخعی، ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب اس کے مخالف ہیں، طحاوی کا میلان جمہور کی طرف ہے۔ ابن عمر بھی اِطعام کے قائل ہیں مگر ان کے نزدیک اب یہی قضاء ہے، روزے نہ رکھے۔ عبدالرزاق اور ابن منذر وغیر ہما نے صحیح طرق کے ساتھ نافع عن ابن عمر سے نقل کیا ہے کہ اگر بیماری کے باعث دو

رمضان گزر گئے، مسلسل بیمار رہا تو اب (صحیح ہونے پر) آخری رمضان کے روزے رکھے اور اس سے قبل کے بدلے کھانا کھلائے، ہر روزہ کے بدلہ ایک مُد گندم دے، روزے نہ رکھے، طحاوی نے اسے ابن عمر کا تفرد قرار دیا ہے مگر بقول ابن حجر عبدالرزاق نے (ابن جریج عن یحی بن سعید) کے حوالے سے لکھا ہے، کہتے ہیں کہ مجھے حضرت عمر سے بھی یہ بات پہنچی ہے۔ لیکن مشہور ان سے اس کا خلاف ہے، عبدالرزاق نے عوف بن مالک کے حوالے سے لکھا ہے، کہتے ہیں میں نے عمر سے سنا کہ جو غیر رمضان کے کسی دن روزہ رکھے اور ساتھ ایک مسکین کو کھانا بھی کھلائے تو یہ رمضان کے ایک دن کے برابر ہے۔

علامہ انور لکھتے ہیں کہ اگر قضاء کو مؤخر کیا حتی کہ اگلا رمضان آ گیا تو شافعی کے نزدیک قضاء کے روزوں کے ساتھ ساتھ روزانہ کا فدیہ (ایک مسکین کا کھانا) بھی دے، ہمارے نزدیک کوئی فدیہ نہیں صرف قضاء دے، بخاری بھی ہمارے ہمنوا ہیں۔ کہتے ہیں ابن حجر لکھتے ہیں کہ طحاوی نے اسابت فقہاء کے اختلاف کا ذکر کیا ہے اور یہ کہ بعض صحابہ فدیہ کے بھی قائل تھے تو اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ (طحاوی) بھی ادائے فدیہ کی رائے رکھتے ہیں تو ضروری ہے کہ اسے استحباب کہا جائے اگرچہ بخاری عدمِ استحباب، جیسا کہ ہمارا مسلک ہے۔ کے قائل ہیں مولانا حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ الجوہر النقی نیز الاستذکار میں ہے کہ داؤد (ظاہری) کہتے ہیں قضاء کے ساتھ ساتھ فدیہ بھی ادا کرنا، نہ قرآن، نہ سنت اور نہ اجماع سے ثابت ہے۔

حدثنا أحمد بن يونس حدثنا زهير عن يحيى عن أبي سلمة قال سمعت عائشة رضي الله عنها تقول كَانَ يَكُونُ عَلَيَّ الصومُ مِن رَمضانَ فَمَا أَستَطِيعُ أَنْ أَقْضِيَه إلا في شَعبانَ- قال يحيى الشُّغلُ مِن النبي أو بالنبي ﷺ

عائشہؓ سے سنا کہتی تھیں کہ رمضان کا روزے مجھ سے چھوٹ جاتے تو شعبان سے پہلے اس کی قضاء کا موقع نہ ملتا۔ یحی نے کہا کہ یہ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں مشغول رہنے کی وجہ سے تھا۔

سند میں زہیر بن معاویہ جعفی اور یحی بن سعید انصاری ہیں۔ ابن التین کو وہم ہوا کہ یہ ابن ابی کثیر ہیں حالانکہ مسلم نے احمد بن یونس شیخ بخاری ہی سے روایت کرتے ہوئے ان کے ابن سعید ہونے کی صراحت کی ہے۔ اسی طرح مغلطائی کو بھی مغالطہ ہوا، انہوں نے حافظ ضیاء کے حوالے سے انہیں قطان قرار دے ڈالا حالانکہ حافظ ضیاء نے یہ کسی کا قول ذکر کیا اور جزم کے ساتھ اس کا رد کیا اور کہا کہ یحی بن سعید ہیں۔ پھر قطان نے ابوسلمہ کو نہیں پایا اور نہ زہیر بن معاویہ کی ان سے روایت ہے بلکہ وہ خود زہیر کے شاگرد ہیں۔

(فما أستطيع أن الخ) اس سے استنباط کیا گیا ہے کہ حضرت عائشہ نفلی روزے نہ رکھتی تھیں، نہ عشرہ ذی الحجہ کے، نہ عاشوراء کا اور نہ کوئی اور۔ لیکن یہ اس امر پر مبنی ہوگا کہ ان کی رائے میں جس پر رمضان کے کچھ روزے قضاء ہوں اس کے لئے نفلی روزے رکھنا جائز نہیں مگر یہ کیسے ثابت ہو کہ ان کی یہ رائے ہے؟ (گویا یہ استنباط درست نہیں)۔

(الشغل بالنبيَّ الخ) یہ مبتدا محذوف کی خبر ہے تقدیرِ کلام یوں ہو سکتی ہے (المانع لها الشغل) یا یہ مبتدا ہے خبر محذوف ہے یعنی (الشغل هو المانع لها)۔ اس جملہ سے قبل (قال يحى) ہے، درمیان میں (قال يحى) نہیں، گویا یہ حضرت عائشہ یا ان سے راوی کا کلام ہے۔ ابوعوانہ نے دوسری سند کے ساتھ زہیر سے اسی طرح نقل کیا ہے۔ مسلم نے سلیمان بن بلال عن یحی

کے طریق سے ہی مدر جاً ہی نقل کیا ہے اس کے الفاظ ہیں (وذلك لمكان رسول الله ﷺ)۔ ابن جریج عن یحیی کے طریق سے روایت کرتے ہوئے ادراج کی وضاحت بھی کر دی اس میں ہے (فظننت أن ذلك لمكا نها من رسول الله ﷺ ، يحى يقوله)۔ ابوداؤد نے مالک، نسائی نے یحیی قطان، سعید نے ابن شہاب ومنصور اور اسماعیلی نے ابوخالد، کلھم عن یحیی، اس زیادت کے بغیر روایت کیا ہے۔ مسلم نے محمد بن ابراہیم تیمی کے طریق سے ابوسلمہ سے روایت میں اگرچہ زیادت تو نقل نہیں کی مگر کچھ ایسے الفاظ ہیں جن کی دلالت بھی یہی ہے اس میں ہے (فما أستطيع قضاء ها مع رسول الله) اس معیت سے مراد زمانہ نبوی بھی ہوسکتا ہے۔ ترمذی اور ابن خزیمہ نے (عبدالله بهي عن عائشة) کے حوالے سے روایت کیا ہے کہ میں رمضان کے روزوں کی قضاء آنجناب کی وفات تک شعبان میں ہی دیا کرتی تھیں۔ اس زیادت کے ضعف کی دلیل یہ ہے کہ آنجناب نے ایام کو اپنی ازواج مطہرات میں تقسیم کر رکھا تھا، صرف باری کے دن ہی ہر بیوی سے جماع کرتے تھے اور غیر باری کے دن زیادہ ہوا تو بوس وکنار کر لیا اور یہ روزہ کے منافی نہیں لہٰذا اس جملہ کا کوئی تک نہیں بنتا۔ البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ آپ کی اذن کے بغیر روزے نہ رکھتی تھیں چونکہ آنجناب بھی شعبان میں کثرت سے روزے رکھا کرتے تھے لہٰذا (سہولت کی خاطر) حضرت عائشہ بھی انہی ایام میں قضاء دے لیتی تھیں (اس سے اس امر کی نفی نہیں ہوتی کہ وہ درمیان میں نفلی روزے نہ رکھتی تھیں، بلکہ یہ کہنا بھی بعید نہ ہوگا کہ نفلی روزوں ہی کی وجہ سے فرض کی قضاء شعبان تک موخر ہو جایا کرتی تھی)۔ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ عذر کے سبب یا بلاعذر رمضان کی قضاء موخر کی جاسکتی ہے حدیث میں جس عذر کا ذکر ہوا ہے اس کا مدرج ہونا (اور اس ادراج کا ضعف) ثابت ہے وگرنہ اس تاخیر کا جواز مقید بعذر رہوتا کیونکہ یہ حدیث مرفوع کے حکم میں ہے کہ آنجناب کو حضرت عائشہ کے اس صنیع کی اطلاع تھی۔ اس سے یہ بھی اشارہ ملا کہ رمضان کی قضاء اگلے رمضان سے مؤخر کرنا صحیح نہیں کیونکہ حضرت عائشہ کی حرص یہی ہوتی تھی کہ اپنے ذمہ کی قضاء رمضان سے پہلے پہلے ادا کرلیں۔

اسے ترمذی کے سوا تمام اصحاب نے بھی (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

بابُ الحائضِ تَترُكُ الصَّومَ والصَّلاةَ (حائضہ نماز روزہ، دونوں کو ترک کردے گی)

وقال أبو الزناد إنَّ السُّنَنَ ووُجوهَ الحقِّ لَتأتِي كثيراً علىٰ خِلافِ الرأيِ فمَا يَجِدُ المسلمون بُدًّا مِنَ اتِّباعِها مِن ذلك أنَّ الحائضَ تَقضِي الصيامَ ولا تقضِي الصلاةَ. (ابوزناد کہتے ہیں کہ متعدد احکام ایسے ہیں جو بظاہر رائے کے خلاف ہیں جن میں یہ حکم بھی ہے کہ حائضہ روزوں کی قضاء تو دے لیکن نماز کی نہیں)۔

الزین لکھتے ہیں کہ ترجمہ میں قضاء زیر بحث نہیں کیونکہ حدیث باب میں اس کا ذکر نہیں۔ (وقال أبو الزناد الخ) الزین لکھتے ہیں ابوالزناد کی نظر میں حیض چونکہ ان دونوں عبادتوں سے مانع ہے اور وہ نماز اور روزہ کے مابین فرق کو مستبعد سمجھتے ہیں (گویا اگر نماز کی قضاء نہیں تو قیاساً روزوں کی بھی نہیں ہونا چاہیے) مگر اس معاملے کا کتاب وسنت پر انحصار ہے لہٰذا قیاس کو بروئے کار نہیں لایا جا سکتا۔ کتاب الحیض میں معاذہ کا حضرت عائشہ سے اسی سے متعلقہ ایک سوال ذکر ہوا تھا جس پر انہوں نے کہا تھا کہ تم نے کہیں یہ خوارج سے تو نہیں سیکھا کیونکہ ان کی عادت تھی کہ سنن پر اپنی آراء کی روشنی میں اعتراضات کرتے رہتے تھے سوانہوں نے بھی وہاں صرف نص کا حوالہ دینا کافی سمجھا تھا گویا یہ کہنا

مقصود تھا کہ علت کے بارہ میں سوال نہ کرو، اتنا کافی ہے کہ شارع نے روزوں کی قضاء کا حکم دیا ہے نمازوں کی نہیں۔

بعض فقہاء نے البتہ دونوں کے فرق کی بابت کلام کی ہے اکثر نے یہ حکمت بیان کی ہے کہ چونکہ نمازیں بے شمار فوت ہو جاتی ہیں لہذا ان کی قضا دشوار ہے بخلاف روزوں کے کہ وہ سال میں ایک ہی مرتبہ ہیں۔ امام الحرمین لکھتے ہیں اس ضمن میں اتباعِ سنت ہی کافی ہے اور جو بھی فروق ذکر کئے جائیں، ضعیف ہیں۔ مہلب کا خیال ہے کہ حیض میں چونکہ خون کا کثرت سے خروج ہوتا ہے اس لئے اس حالت میں روزے رکھنا باعثِ ضعف ہوسکتا ہے مگر اس علت کے رد کے لئے اتنا ہی کافی ہے کہ اگر مرض کی وجہ سے کوئی کمزور شخص ہمت کر کے روزہ رکھ لے تو اس کا روزہ صحیح ہوگا لیکن اگر حائض روزہ رکھے تو اس کا روزہ رکھنا صحیح نہ ہوگا پھر مستحاضہ کا تو حائضہ سے بھی زیادہ خون خارج ہوتا ہے اور اس کے لئے روزہ رکھنا مباح ہے۔ ابوالزناد اپنے اس قول سے حضرت علی کے قول کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ اگر دین کا مدار رائے پر ہوتا تو موزے کا نچلا حصہ اوپر والے حصہ سے مسح کا زیادہ حقدار تھا، اسے احمد، ابو داؤد اور دار قطنی نے روایت کیا ہے۔ شرع میں اس کی کثیر نظائر ہیں۔

حدثنا ابن أبي مريم حدثنا محمد بن جعفر قال حدثني زيد عن عياض عن أبي سعيد رضي الله عنه قال قال النبيُّ ﷺ أَلَيْسَ إذاحَاضَتْ لَم تُصَلِّ ولَم تَصُمْ؟ فذٰلك نُقصانُ دِينِها

ابو سعیدؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کیا جب عورت حائضہ ہوتی ہے تو نماز اور روزے نہیں چھوڑ دیتی؟ یہی اس کے دین کا نقصان ہے۔

شیخ بخاری کا نام سعید بن حکم ہے، زید سے مراد ابن اسلم مدنی ہیں، عیاض سے مراد ابن عبداللہ بن ابی سرح ہیں۔ یہ حدیث کتاب الحیض میں مع مباحث گزر چکی ہے۔ مسلم نے یہی مفہوم ابن عمر کے حوالے سے نقل کیا ہے۔

باب مَنْ ماتَ وعلَيه صَومٌ (مرنے والے کے ذمہ کچھ روزے تھے)

وقال الحسنُ إنْ صامَ عنه ثلاثُونَ رجلًا يوماً واحداً جازَ. (بقول حسن اگر تیس آدمی اسکی طرف سے ایک ہی دن روزہ رکھ لیں تو جائز ہے)۔

تو کیا اس کی طرف سے انکی ادائیگی مشروع ہے یا نہیں؟ پھر کیا صیام ہی متعین ہیں یا اطعام بھی بدل ہوسکتا ہے؟ اور کیا ولی ہی رکھے یا کوئی بھی رکھ سکتا ہے؟ ان تمام تفاصیل میں متعدد آراء ہیں جو آگے ذکر ہوں گی۔ (وقال الحسن الخ) یعنی اگر کسی مرنے والے کے ذمہ تیس روزے ہیں تو اگر تیس اشخاص نے اس کی طرف سے ایک ہی دن میں یہ روزے رکھ لئے تو ایسا کرنا جائز ہے۔ اسے دار قطنی نے کتاب الذبح میں عبداللہ بن مبارک کے حوالے سے موصول کیا ہے۔ نووی لکھتے ہیں اس بارے کسی مذہب میں کوئی نقل نہیں دیکھی بظاہر ایسا کرنا اِجزاء معلوم ہوتا ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں اس صورتِ مذکورہ میں صرف تتابع (یعنی پیدر پے رکھنا) کا فقدان ہے جو اگر ضروری نہیں تو جائز ہے۔

حدثنا محمد بن خالد حدثنا محمد بن موسى بن أعيَن حدثنا أبي عن عمرو بن الحارث عن عبيد الله بن أبي جعفر أنَّ محمدَ بنَ جعفر حدثه عن عروة عن عائشة رضی الله عنها أنَّ رسولَ اللهﷺ قال مَن ماتَ و عليه صِيامٌ صامَ عَنه وَلِيُّه۔ تابعه ابن وهب عن عمرو ورواه يحيى بن أيوب عن ابن أبي جعفر

اُمّ المؤمنین عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہﷺ نے فرمایا جو شخص مر جائے اور اس کے ذمہ روزوں کی قضاء ہو تو اس کا وارث اس کی طرف سے روزے رکھ لے۔

شیخ بخاری محمد بن خالد کی بابت ابونعیم نے المستخرج میں جزم کے ساتھ لکھا ہے کہ وہ ابن خلی۔ بروزن علی۔ ہیں۔مگر جوزقی نے جزم کے ساتھ ہی ذہلی قرار دیا ہے انہوں نے اس حدیث کی ابو حامد بن شرقی عنہ کے واسطہ سے تخریج کی ہے ساتھ ہی لکھا ہے کہ بخاری نے بھی محمد بن یحیی سے تخریج کی ہے، کلاباذی کا بھی یہی خیال ہے، مزی بھی بظاہر اس سے موافق ہیں اور یہی راجح ہے، اس طرح امام بخاری نے یہاں سے انہیں ان کے دادا کی طرف منسوب کر کے ذکر کیا ہے ،ان کا شجرہ یہ ہے (محمد بن يحيى بن عبدالله بن خالد) بخاری نے ان کے شیخ محمد بن موسی بن اعین کا زمانہ بھی پایا مگر روایت نہ کر سکے یعنی لقاء واقع نہ ہو سکی۔

(صام عنه وليه) خبر بمعنی امر ہے، جمہور کے نزدیک یہ امر برائے وجوب نہیں، امام الحرمین اور ان کے اتباع نے مبالغہ سے کام لیا اور اس پر اجماع ہے، قرار دیا۔ یہ محلِ نظر ہے کیونکہ بعض اہل ظاہر میت کی طرف سے روزے رکھنا واجب قرار دیتے ہیں ہو سکتا ہے امام الحرمین نے ان کے اس اختلاف کو اہمیت نہ دی ہو۔سلف کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے اصحابِ حدیث میت کی روزوں میں نیابت جائز کہتے ہیں۔ شافعی بھی قدیم قول کے مطابق جواز بشرط صحتِ حدیث کے قائل ہیں جیسا کہ بیہقی نے المعرفہ میں ذکر کیا، یہی قول ابوثور اور محدثینِ شوافع کی ایک جماعت کا ہے۔بیہقی خلافیات میں رقمطراز ہیں کہ یہ ایک ثابت شدہ امر ہے اصحابِ حدیث کے مابین اس ضمن میں کسی اختلاف سے واقف نہیں ہوں لہذا اس پر عمل واجب ہے پھر امام شافعی کا قول نقل کیا ہے کہ میں جو کچھ کہوں اور آنحضرت سے اس کے خلاف صحیح طور سے ثابت ہو جائے تو حدیث پر عمل کرو اور میری تقلید نہ کرو۔ جب کہ شافعی کا جدید قول، امام مالک اور ابوحنیفہ کے نزدیک بھی یہ ہے کہ میت کی طرف سے روزے نہیں رکھے جا سکتے۔لیث ، احمد، اسحاق اور ابوعبید کا قول ہے کہ میت کی طرف سے صرف نذر کے روزے رکھے جا سکتے ہیں انہوں نے حدیثِ عائشہ کے اس عموم کو حدیثِ ابن عباس کے ساتھ مقید کیا ہے ان کے ہاں یہ دونوں احادیث باہم متعارض نہیں کہ ان کے درمیان تطبیق کی کوشش کی جائے پس حدیث ابن عباس میں ایک صورتِ مستقلہ مذکور ہے جس کی بابت سوال ہوا جبکہ حدیثِ عائشہ ایک قاعدہ عامہ کی تقریر ہے، حدیثِ ابن عباس کے آخر میں بھی عموم کی طرف اشارہ موجود ہے اور وہ آپ کا یہ قول (فَدين الله أحق با لقضاء)۔ (یعنی اللہ کا قرض زیادہ حقدار ہے کہ اسے ادا کیا جائے) اس لحاظ سے یہ تمام عبادات کو شامل ہے ان کے نزدیک اگر فرض روزے اس کے ذمہ ہیں تو ان کے بدلے اطعام ہو جائے۔ مالکیہ کی دلیل حسب عادت اہلِ مدینہ کا تعامل ہے۔قرطبی نے عیاض کی پیروی کرتے ہوئے اس حدیث میں اضطراب کا دعوی کیا ہے بقول ابن حجر یہ مفروضہ اضطراب صرف ابن عباس کی حدیث میں ہے اور وہ بھی مسلَم نہیں، حدیثِ عائشہ میں کوئی اضطراب نہیں۔قرطبی کی حجت یہ بھی ہے کہ

ابن لہیعہ کی مذکورہ زیادت عدمِ وجوب پر دلالت کرتی ہے۔ اس کا جواب دیا گیا ہے کہ اکثر مجوزین وجوب کے قائل نہیں بلکہ ان کا قول ہے کہ ولی کو صیام یا اِطعام کا اختیار ہے۔ ماوردی (صام عنه وليه) کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ اس کا ولی اس کی طرف سے وہ کام کرے جو صیام کے قائمقام ہو یعنی اطعام۔ بقول ان کے یہ اس حدیث کی نظیر ہے کہ (التراب وضوء المسلم إذا لم يجد الماء) کہتے ہیں کہ بدل کو مبدل کا نام دے دیا گیا اسی طرح یہاں بھی یہی ہوا ہے۔ اس کے جواب میں کہا گیا کہ یہ لفظ کو بغیر دلیل اس کے ظاہری معنی سے صرف (یعنی پھیرنا) ہے (جو کہ درست نہیں)۔

حنفیہ نے ان دونوں حدیثوں پر عدم عمل اور ان کے مطابق فتوی نہ دینے کی یہ علت ذکر کی ہے کہ حضرت عائشہ ہی سے ایک اور روایت میں مذکور ہے کہ ان سے ایک عورت کی بابت سوال کیا گیا جس کے ذمہ کچھ روزے ہیں اور وہ فوت ہو گئی تو کہنے لگیں (يُطعَم عنها) (کہ اس کی طرف سے کھانے کھلا دیئے جائیں) اور بیہقی نے ان سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ اپنے مُردوں کی طرف سے روزے نہ رکھو بلکہ ان کی طرف سے کھانے کھلا دو۔ عبدالرزاق نے یہی بات ابن عباس سے نقل کی ہے۔ نسائی نے ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ (لا يصوم أحد عن أحد)۔ یہ کہتے ہیں جب ابن عباس اور عائشہ کا فتوی ان کی روایات کے برخلاف ہے تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ عمل ان روایات پر نہ ہوگا اور یہ معروف قاعدہ ہے (العمل بما رأى لا بما روى)۔ ابن حجر کہتے ہیں ان آثار مذکورہ میں مقال ہے اور حضرت عائشہ کا مذکورہ اثر نہایت ہی ضعیف ہے۔ لہٰذا معتبر (ما رواه) ہے نہ کہ (ما رآه) کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ وہ (اجتہاد و فتوی کے اعتبار سے) روایت کی مخالفت کرتے ہوں جس کا مستند محقق نہیں تو عمل وفتوی خلاف ہونے سے یہ لازم نہیں کہ ان کے نزدیک حدیث ضعیف ہے اور اگر حدیث کی صحت مسلمہ ہے تو محقق کو مظنون کی بناء پر ترک نہ کیا جائیگا، یہ اصول کا مشہور مسئلہ ہے۔

مجوزین کا (وليه) کی بابت اختلاف ہے ایک قول کے مطابق ہر رشتہ دار مراد ہے ایک قول ہے کہ وارث مراد ہے بعض نے عصبہ کہا ہے، پہلا قول راجح ہے دوسرا بھی قریب ہے تیسرے کا رد یہ حدیث کرتی ہے جس میں کسی نے اپنی والدہ کی نذر کے بارہ میں سوال کیا تھا۔ اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ آیا یہ ولی کے ساتھ ہی مختص ہے؟ کیونکہ بدنی عبادات میں اصل، عدمِ نیابت ہے (یعنی ایک دوسرے سے ادا نہیں کی جا سکتیں) پھر روزہ تو ایسی عبادت ہے کہ زندگی میں بھی اس کی نیابت نہیں ہو سکتی لہٰذا مرنے کے بعد بھی نہیں، مگر وہی جس کی بابت نص وارد ہے۔ تو اسی پر مقتصر رہنا ہوگا اور باقی اپنی اصل پر ہی ہے، یہی راجح ہے۔ بعض کے نزدیک مختص تو ولی کے ساتھ ہے مگر جِ بدل کی طرح وہ یہ کام کسی اور (اجنبی) سے بھی کروا سکتا ہے بعض کے نزدیک ہر کوئی نیابت کر سکتا ہے، ولی کا ذکر صورتِ غالب کی بناء پر ہے، بخاری کی صنیع سے لگتا ہے کہ وہ بھی یہی رائے رکھتے ہیں ابو طیب طبری اسی پر صاد بالجزم کرتے ہیں اس کی تقویت آنجناب کے اسے قرض کے ساتھ تشبیہ دینے سے ہوتی ہے جو کوئی بھی کسی کیطرف سے ادا کر سکتا ہے۔

(تابعه ابن وهب الخ) یعنی عمرو بن حارث سے روایت کرنے میں اس حدیث کے راوی موسی بن اعین کی متابعت کی ہے، اسے مسلم اور ابوداؤد وغیرھما نے اپنے سیاق کے ساتھ موصول کیا ہے۔ (ورواه يحيى الخ) یہ یحی بن ایوب مصری ہیں ان کی یہ روایت ابوعوانہ اور دارقطنی نے عمرو بن ربیع اور ابن خزیمہ نے سعید بن ابی مریم، دونوں یحی بن ایوب سے، نقل کی ہے، سب کے الفاظ متقارب ہیں، بزار نے اسے ابن لہیعہ عن عبیداللہ بن ابی جعفر کے طریق سے روایت کیا ہے اور آخر میں (إن شاء) کا اضافہ کیا ہے۔

علامہ انور اس مسئلہ میں لکھتے ہیں کہ احمد صیامِ نذر میں نیابت کے قائل ہیں صیامِ رمضان میں نہیں، محدثین کہتے ہیں کہ ان کا مذہب اقرب الی الحدیث ہے کیونکہ بخاری کی اس روایت میں صراحت ہے کہ یہ صیامِ نذر تھا۔ ہمارے نزدیک نیابت مطلقاً ہی منع ہے یہی شافعی کا جدید قول ہے اگر چہ نووی قدیم کو ترجیح دیتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ روزہ بدنی عبادت ہے جس سے مقصود اتعابِ نفس ہے تو اس میں نیابت نہیں ہوسکتی ہماری دلیل آپ کا یہ فرمان بھی ہے (لا يصوم أحد عن أحد) ۔یعنی کوئی کسی کی طرف سے روزہ نہ رکھے، اسے زیلعی نے نسائی کے حوالہ سے لکھا ہے، ان کی صغری میں تو نہیں کبری میں ہوگا۔ کہتے ہیں مجھے اس کے مرفوع یا موقوف ہونے میں تردد ہے۔ کہتے ہیں (صام عنه وليه) کی حنفیہ نے یہ تاویل کی ہے کہ اس کی طرف سے کھانا کھلا دے۔ کہتے ہیں جس نے بھی یہ تاویل کی ہے (بقول ابن حجر ماوردی نے کی ہے) اس کی دلیل ترمذی کی (باب ماجاء في الكفارة) کے تحت ابن عمر سے مرفوع روایت ہے کہ (من مات ....فليطعم عنه مكان كل يوم مسكينا)۔ اگر چہ ترمذی نے اس کی تحسین نہیں کی مگر قرطبی نے حسن کہا ہے جیسا کہ عینی نے نقل کیا۔ کہتے ہیں میری نظر میں بھی یہ حدیث صحیح نہیں کیونکہ اس کی سند میں محمد ابن ابی لیلی ہیں (جو کہ ضعیف ہیں) جیسا کہ ترمذی نے اپنی جامع میں تصریح کی ہے پھر سنن کبری میں بھی دو جگہ اس کی تصریح ہے۔ ابن ابی لیلی دو ہیں ایک عبدالرحمٰن بن ابی لیلی جو ثقہ ہیں دوسرے محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلی جنہیں ابن ابی لیلی بھی کہا جاتا ہے، ان کی بابت اختلاف ہے بخاری نے أبواب السفر میں ان کی حدیث کی تحسین کی ہے جیسا کہ ترمذی کے ہاں بھی، تذکرۃ الحفاظ میں ہے کہ وہ رواۃ الحسان میں سے ہیں میرا متون واسانید میں ان کی طرف سے تغیر کا تجربہ ہے پس میرے نزدیک وہ ضعیف ہیں جیسا جمہور کہتے ہیں۔ حدیثِ مذکور کی تحسین کے ضمن میں یہ گمان بھی کیا گیا کہ وہ محمد بن سیرین ہیں اس لئے قرطبی کا حسن کہنا میرے نزدیک غیر مقبول ہے الا یہ کہ ان کے پاس اس حدیث کی کوئی اور سند ہو۔ اصل جواب یہ ہے کہ اس کی طرف سے اثابۃً روزے رکھے جائیں اور قضاءً ہر دن کے بدلے میں ایک مسکین کو کھانا کھلایا جائے۔ پس حاصل یہ ہے کہ حدیث محمول ہے اثابہ پر نہ کہ انابہ پر۔ اگر چہ تعبیرِ مذکور بغیر تاویل کے دونوں کے لئے صالح ہے کیونکہ معاملہ نیت کا ہے کبھی کسی کی طرف سے اثابہ کی نیت سے اور کبھی نیابہ کی نیت سے، روزہ رکھا جا سکتا ہے۔ نیت میں تلفظ (یعنی بول کر نیت کرنا) اصل نہیں دونوں میں کہا جائے گا (صام عنه)۔ اور یہ جو حدیث ہے (لا يصوم أحد عن أحد) تو یہ نیابت پر محمول ہے پس دونوں حدیثوں کے مابین کوئی تنافی نہیں دوسرے لفظوں میں اثابت اور نیابت فقہاء کی انظار (نقطہ ھائے نظر) میں سے ہیں۔ لفظ اپنے مدلولِ لغوی کے لحاظ سے اس پر دال نہیں جس کا مفہوم یہ ہوسکتا ہے، وضعی اعتبار سے مدلول نہیں، یہ کوئی تاویل نہیں، لغوی انظارِ فقہاء سے کیا غرض؟ لغۃً دونوں میں (صام عنه) ہی کہا جائے گا نماز کے باب میں عدم نیابت پر اجماع منعقد ہے تو اقرب یہ ہے کہ باب صیام میں بھی ایسا ہی ہو۔ (البحر) کے (باب الحج عن الغير) میں ہے کہ ہر بدنی عبادت میں اثابت ہے یعنی کسی کو اس کا ثواب پہنچا دینا، نیابت نہیں، (یعنی اگر کوئی نماز پڑھتا ہی نہ تھا تو اس کے مرنے کے بعد یا زندگی میں بھی اس کی طرف سے نماز کا فرض ادا نہیں کیا جا سکتا) اثابت کے بارہ میں کہا گیا ہے کہ یہ فرائض ونوافل، دونوں میں مطلقاً ہے، فرائض میں اس طرح کہ کسی کو ثواب پہنچا دیا جائے اگر چہ فرض اس سے ساقط (ادا) نہ سمجھا جائے گا ایک قول ہے کہ اثابت صرف نفل میں ہے پھر یہ بھی کہا گیا کہ صرف مرے ہوئے کیلئے اثابت ہے بعض کے نزدیک زندہ، مردہ، دونوں کیلئے ہے۔ بہر حال میرے نزدیک یہ حدیث اثابت پر محمول ہے (عن) کا استعمال اثابت کے منافی نہیں۔

حدثنا محمد بن عبدالرحيم حدثنا معاوية بن عمرو حدثنا زائدة عن الأعمش عن مسلم البَطين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما قال جاء رجلٌ إلَى النبى ﷺ فقال يا رسولَ الله إنَّ أمى ماتَتْ وعليها صومُ شهرٍ أفأقضِيهِ عَنها؟ قال نَعم فدَينُ اللهِ أحَقُّ أن يُقضىٰ قال سليمان فقال الحكم وسلمة ونحن جميعاً جُلوسٌ حِينَ حَدَّثَ مسلمٌ بِهذا الحديثِ قال سمعنا مجاهدا يَذكُرُ هذا عن ابن عباس ويُذكَرُ عن أبى خالد حدثنا الأعمش عن الحكم ومسلم البطين وسلمة بن كهيل عن سعيد بن جبير و عطاء و مجاهد عن ابن عباس قالت امرأةٌ لِلنبى ﷺ إنَّ أختى ماتَتْ وقال يحيى و أبو معاوية عن الأعمش عن مسلم عن سعيد عن ابن عباس قالت امرأةٌ للنبى ﷺ إن أبِى ماتتْ وقال عبيد الله بن عمرو عن زيد بن أبى أنَيسة عن الحكم عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قالت امرأةٌ للنبى ﷺ إن أمى ماتت وعليها صومُ نَذرٍ وقال أبو حَريز حدثنا عكرمة عن ابن عباس قالت امرأةٌ للنبى ﷺ ماتت أمي و عليها صومُ خمسةَ عشرَ يوماً

ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ ایک شخص نبی ﷺ کے پاس آیا اور عرض کی یارسول اللہ میری والدہ فوت ہوگئی ہے اور ان پر ایک مہینے کے روزے باقی ہیں کیا میں ان کی طرف سے بطورِ قضاء رکھ لوں؟ تو آپ نے فرمایا ہاں، اللہ کا قرض ادا کر دینا سب سے زیادہ استحقاق رکھتا ہے۔

محمد بن عبدالرحیم حافظ ہیں صاعقہ کے لقب سے معروف تھے ان کے شیخ معاویہ بھی بخاری کے قدیم شیوخ میں سے ہیں، معروف بابن الکرمانی تھے کتاب الجمعہ کے اواخر میں ان سے بغیر واسطہ روایت لی ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں معاویہ نے کبرسنی میں طلبِ حدیث شروع کی پہلے کر لیتے تو یقیناً بخاری کے اعلیٰ شیوخ میں سے ہوتے۔ ان کے شیخ زائدہ ابن قدامہ ثقفی مشہور محدث تھے ان کے اصحاب کی ایک جماعت سے بخاری کی لقاء ہے۔(جاء رجل) غیر زائدہ کی روایت میں عورت کے آنے کا ذکر ہے۔ کتاب الحج میں ان کا نام بھی ذکر ہوا۔(إن أبی) ابو حامد نے اس حدیث کے تمام رواۃ کے برخلاف (إن أختی) نقل کیا ہے، ابو بشر عن سعید بن جبیر پر اسابت اختلاف کیا گیا ہے ھشیم نے ان سے (ذات قرابة لها) شعبہ نے ان سے (أختها) نقل کیا، یہ دونوں روایتیں مسند احمد میں ہیں۔ حماد نے ان سے قرابت کا ذکر کر کے یا تو بہن یا تو بیٹی نقل کیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ تردُد سعید بن جبیر کی طرف سے ہے۔

(وعليها صوم شهر) اکثر روایات میں یہی ہے، ابو حریز کی روایت میں پندرہ دن کا ذکر ہے ابو خالد کی روایت میں (شهرين متتابعين) ہے تو اس روایت کا اقتضاء ہے کہ یہ رمضان کے روزے نہ تھے زید بن ابو انیسہ کی روایت میں صراحت سے ہے کہ نذر کے روزے تھے۔ ابو بشر نے اپنی روایت میں نذر کا سبب بھی ذکر کیا ہے کہ ایک عورت سمندر کے سفر پر روانہ ہوئی، نذر مانی کہ ایک ماہ کے روزے رکھے گی، روزے رکھنے سے قبل ہی فوت ہوگئی تو ان کی بہن نے آنجناب سے استفتاء کیا، یہ احمد نے نقل کی ہے،

بیہقی نے بھی حماد بن سلمہ کے حوالے سے اسے نقل کیا ہے بعض کا دعوی ہے کہ اس حدیث میں مرد سائل کا ذکر کیا پھر بعض نے ذکر کیا کہ سوال نذر کی بابت تھا بعض نے اس کی تفسیر بالصوم کی اور بعض نے تفسیر بالحج، بظاہر یہ دو قصے ہیں اس کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ نذرِ صوم میں سائلہ خثعمیہ ہیں جیسا کہ ابو حریز کی معلق روایت میں ہے اور نذرِ حج کی سائلہ جھنیہ تھیں جیسا کہ الحج میں ذکر ہوا۔ اواخرِ حج میں ذکر کیا تھا کہ مسلم نے بریدہ سے روایت میں ذکر کیا ہے کہ اس خاتون نے نذرِ صوم وحج، دونوں کی بابت سوال کیا تھا۔ جہاں تک اس اختلاف کا تعلق ہے کہ وہ آدمی تھا یا عورت، مسئول عنہا ماں تھی یا بہن؟ تو یہ حدیث کے موضعِ استدلال کی نسبت قادح نہیں ہے کیونکہ مقصودِ حدیث میت کی طرف سے صوم یا حج کی ادائیگی کی مشروعیت ہے اور اس میں کوئی اضطراب نہیں۔

(فدين الله أحق الخ) کتاب الحج میں اس کی تشریح ذکر ہو چکی ہے۔ (قال سليمان الخ) اعمش مراد ہیں اسی سند کے ساتھ متصل ہے۔ (فقال لحكم الخ) یعنی ابن عتیبہ، سلمہ سے مراد ابن کھیل ہیں۔ مطلب یہ کہ اعمش نے اس حدیث کو ایک ہی مجلس میں تین شیوخ سے سنا ہے، پہلے مسلم بطین عن سعید، پھر حکم اور سلمہ عن مجاہد۔ زائدہ نے اس بابت ابو خالد احمر کی مخالفت کی ہے، آگے بیان ہوگا۔ (ويذكر عن أبي خالد الخ) حاصل یہ ہے کہ ابو خالد نے اعمش کے تینوں شیوخ کو ایک ہی سند میں جمع کر دیا چنانچہ اعمش سے روایت کرتے ہوئے تینوں شیوخ پھر ان کے بھی تین شیوخ ذکر کئے ہیں، بظاہر یہ حدیث ان تینوں کے پاس ان تینوں سے ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ لف ونشر غیر مرتب ہو تو حکم کے شیخ عطاء، بطین کے سعید اور سلمہ کے مجاہد ہوں اس کی تائید اس امر سے ہوتی ہے کہ نسائی نے اس حدیث کو (عبدالرحمن بن مغراء عن الأعمش) اسی طرح مفصلاً نقل کیا ہے اس سے ابو خالد کی روایت کی تقویت ہوئی، مسلم نے اسے موصول کیا ہے مگر اس کا متن ذکر نہیں کیا بلکہ زائدہ کے متن کی طرف محال (موڑ دینا) کر دیا، اس پر اعتراض ہو سکتا ہے کیونکہ دونوں کے سیاق کے مابین اختلاف ہے۔ ترمذی، نسائی ابن ماجہ، ابن خزیمہ اور دارقطنی نے بھی ابو خالد کے طریق سے ہی اسے موصول کیا ہے۔ (وقال يحيى) یعنی ابن سعید۔ (وأبو معاوية عن الأعمش) یعنی ان دونوں نے زائدہ کی موافقت کی ہے اس امر میں کہ مسلم بطین کے اس حدیث میں شیخ سعید بن جبیر ہیں۔ شعبہ، عبداللہ بن نمیر، عبثر بن قاسم اور عبیدہ بن حمید وآخرون نے بھی اعمش سے اسی طرح روایت کیا ہے ان کے طرق نسائی اور احمد وغیرہ نے نقل کئے ہیں۔

(وقال عبيدالله الخ) یہ الرقی ہیں۔ (عن زيدبن الخ) یہ عبدالرحمن بن مغراء کی روایت کے مخالف ہے اس طور کہ حکم کے اس میں شیخ عطاء ہیں جبکہ اس میں ان کے شیخ سعید ہیں۔ یہ بھی احتمال ہے کہ انہوں نے دونوں سے سماعت کی ہو۔ عبیداللہ کا یہ طریق مسلم نے موصول کیا ہے۔ (وقال أبو حرير الخ) یہ عبیداللہ بن حسین قاضی بجستان ہیں (ایک رائے کے مطابق بجستان، پاکستانی وایرانی موجودہ بلوچستان کا ایک علاقہ تھا) ان کی روایت ابن خزیمہ اور حسن بن سفیان نے جبکہ ان کے واسطے سے بیہقی نے نقل کی ہے۔

بابٌ مَتىٰ يَحِلُّ فِطرُ الصَّائِمِ؟ (افطار کب حلال ہوگا؟)

وأفطرَ أبو سعيد الخدرى حينَ غابَ قُرصُ الشمسِ (ابو سعیدؓ نے سورج کی ٹکیہ غائب ہونے پر افطار کیا)

غرضِ ترجمہ یہ ہے کہ غروبِ آفتاب کا اچھی طرح تحقق کر کے روزہ افطار کرنا چاہئے لیکن یہ نہ ہو کہ تحقیق کرتے کرتے رات کا کچھ حصہ گزر جائے، اسی لئے ابوسعید کا یہ اثر ترجمہ میں شامل کیا ہے۔(وأفطر أبو سعيد الخ) اسے سعید بن منصور اور ابوبکر بن ابی شیبہ نے موصول کیا ہے۔ اس میں ہے کہ ہم ابوسعید کے پاس گئے انہوں نے روزہ افطار کرلیا جبکہ ہمارا خیال تھا کہ سورج ابھی غروب نہیں ہوا۔ وجہِ دلالت یہ ہے کہ ابوسعید نے سورج کی ٹکیہ غروب ہو جانے کی تحقیق کر لی تھی اسی لئے حاضرین سے موافقت یا تائید نہ چاہی بلکہ ان کے اعتراض پر کوئی توجہ نہیں دی اس لئے کہ انہیں تحقق وتثبت حاصل تھا کہ واقعۃً سورج غروب ہو چکا ہے اور ان کی رائے میں اگر تاخیرِ افطار کرنا واجب ہوتا تو مزید انتظار کر لیتے۔ علامہ انور لکھتے ہیں کتبِ فقہ میں ہے کہ اگر ایک شخص کسی مینار پر چڑھا سورج کو دیکھ رہا ہے دوسرا زمین پر ہے اور اس کی نظر سے سورج کی ٹکیہ غائب ہو چکی ہے تو اس دوسرے کیلئے افطار کرنا جائز ہے پہلے کیلئے نہیں۔

حدثنا الحميدى حدثنا سفيان حدثنا هشام بن عروة قال سمعت أبى يقول سمعت عاصم بن عمربن الخطاب عن أبيه رضى الله عنه قال قال رسول اللهﷺ إذا أقبَلَ الليلُ مِن هاهُنا وأدبرَ النَّهارُ مِن هاهنا و غرَبَتِ الشمسُ فقد أفطَرَ الصائمُ

حضرت عمرؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہﷺ نے فرمایا جب رات اس طرف (مشرق) سے آئے اور دن ادھر مغرب میں چلا جائے یعنی سورج ڈوب جائے تو روزہ کے افطار کا وقت آ گیا۔

حمیدی یعنی عبداللہ بن زبیر سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں، پہلے دو راوی مکی باقی مدنی ہیں۔ عاصم بھی عہدِ نبوی میں پیدا ہوئے تھے مگر آپ سے سماع نہیں کر سکے۔ (إذا أقبل الخ) مشرق کی سمت اشارہ کیا جیسا کہ اگلی حدیث میں ہے (چونکہ مغرب میں سورج کی موجودگی کے سبب دیر سے اندھیرا پھیلتا ہے مثلاً سعودی عرب، جو ہم سے مغرب میں ہے۔ کا وقت پاکستان سے دو گھنٹے پیچھے ہے اسی لئے مشرق کی سمت اشارہ کیا) ابن حجر لکھتے ہیں مشرق کی سمت رات کا اقبال حقیقی نہیں بلکہ چونکہ اس سمت سورج کی روشنی جلد غائب ہو جاتی ہے اسی طرح مغرب کی سمت ادبارِ نہار بھی حقیقی نہیں اس لئے (وغربت الشمس) بھی ساتھ ہی ذکر کیا۔ اصل مفہوم رات کے آغاز کا تحقق ہے جو غروبِ آفتاب ہی کے سبب ہوتا ہے۔ اقبال و ادبار دونوں کا ذکر کیا کہ بعض اوقات بادل وغیرہ کے سبب مشرق کی سمت اندھیرا غروب سے قبل پھیل سکتا ہے اس صورت میں اقبال تو ہو گیا مگر ادبارِ نہار نہ ہوا۔ یہ قاضی عیاض کی تقریر ہے جبکہ بقول ابن حجر ہمارے شیخ نے شرح ترمذی میں کہا کہ بظاہر ان تین علامات (اقبال، ادبار، غروبِ آفتاب) میں کسی ایک کا بھی متحقق ہونا مراد ہے اس کی تائید ابن ابی اوفی کی روایت سے ہوتی ہے جس میں فقط اقبالِ لیل کا ذکر ہے۔ (فقد أفطر الصائم) یعنی افطار کے وقت میں داخل ہو گیا جیسے کہا جاتا ہے (أنجد) جب نجد میں داخل ہوا اور (أتهم) جب تہامہ میں داخل ہو۔ یہ معنی بھی محتمل ہے کہ حکماً مفطر ہو گیا کیونکہ رات شرعی لحاظ سے روزے کا ظرف اور محل ہے۔ ابن خزیمہ اس دوسرے احتمال کو رد کرتے اور پہلے ہی کو ترجیح دیتے ہیں، ان کے بقول یہ خبر بمعنی امر ہے یعنی اسے چاہئے کہ افطار کر لے، کہتے ہیں کہ اگر مراد یہ ہوتی کہ مفطر ہو گیا تو اس کا مطلب ہوا کہ تمام روزے دار مفطر ہو گئے پھر تعجیلِ افطار کی ترغیب کا کوئی معنی نہ ہوا (یعنی ان کے نزدیک حقیقی افطار تبھی ہو گا جب کوئی شیئ تناول کرے گا) ابن حجر بھی پہلے مفہوم کو راجح کہتے ہیں اگر دوسرا مفہوم معتمد ہوتا تو وہ شخص جس نے حلف اٹھایا کہ افطار نہ کرے گا تو مجرد رات کے آغاز پر حانث

ہو جاتا اگرچہ کچھ نہ بھی کھائے پیئے۔ پہلے مفہوم کی ترجیح شعبہ کی روایت سے بھی ثابت ہوتی ہے جس کے الفاظ ہیں (فقد حل الإفطار)۔ اسے ابوعوانہ نے (ثوری عن الشیبانی) کے طریق سے نقل کیا ہے۔

علامہ انور اس بابت کہتے ہیں ظاہر لفظ یہ ہے کہ غروب کے بعد وہ مفطر گردانا جائے گا اگرچہ کچھ تناول نہ بھی کیا ہو یعنی حکمی طور پر، عملی طور پر اگر مزید کچھ دیر روزہ روکے رکھا تو اس پر کوئی اجر نہیں۔ ابن تیمیہ کا کہنا ہے کہ سحر تک وصال مستحب ہے ابو بکرہ سے منقول ہے کہ تین دن تک مواصلہ کرتے رہتے (یعنی صرف سحری کے وقت اکل وشرب کرتے) ابن زبیر نو دن تک مواصلہ کرتے تھے۔ رواۃ کے طریق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ان کی عادت تھی تب اس جملہ کی شرح یہ ہوگی کہ غروب کے بعد افطار جائز ہے۔ قولہ تعالی (ثم أتموا الصیام إلی اللیل) میں غایتِ تحتم بیان کی گئی ہے جو فضل کا متلاشی ہے وہ سحر تک روکے رکھے۔ انتھی۔

اس حدیث کو ابن ماجہ کے سوا تمام اصحابِ صحاح نے روایت کیا ہے۔

حدثنا اسحاق الواسطی حدثنا خالد عن الشیبانی عن عبداللہ بن أبی أوفی رضی اللہ عنہ قال کنا مع رسول اللہ ﷺ فی سفر وھو صائمٌ فلمّا غابتِ الشمسُ قال لِبعضِ القومِ یا فلان قُمْ فاجْدَحْ لَنا فقال یا رسول اللہ لو أمسَیْتَ قال انزِلْ فَاجدَحْ لَنا قال یا رسولَ اللہ فلو أمسیت قال انزِلْ فَاجدَحْ لَنا قال إنَّ علیك نَھاراً قال انزِلْ فاجدَحْ لَنا فنزلَ فجَدحَ لَھم فشربَ النبیﷺ ثُم قال إذا رأیتُمُ اللیلَ قد أقبلَ مِن ھاھُنا فقد أفطرَ الصائمُ۔ (گزر چکی ہے)

خالد سے مراد ابن عبداللہ واسطی اور شیبانی سے ابو اسحاق مراد ہیں۔ (فی سفر) یہ فتح مکہ کا سفر ہے، اس کی تائید مسلم کی (ھشیم عن الشیبانی) سے روایت میں ہوتی ہے، جس میں ہے (فی سفر شھر رمضان) آپ نے رمضان میں دو سفر کئے، غزوہ بدر کا اور غزوہ فتح کا، بدر میں ابن ابی اوفی موجود نہ تھے۔ (غابت الشمس) اگلے باب کی روایت میں (غربت) ہے (کیونکہ غیاب تو بادلوں یا درختوں وعمارات کے سبب بھی ہو سکتا ہے)۔ (لبعض القوم الخ) شعبہ عن شیبانی کی مسند احمد میں روایت کے الفاظ ہیں (فدعا صاحب شرابہ الخ) یعنی اپنے پانی والے شخص کو بلایا (کتبِ سیرت میں ہے کہ ایک انصاری صحابی آنجناب کو وقتِ حاجت پانی پلانے کے ذمہ دار تھے اس مقصد کیلئے انہوں نے ایک پیالہ آنحضرت کیلئے مختص کیا ہوا تھا جس میں پانی ڈال کر اپنے زیر نگرانی ٹھنڈی جگہ رکھتے، مگر یہ سفر کا واقعہ ہے، یہاں حضرت بلال مراد ہیں) اگلے باب میں ان کا نام ذکر ہوگا۔

(فاجدح) اس سے مراد پانی میں ستو وغیرہ ڈال کر کسی چھڑی کے ساتھ گھولنا۔ داودی نے اجدح کا معنی (احلب) کیا ہے (یعنی دودھ دوھو) مگر یہ غلط ہے۔ (إن علیك نھارا) ان کی نظر میں چونکہ ابھی خاصی روشنی تھی اس لئے گمان کیا کہ ابھی دن ہی ہے (چونکہ صحرا و بیابان کا قصہ ہے جہاں غروب کے بعد بھی کافی روشنی ہوتی ہے) اور سورج کسی پہاڑ کی اوٹ میں ہے، ابھی غروب نہیں ہوا یا ممکن ہے بادل ہوں اور ان کے خیال میں ابھی غروب نہ ہوا ہو۔ راوی حدیث کا (فلما غابت الشمس) کہنا امرِ واقع کی خبر ہے۔ دوسرے صحابی کا جنہیں مشروب لانے کا حکم دیا، توقف اختیاط اور حکمِ مسئلہ کی بابت استکشافاً تھا۔ الزین لکھتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ ظواہر کی بابت بھی

استفسار کیا جا سکتا ہے تا کہ تحقیق مراد ہو۔اس حدیث سے تعجیلِ افطار کا استحباب ثابت ہوا اور یہ کہ غروب ہوتے ہی افطار کا وقت ہو جاتا ہے، کچھ مزید انتظار واجب نہیں۔ یہ بھی کہ عالم سے مراجعت کی جا سکتی ہے کہ اگر کوئی نسیان در پیش ہے تو ازالہ ہو اور یہ کہ تین مرتبہ کی مراجعت کے بعد مزید تکرار نہ کیا جائے۔ اس بارے شیبانی سے روایات میں اختلاف ہے اکثر میں تین مرتبہ مراجعت کا ذکر ہے بعض میں دو اور بعض میں ایک مرتبہ کا ہی ذکر ہے یہ اس امر پر محمول ہے کہ راویوں نے اختصار کر کے نقل کیا خالد کی روایت اتم سیاقاً ہے اور وہ حافظ وثقہ ہیں لہٰذا ان کی زیادت مقبول ہے۔ مسند احمد کی ایک روایت میں ہے کہ آنجناب سے تین مرتبہ کے بعد مراجعت نہ کی جاتی تھی۔

باب يُفطِرُ بما تَيَسَّرَ مِن الماءِ أو غيرِهِ (ہر میسر چیز کے ساتھ افطار کر سکتا ہے)

یعنی پانی ہو یا اور کوئی چیز، کسی کے ساتھ بھی افطار کیا جا سکتا ہے شاید ان کا اشارہ اس طرف ہے کہ حدیث (من وجد تمرا فليفطر عليه ومن لا فليفطر على الماء)۔ (کہ جس کے پاس کھجوریں ہیں وہ انہی کے ساتھ وگرنہ پانی کے ساتھ افطار کرے) میں فعلِ امر وجوب پر محمول نہیں، ابن حزم نے شاذ طور پر اسے واجب قرار دیا ہے کہ کھجوروں کے ساتھ ہی وگرنہ پانی کے ساتھ افطار کرے۔ اس حدیث کو حاکم نے حضرت انس سے مرفوعا نقل کیا ہے، ترمذی اور ابن حبان نے صحیح کہا ہے۔

حدثنا مسدد حدثنا عبدالواحد حدثنا الشيباني سليمان قال سمعت عبدالله بن أبي أوفى رضى الله عنه قال سِرْنا مع رسولِ اللهﷺ وهو صائمٌ فلما غرَبتِ الشمسُ قال انزلْ فاجدحْ لَنا قال يا رسول الله لو أمسيتَ قال انزلْ فاجدحْ لنا قال يا رسول الله إنَّ عليك نهاراً قال انزل فاجدح لنا فنزل فجدح ثم قال إذا رأيتم الليلَ أقبلَ مِن هاهنا فقد أفطر الصائم وأشارَ بإصبَعِهِ قِبَلَ المشرقِ۔ (سابقہ ہے)

(انزل فاجدح الخ) ابوداؤد نے مسدد شیخ بخاری ہی سے روایت کرتے ہوئے (یا بلال انزل الخ) نقل کیا ہے جب کہ اسماعیلی اور ابونعیم نے عبدالواحد یعنی شیخ مسدد سے (یا فلان) نقل کیا ہے تو ممکن ہے تصحیف واقع ہوئی ہو شاید اسی لئے بخاری نے اسے حذف کر دیا۔ سابقہ باب کی حدیث میں بھی (یا فلان) تھا ابن خزیمہ کی حضرت عمر سے روایت میں ہے کہ (قال لي النبيﷺ إذا أقبل الخ)۔ کہ مجھے کہا الخ) تو ممکن ہے ان سے یہ بات کہی ہو کیونکہ حدیث ایک ہی ہے جب حضرت عمر سے مخاطب ہو کر (إذا أقبل الخ) والی بات کہی تو احتمال ہے اگلی بات یعنی (اجدح الخ) بھی انہیں کہی ہو لیکن حضرت بلال کے مخاطب و مامور ہونے کی تائید شعبہ کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ہے کہ آپ نے صاحبِ شراب کو بلایا اور وہی آنجناب کے خادم کے بطور معروف ہیں۔

باب تعجيلِ الإفطارِ (تعجیلِ افطار)

ابن عبدالبر لکھتے ہیں تعجیلِ افطار اور تاخیرِ سحور کی احادیث صحاح اور متواترہ ہیں۔ عبدالرزاق وغیرہ نے بسند صحیح عمرو بن میمون

اودی سے نقل کیا ہے کہ اصحاب محمدﷺ افطار میں جلدی اور سحور میں تاخیر کیا کرتے تھے۔ علامہ انور لکھتے ہیں تعجیلِ فطر کا استحباب اس لئے کہ اس میں یہود کی مخالفت اور حدود کی محافظت ہے کیونکہ انہوں نے اپنی شریعت کو خراب (محرف) کر لیا تھا۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن أبى حازم عن سهل بن سعيد أنَّ رسولَ اللهﷺ قال لا يَزالُ الناسُ بخَيرِ ما عَجَّلُوا الفِطرَ

سہلؓ بن سعد سے روایت ہے رسول اللہﷺ نے فرمایا لوگ ہمیشہ نیکی پر رہیں گے جب تک جلد افطار کیا کریں گے

حدثنا أحمد بن يونس حدثنا ابو بكر عن سليمان عن ابن أبى أوفى رضى الله عنه قال كنتُ مع النبىﷺ فى سفر فصامَ حتى أمسىٰ قال لِرجل انْزِلْ فاجدَحْ لى قال لوِ انْتَظرتَ حتىٰ تُمسِى قال انزِلْ فَاجْدَحْ لِى إذا رأيتَ الليلَ قد أقبلَ من هاهنا فقد أفطرَ الصائمُ۔(ايضاً)

ابو حازم کا نام سلمہ بن دینار ہے۔(لا یزال الخ) ابو ہریرہ کی حدیث میں ہے (لا یزال الدین ظاهرا)۔ (ما عجلوا الفطر) ابوذر نے اپنی حدیث میں (وأخروا السحور) بھی کہا، یہ مسند احمد میں ہے۔ (ما) ظرفیہ ہے۔ یعنی جب تک وہ یہ کرتے رہیں گے اتباعِ سنت کرتے ہوئے عقل وقیاس کو شریعت کے واضح اور صریح امور میں دخیل نہ کرتے ہوئے۔ ابو ہریرہ کی حدیث میں یہ بھی ہے کہ (لأن اليهود والنصارى يؤخرون)۔ (کہ یہود ونصاریٰ افطار میں تاخیر کرتے ہیں)، اسے ابو داؤد اور ابن خزیمہ وغیرہما نے نقل کیا ہے۔ اہل کتاب کا یہ تاخیر کرنا ایک ستارہ کے طلوع ہونے تک ہوتا تھا۔ ابن حبان اور حاکم نے حضرت سھل سے ایک روایت نقل کرتے ہوئے یہ الفاظ ذکر کئے ہیں (لا تزال أمتي على سنتي مالم تنتظر بفطرها النجوم)۔ (یعنی میری امت میری سنت پر قائم رہے گی جب تک افطار کرنے کے لئے ستاروں کا انتظار نہ کرے گی) مہلب کہتے ہیں اس کی حکمت یہ ہے تاکہ دن میں رات کا کوئی حصہ شامل ہو پھر روزہ دار کے لئے یہی مناسب اور ادائے عبادات پر مساعد ہے۔ علماء کا اتفاق ہے کہ وقتِ افطار تب ہے جب خود سورج کو غروب ہوتا ہوا دیکھ لے یا دو عادل گواہی دے دیں، راجح یہ ہے کہ ایک عادل کی گواہی بھی کافی ہے۔ ابن دقیق العید لکھتے ہیں یہ حدیث شیعہ کا رد کرتی ہے جو طلوعِ نجوم پر افطار کرتے ہیں، (اہل سنت سے تقریباً نو/ دس منٹ بعد) ابن حجر لکھتے ہیں شیعہ تو عہدِ نبوی میں موجود نہ تھے اصل سبب وہی ہے جو حدیثِ ابی داؤد میں مذکور ہے (کہ یہود ونصاریٰ ایسا کرتے تھے، مگر بعد میں آکر شیعہ بھی ایسا کرنے لگے اس لحاظ سے ابن دقیق نے کہا کہ یہ حدیث ان کا رد کرتی ہے یہ نہیں کہا کہ آنجنابﷺ نے ان کا رد کیا)۔

شافعی الأم میں لکھتے ہیں کہ تعجیلِ فطر مستحب ہے عمداً اور اسے افضل سمجھتے ہوئے تاخیر کرنا مکروہ ہے یعنی کسی ضرورت یا مجبوری کے تحت تاخیر مکروہ نہیں ابن حجر تنبیہ کے عنوان سے ذکر کرتے ہیں کہ ہمارے زمانہ میں ایک بدعت یہ چل نکلی ہے کہ فجر سے (ثلث ساعة) پیشتر (یعنی پندرہ بیس منٹ پہلے) ایک اذان دی جاتی ہے اور چراغ بجھا دیئے جاتے ہیں تاکہ لوگ کھانا پینا چھوڑ دیں اور اسے احتیاط کا نام دیا گیا ہے اس طرح غروب کے وقت بھی تاخیر سے اذان دیتے ہیں اس طرح عملاً وہ سنت کی خلاف ورزی کے مرتکب ہو رہے ہیں، سنت تعجیلِ افطار اور تاخیرِ سحور ہے جبکہ وہ تاخیرِ افطار اور تعجیلِ سحور کر رہے ہیں، اسی لیے خیر کم اور شر زیادہ ہو چکا ہے۔

باب إذا أفطَرَ فى رَمضانَ ثم طَلعَتِ الشمسُ (افطار کر لیا پھر سورج نکل آیا؟)

یعنی رمضان کا روزہ، یہ سمجھ کر کہ سورج غروب ہو چکا ہے، تو کیا اس کے ذمہ قضاء ہے، یہ اختلافی مسئلہ ہے، طلوع سے یہاں مراد ظہور ہے حدیث کی رعایت سے (طلعت) کا لفظ استعمال کیا ہے پھر یہ بھی مراد ہے کہ سورج کی ٹکیہ پوری طرح ظاہر ہو گئی (ظہرت) کے لفظ سے یہ مراد ادا نہ ہو سکتی تھی۔

حدثني عبدالله بن أبي شيبة حدثنا أبو أسامة عن هشام بن عروة عن فاطمة عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما قالت أفطَرْنا علىٰ عهدِ النبي ﷺ يومَ غَيمٍ ثم طَلعَتِ الشمسُ قِيل لِهاشِمٍ فأمِرُوا بِالقَضاءِ؟ قال بُدٌّ مِن قضاءٍ وقال معمر سمعتُ هِشاما يقول لاأدري أقضَوا أمْ لا

اسماء بنت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ ہم نے نبی ﷺ کے دور میں ایک دفعہ بادل والے دن میں روزہ افطار کر لیا، اس کے بعد آفتاب نکل آیا۔ ہاشم سے پوچھا گیا کیا قضاء دی؟ کہا ظاہر ہے، قضاء تو ضروری تھی۔ ہشام بعد ازاں کہتے تھے مجھے علم نہیں کہ قضاء دی تھی یا نہیں

فاطمہ سے مراد بنت منذر ہیں جو ہشام کی عمزاد اور ان کی بیوی تھیں، ابو داؤد کی روایت میں اس کی صراحت ہے۔

(یوم غیم) یوم ظرفیت کی بناء پر منصوب ہے ابو داؤد اور ابن خزیمہ کی روایت میں (فی یوم غیم) ہے۔(قیل لهشام) ابو داؤد احمد اور ابن ابی شیبہ کی روایات میں ہے اسامہ کہتے ہیں، میں نے یہ بات کہی تھی۔ (بد من قضاء) استفہام انکاری ہے، اداۃ استفہام محذوف ہے، ابو ذر کے نسخہ میں (لا بد من القضاء) ہے دونوں ہم معنی ہیں۔(وقال معمر الخ) اس تعلیق کو عبد بن حمید نے عبد الرزاق کے واسطہ سے موصول کیا ہے۔ بظاہر یہ ابو اسامہ کی روایت سے متعارض ہے مگر تطبیق یہ ہو سکتی ہے کہ معمر کی روایت میں جزم کے ساتھ یہ بات کہنے میں انہیں کوئی دلیل مل گئی ہوگی۔ جمہور اس صورتحال میں قضاء واجب قرار دیتے ہیں ابن ابی شیبہ نے حضرت عمر سے ترکِ قضاء کا قول نقل کیا ہے۔ مالک نے اپنی سند کے ساتھ حضرت عمر سے یہ جملہ نقل کیا ہے (الخطب يسير وقد اجتهدنا) (یعنی یہ کوئی اہم معاملہ نہیں ہم نے اجتہاد کر لیا تھا یعنی خوب اندازہ کر کے کہ سورج غروب ہو چکا ہو گا پھر روزہ افطار کیا تھا) عبد الرزاق نے اپنی روایت میں (نقضي يوما) کا اضافہ ذکر کیا ہے، علی بن حنظلہ عن أبیہ سے بھی اسی طرح ہے سعید بن منصور کی روایت میں ہے کہ کہا جس نے افطار کر لیا ہے وہ اب قضاء دے، تو اس طرح حضرت عمر سے دو مختلف قول منقول ہیں۔ ترکِ قضاء کا قول مجاہد اور حسن سے بھی منقول ہے یہی اسحاق اور احمد کی رائے ہے۔ ابن خزیمہ نے بھی اسے اختیار کیا ہے۔ ہشام کے اس قول کی کہ قضاء ضروری ہے، کی نسبت لکھتے ہیں کہ اس کا کوئی مستند ذکر نہیں کیا۔ ابن حجر لکھتے ہیں قضاء دینے کی ترجیح اس مثال سے ظاہر ہوتی ہے کہ اگر ابر آلود موسم کی وجہ سے روزہ نہ رکھا پھر دن کو پتہ چلا کہ چاند نکل آیا تھا، بالاتفاق اس دن کی قضاء دینا ہوگی، اسی طرح یہ بھی ہے۔ ابن التین کہتے ہیں صومِ نذر میں مالک نے قضاء واجب قرار نہیں دی۔ ابن منیر حاشیہ میں لکھتے ہیں اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ مکلفین ظاہر کے ساتھ مخاطب ہیں اگر ان سے اجتہاد میں کوئی غلطی ہوگئی ہو تو کوئی حرج نہیں۔ اسے ابو داؤد اور ابن ماجہ نے بھی (الصوم) میں روایت کیا ہے۔

باب صومِ الصِّبیانِ (بچوں کا روزہ)

وقال عمرُ رضی الله عنه لِنَشوانٍ فی رمضانَ وَیلکَ وصِبیانُنا صِیامٌ فضَربَه. (حضرت عمرؓ نے ایک نشئی سے کہا تم پر ہلاکت ہمارے بچوں تک نے روزہ رکھا ہے، پھر اس پر حد لاگو کی)۔

جمہور کے نزدیک بالغ ہونے سے قبل واجب نہیں سلف کی ایک جماعت جس میں ابن سیرین اور زہری ہیں، کے نزدیک مستحب ہے۔ شافعی کہتے ہیں انہیں بطورِ مشق روزے رکھوائے جائیں جب اس کی طاقت ہو (یعنی بالکل چھوٹے نہ ہوں) ان کے اصحاب نے نماز کی طرح سات اور دس برس کی حد مقرر کی ہے۔ اسحاق نے بارہ اور احمد نے ایک قول کے مطابق دس برس کی حد مقرر کی ہے۔ اوزاعی کہتے ہیں اگر مسلسل تین دن روزہ رکھنے کی طاقت ہو تو روزے رکھنا مشکل نہ ہوگا مالکیہ جمہور کے ساتھ ہیں، ان کے نزدیک بچوں کے حق میں روزہ مشروع نہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں مصنف نے اثرِ عمر شاملِ ترجمہ کر کے ان کا لطیف پیرائے میں رد کیا ہے کیونکہ ان کے نزدیک ہر معاملہ میں اہلِ مدینہ کا عمل حجت ہے اور اس اثر میں حضرت عمر نے ایک آدمی کو جس نے روزہ نہ رکھا، مارا اور کہا کہ ہمارے بچوں تک نے روزہ رکھا؟ تم نے نہیں رکھا۔ (نشوان) یعنی مدہوش آدمی اس کی جمع نشاویٰ ہے جیسے سکران سکاریٰ، وزناً و معنیً (اردو میں نشئی کا لفظ اسی مادہ سے ہے) نشیٰ، انتشیٰ اور تنشیٰ، تین ابواب متداول ہیں۔ اس اثر کو سعید نے اور بغوی نے جعدیات میں موصول کیا ہے اس میں ہے کہ شراب کے سبب مدہوش تھا اسی کوڑے مار کر شام کی طرف جلا وطن کر دیا۔

علامہ انور لکھتے ہیں جیسا کہ قبل ازیں ذکر کیا، نووی کو بچے کے حج کی بابت حنفیہ کے مذہب کے بیان میں سہو ہوا انہوں نے لکھ دیا کہ احناف کے ہاں اس کا حج غیر معتبر ہے یہ خلافِ واقع ہے ہمارے ہاں بچوں کی تمام عبادات کا اعتبار ہے ہم نے یہ کہا ہے کہ اس کا حج حجِ اسلام (یعنی فرضی حج) نہ سمجھا جائے گا، بالغ ہونے پر فرضی حج کی ادائیگی کرنا ہوگی۔

حدثنا مسدد حدثنا بشر بن المفضل عن خالد بن ذکوان عن الربیع بنت معوذ قالت أرسل النبی ﷺ غداةَ عاشوراءَ إلیٰ قُرَی الأنصارِ مَن أصبحَ مُفطراً فَلْیُتِمَّ بقیةَ یومِهِ و من أصبحَ صائماً فلیَصُمْ قال فکُنَّا نصومُه بعدُ و نُصَوِّمُ صبیانَنا ونَجعَلُ لَهم اللُّعبةَ مِن العِهنِ فإذا بکیٰ أحدُهم علی الطعامِ أعطَیناه ذاك حتی یَکون عندَ الإفطار

ربیع بنت معوذ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ نبی ﷺ نے عاشوراء کی صبح کو انصار کی بستیوں میں یہ کہلا بھیجا کہ جس نے بغیر روزہ کے صبح کی ہو وہ اپنے باقی دن میں کچھ کھائے نہ کچھ پیے اور جس شخص نے روزہ کی حالت میں صبح کی ہو وہ روزہ رکھے۔ ربیع کہتی ہیں اس کے بعد ہم برابر عاشوراء کا روزہ رکھتے اور اپنے بچوں کو بھی رکھواتے اور ان کیلئے روئی کی گڑیاں بنالیا کرتے تھے کہ جب کوئی ان میں سے کھانے کیلئے روتا تو ہم وہی گڑیا اس کو دیدیتے (اور اس طریقہ سے بہلاتے) یہاں تک کہ افطار کا وقت آ جاتا۔

خالد بن ذکوان نزیلِ بصرہ تابعی صغیر ہیں سوائے ربیع بنت معوذ کے جو صغار صحابہ میں سے ہیں، کسی سے سماع نہیں کیا۔ بخاری نے صرف انہی سے ان کی حدیث روایت کی ہے۔ (عن الربیع) مسلم کی ایک دیگر سند کے ساتھ خالد سے روایت میں (سألت

الربیع) ہے ربیع، یائے مشدد کے ساتھ مصغراً ہے معوذ بروزن معلم ہے، وہ ابن عوف ہیں ابن عفراء کی کنیت سے معروف تھے۔ واقعہ بدر میں ان کا ذکر آئے گا۔

(قری الأنصار) مسلم میں(حول المدینة)کا لفظ بھی ہے۔(إذا نوی بالنهار صوما) کے تحت اس ایلچی کا نام مذکور ہوا۔(صبياننا) مسلم میں مزید یہ بھی ہے (الصغارونذهب بهم الی المسجد) ۔(العهن)یعنی صوف ۔(أعطيناه ذلك حتى الخ) ابنا خزیمہ وحبان نے بھی یہی روایت کیا ہے مسلم کی روایت میں (أعطيناه إياه عند الإفطار) ہے جو ایک اشکال ہے بخاری کی اس روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس سے کچھ عبارت ساقط ہے۔ مسلم نے ایک اور سند کے ساتھ خالد سے نقل کیا ہے کہ ان کھلونوں سے انہیں بہلاتے حتی کہ اس طریقہ سے ان کا روزہ مکمل ہو جاتا۔ ابن خزیمہ کی رزینہ سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم عاشوراء کے دن دودھ پیتے بچوں کی والدات کو حکم دیتے کہ انہیں شام تک دودھ نہ پلائیں اور (برکت کی خاطر) بچوں کے منہ میں اپنا لعابِ دھن ڈالتے۔ ابن خزیمہ اس کی صحت کے بارہ میں متوقف ہیں مگر اس کی سند لابأس بہ ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ رمضان سے قبل عاشوراء کا روزہ فرض تھا جیسا کہ پہلے بحث گذری۔ بچوں کو یہ روزہ رکھوانا اس عمر میں جو حدیثِ باب میں ذکر ہوئی بطور تمرین کے تھا۔ صحابہ کا یہ کہنا کہ ہم عہدِ نبوی میں یہ کام کرتے تھے حدیث کو مرفوع کے حکم میں لے آتا ہے کیونکہ یقیناً آنجناب کو ان کے افعال کی اطلاع ہوتی تھی پھر احکام ومسائل کی بابت آپ سے سوال بھی کرتے تھے۔ اس حدیث کو مسلم نے بھی (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

بابُ الوِصالِ (سحری تک روزہ جاری رکھنا)

ومَن قالَ لَيْسَ في اللَّيلِ صيامٌ لِقولِه عزَّوجلَّ ﴿ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ﴾ ونهى النبيُّ ﷺ عنه رحمةً لَهم وإبقاءً عليهم وما يُكرَه مِن التَعمُّقِ. (نبی ﷺ نے ازرہِ شفقت رات کو کھانے پینے سے پرہیز سے منع کیا)

اس سے مراد قصداً مغرب کے وقت افطار نہ کرنا، جس نے اتفاقات کا ایک حصہ گذرنے تک افطار نہ کیا، وہ اس سے خارج ہے جس نے پوری رات یا رات کا بعض حصہ امساک کیا وہ اس میں شامل ہے۔ امام بخاری نے کسی حکم کا ذکر نہیں کیا کیونکہ یہ ایک مشہور اختلافی مسئلہ ہے۔(ومن قال ليس الخ) گویا ترمذی کی تخریج کردہ حدیثِ ابی سعید الخیر جسے ابن سکن نے بھی (الصحابة) اور دولابی نے (الكنى) میں نقل کیا ہے کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ یہ مرفوع ہے اور اس کا سیاق یہ ہے (ان الله لم يكتب الصيام بالليل فمن صام فقد تعنىٰ ولا أجر له) (یعنی اللہ نے رات کو روزہ میں شامل نہیں کیا جو ایسا کرے وہ تکلف سے کام لے گا اور اس کے لئے اس پر کوئی اجر نہیں) ابن مندہ کہتے ہیں یہ غریب ہے ہم اس طریق کے علاوہ کسی اور طریق سے اسے نہیں جانتے۔ ترمذی کہتے ہیں میں نے اس بارے بخاری سے سوال کیا، کہنے لگے میرا نہیں خیال کہ عبادہ بن نسی نے ابو سعید الخیر سے سماع کیا ہو۔ اس مفہوم کی ایک حدیث بشیر بن خصاصیہ سے بھی مروی ہے جسے احمد، طبرانی، سعید، عبد بن حمید اور ابن ابی حاتم نے نقل کیا ہے لیلی زوجہ بشیر کے حوالے سے، کہتی ہیں میں نے دو دن کے مواصلہ کا ارادہ کیا تو مجھے بشیر نے منع کیا اور کہا نبی اکرم نے اس سے روکا اور فرمایا ہے کہ نصاریٰ

ایسا کیا کرتے تھے (ولكن صوموا كما أمركم الله تعالى أتموا الصيام الى الليل) (یعنی جیسے اللہ نے حکم دیا ہے کہ رات تک روزہ رکھو، ایسا ہی کرو اور جب رات آئے تو افطار کردو)۔ طبرانی نے اوسط میں ابوذر سے مرفوعاً نقل کیا ہے کہ (لا صيام بعد الليل) (یعنی رات آ جانے پر کوئی روزہ نہیں) اس میں ایک راوی عبد الملک مجہول ہیں بقول ابن حجر میں انہیں نہیں پہچانتا، بقیہ ثقات ہیں مگر اس کی معارض حدیث اس سے اصح ہے جیسا کہ آگے بیان ہوگا، اگر یہ احادیث صحیح ثابت ہو جاتیں تو وصال کا اصلاً کوئی معنی و مفہوم نہ ہوتا اور نہ اس کے کرنے میں تقرب کی کوئی بات ہوتی آنجناب کے فعل مبارک سے صحیح احادیث کے ذریعہ وصال ثابت ہے مگر یہ آنجناب کا خاصہ ہے، یہی راجح ہے۔ (ونهى النبي الخ) اسے آخر الباب میں حضرت عائشہ کے حوالے سے موصول کیا ہے۔ (إبقاء عليهم) کا لفظ ابوداؤد وغیرہ کی ایک روایت میں ہے، اس میں تھا کہ حجامہ اور مواصلہ کو حرام قرار نہیں دیا بس از رہِ شفقت روکا (یعنی اگر کوئی اپنے میں اتنی ہمت و طاقت سمجھتا ہے تو وصال حرام نہیں)۔ (وما يكره من التعمق) یہ امام بخاری کی کلام ہے (الوصال) پر معطوف ہے، اس سے مراد تکلیفِ مالا یطاق کے فعل میں مبالغہ کرنا یعنی بے جا تکلف سے کام لینا اور عبادات میں اپنے آپ کو مشقت میں ڈالنا۔ اگلے باب کی حدیثِ ابی ہریرہ میں آئے گا کہ اتنا اور وہ عمل کرو جس کی تم طاقت رکھتے ہو۔

علامہ انور لکھتے ہیں وصال دو طرح کا ہے ایک سحر تک، حدیث میں اس سے نہی وارد نہیں ہمارے فقہاء نے بھی اس سے تعرض نہیں کیا حافظ ابن تیمیہ کے نزدیک یہ مستحب ہے، بعض صحابہ کرام سے بھی اس کا عمل ثابت ہے۔ ابن حجر نے فتح میں غیر النبی ﷺ کے لئے یہ مکروہ ہے یا نہیں، کی بابت بحث کی ہے، بخاری اس بارے کوئی فیصلہ نہیں کر سکے کہ باہم متعارض آثار نقل کئے ہیں، ان کا (ليس في الليل الخ) اثر ذکر کرنا حنفیہ کے مسلک کا مؤید ہے، ان کا یہ کہنا (نهى رحمةً) جواز پر دال ہے۔ دوسری قسم (وصال يوم بيوم) ہے (یعنی روزانہ نفلی روزہ رکھنا) اس میں بھی بحث ہے کہ یہ معصیت ہے یا اس سے بھی از رہِ شفقت منع فرمایا تھا معصیت ہونا راجح ہے اسی لئے اگلا ترجمہ اس پر تنکیل کے ذکر میں لائے ہیں اور اس سے اگلا (وصال إلى السحر) کا جسکے تحت حدیثِ جواز نقل کی ہے۔

حدثنا مسدد قال حدثني يحيى عن شعبة قال حدثني قتادة عن أنس رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال لا تُواصِلُوا قالوا إنك تُواصِلُ قال لستُ كأحدٍ منكم إني أُطعَمُ وأُسقىٰ أو إني أبيتُ أُطعَمُ وأُسقىٰ

حضرت انسؓ راوی ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا (بلا سحر و افطار) پے در پے روزے نہ رکھا کرو صحابہؓ نے عرض کیا کہ آپ تو وصال کرتے ہیں؟ آپ نے فرمایا کہ میں تمہاری طرح نہیں ہوں مجھے (اللہ تعالیٰ کی طرف سے) کھلایا اور پلایا جاتا ہے یا (آپ نے یہ فرمایا کہ) میں اس طرح رات گزارتا ہوں کہ مجھے کھلایا اور پلایا جاتا رہتا ہے۔

یحییٰ سے مراد قطان ہیں۔ (لا تواصلوا) ابن خزیمہ کی اُبو سعید عن شعبہ کے طریق سے اسی روایت میں (إياكم والوصال) ہے احمد کی ہمام عن قتادہ سے روایت میں ہے (نهى النبي ﷺ عن الوصال)۔ (قالوا إنك الخ) اکثر روایات میں یہی ہے۔ اگلے باب کی حدیثِ ابی ہریرہ میں ہے کہ (فقال رجل من المسلمين) گویا کہنے والا ایک شخص تھا چونکہ باقیوں کی رضا مندی بھی شامل تھی (یا وہ بھی جواب سننے کے مشتاق تھے) لہٰذا بخاری کی روایت میں جمع کا صیغہ ہے کسی طریق میں ان کا نام مذکور نہیں۔

(لست كأحد منكم) ابن عمر کی روایت میں (لست مثلكم) ابوسعید کی روایت میں (لست كهيئتكم) مسلمہ کی ابو ہریرہ سے روایت میں (لستم في ذلك مثلي) ہے سعید کے مرسلِ حسن میں بھی یہی ہے۔ اگلے باب کی روایت میں ہے (وأيكم مثلي) یہ استفہام توبیخی ہے جو مشعر بالا ستبعاد ہے۔ (مثلي) کا مفہوم یہ ہے کہ میری صنف پر یا جورب کی طرف سے میرا مقام ہے۔ (أو إني أبيت الخ) یہ شک شعبہ کی طرف سے ہے۔ احمد کی بہز عنہ سے روایت میں اس کی صراحت ہے۔ سعید بن ابی عروبہ نے قتادہ سے بغیر شک کے نقل کیا ہے، اس کے الفاظ ہیں (إنَّ ربي يطعمني ويسقيني) یہ ترمذی میں ہے۔ باب التمنی میں حضرت انس کی روایت میں اس کا سبب بھی مذکور ہے کہ ایک مرتبہ مہینے کے آخر میں آنجناب نے مواصلہ کیا لوگوں نے بھی آپ کے دیکھا دیکھی مواصلہ کیا اس پر آپ نے یہ فرمایا۔

حدثنا عبد الله بن يوسف أخبرنا مالك عن نافع عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال نَهيٰ رسولُ اللهﷺ عن الوِصالِ قالوا إنك تُواصِلُ قال إني لستُ مِثلَكم إني أطعَمُ وأسقيٰ۔ (سابقہ کا مفہوم ہے)

(باب بركة المسحور) میں جویریہ عن نافع کے حوالے سے سبب ذکر ہوا کہ آپ کے وصالِ صیام کرنے پر لوگوں نے بھی کیا مگر ان پر شاق گزرا جس پر آپ نے منع فرمایا۔ مسلم نے (ابن نمير عن عبيد الله عن نافع) کے طریق سے (في رمضان) بھی ذکر کیا ہے لیکن اس میں (فشق عليهم) نہیں۔ علامہ قسطلانی اس کے تحت ابن قیم کا قول ذکر کرتے ہیں کہ یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے معارف اور مناجات اور اس کے قرب وحب کے سبب جو آپ کی آنکھوں کو ٹھنڈک (قرۃ عین) نصیب ہوتی تھی اس سے آپ حسی بھوک و پیاس سے مستغنی تھے، کہتے ہیں جسے اس امر کا ادنی تجربہ وشوق بھی ہے وہ جانتا ہے کہ قلب وروح کی غذا کے سبب جسم ظاہری و حیوانی غذا سے مستغنی ہو جاتا ہے وہ روحانی مسرت جس کا سبب تقرب اور اِقرارِ عین ہے اکل وشرب سے بے نیاز کر دیتی ہے۔

حدثنا عبد الله بن يوسف حدثنا الليث حدثني ابن الهاد عن عبدالله بن خباب عن أبي سعيد رضي الله عنه أنه سمع النبيﷺ يقول لا تُواصِلُوا فأيكُمْ إذا أرادَ أن يُواصِلَ فليُواصِلْ حتَّى السَّحرِ قالوا فإنك تواصِلُ يا رسول الله قال إني لستُ كَهَيئَتِكم إني أبِيتُ لي مُطعِمٌ يُطعِمُني وساقٍ يَسقِين ۔(ایضاً)

(اس سند میں عبداللہ بن یوسف جن کی صحیح بخاری میں اکثر روایات امام مالک کے حوالے سے ہیں ان کے ایک شاگرد لیث بن سعد جو فقیہِ مصر تھے، سے روایت کر رہے ہیں) ابن الھاد کا نام یزید بن عبداللہ ہے یہ حدیث ابو داؤد نے بھی ابن الھاد کے طریق سے نقل کی ہے، مسلم نے اس کی تخریج نہیں کی۔

حدثنا عثمان بن أبي شيبة و محمدٌ قالا أخبرنا عبدة عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت نهيٰ رسولُ اللهﷺ عن الوصال رحمةً لَهم فقالوا

إنك تُواصِلُ قال إني لَستُ كَهَيئَتِكم إني يُطعِمُني رَبي ويَسقِين۔ قال أبو عبدالله لَم يَذكُرْ عثمان رحمةً لهم۔(ایضاً)

عبدہ سے مراد بن سلیمان ہیں۔(قال أبو عبد الله الخ) امام بخاری وضاحت کر رہے ہیں کہ عثمان جو اس سند میں ان کے شیخ ہیں، نے (رحمةً لهم) کا لفظ ذکر نہیں کیا گویا یہ لفظ ان کے دوسرے شیخ محمد بن سلام کی روایت سے ہے۔مسلم نے اسے ابن راھویہ اور عثمان ابن ابی شیبہ دونوں سے روایت کیا ہے اور اس میں یہ لفظ موجود ہے انھوں نے امام بخاری والی وضاحت نہیں کی۔ابو یعلی اور حسن بن سفیان نے بھی اپنی اپنی مسند میں اس روایت کو عثمان سے ہی نقل کیا ہے اور دونوں کی روایت میں یہ لفظ موجود نہیں۔اسماعیلی نے بھی اسی طرح نقل کیا ہے جوزقی نے بھی اسے محمد بن حاتم عن عثانی کے حوالے سے اس لفظ سمیت نقل کیا ہے تو محتمل ہے کہ عثمان کبھی یہ لفظ ذکر کرتے ہوں اور کبھی نہ کرتے ہوں۔اسماعیلی نے جعفر فریابی عن عثمان کے طریق سے اسی روایت میں یہ لفظ آنجناب کے حوالے سے ذکر کیا ہے، اس میں ہے (انما هي رحمة رحمكم الله بها إني لست كهيئتكم)

ان مجموعی احادیث سے استدلال کیا گیا ہے کہ مواصلہ آپ کے خصائص میں سے ہے کسی اور کو اس کی اجازت نہیں البتہ سحری تک وصال کرنے کی سب کو رخصت ہے۔اس منعِ مذکور کی بابت اختلاف ہے بعض نے اسے نہی تحریمی، بعض نے مکروہ جبکہ بعض کی رائے ہے کہ اگر مشقت ہو تو حرام، وگرنہ مباح ہے۔ابن ابی شیبہ نے ابن زبیر کی نسبت لکھا ہے کہ پندرہ دن تک مواصلہ کر لیتے تھے (یعنی مسلسل پندرہ نفلی روزے رکھتے)، تابعین میں سے کئی ایک بھی اس کے قائل ہیں جیسا کہ ابونعیم نے الحلیہ میں اور طبری نے بھی تفصیل ذکر کی ہے ان کی دلیل یہ ہے جیسا کہ آگے آئیگا، کہ آپ نے اور متعدد صحابہ نے نہی کے بعد بھی وصال کیا ہے اگر یہ نہی تحریمی ہوتی تو آپ ان کے اس فعل کی تقریر نہ کرتے، تو اس سے ثابت ہوا کہ یہ منع کرنا ازرہِ شفقت و رحمت تھا، جیسے آپ نے قیام اللیل سے منع کیا تھا کہ کہیں فرض نہ کر دیا جائے، اسی طرح صیام الدھر کی نہی بھی اسی قبیل سے ہے پس جس پر یہ شاق نہ ہو اور وہ اہلِ کتاب کی موافقت کا بھی قصد نہ کرے اور تعجیلِ فطر کی بابت سنت سے اعراض کا بھی، تو اس کے لئے وصال منع نہیں، اکثر کی رائے ہے کہ وصال حرام ہے، شافعیہ سے دو قول، تحریم و کراہت منقول ہیں شافعی نے الأم میں اسے محظور لکھا ہے۔اہل ظاہر اسے حرام کہتے ہیں ابن حزم نے صراحۃً لکھا ہے۔احمد، اسحاق، ابن منذر، ابن خزیمہ اور مالکیہ کی ایک جماعت وصال الی السحر کے جواز کے قائل ہیں۔یہ وصال دراصل رات کا کھانا رات گئے تک مؤخر کرنا ہے (بظاہر یہ آٹھ پہر کا روزہ کہلائے گا) یقینی طور پر اس کی بھی اجازت اس امر سے مشروط ہے کہ اس پر شاق نہ ہو وگرنہ یہ تقرب قرار نہ پائے گا۔اکثر شافعیہ کے نزدیک حقیقی وصال یہ ہے کہ پوری رات کا روزہ رکھے جیسے پورے دن کا رکھا ہے۔امساک الی السحر کو شکلی مشابہت کی وجہ سے وصال کہا گیا ہے، ابن حجر کے نزدیک یہ بات محتاجِ دلیل ہے، آنجناب سے ثابت ہے کہ آپ (کئی دفعہ) سحر سے سحر تک کا روزہ رکھتے تھے، اسے عبد الرزاق اور احمد نے حضرت علی اور طبرانی نے حضرت جابر سے جبکہ سعید نے مرسلاً ابوقلابہ اور ابن ابی نجیح عن أبیہ کے طریق سے، عبدالرزاق نے بھی عطاء کے مرسل کے بطور نقل کیا ہے۔

تحریم کے قائلین کی دلیل حدیثِ مذکور (اذا أقبل الليل الخ) ہے وہ (رحمةً لهم) کا جواب دیتے ہیں کہ یہ ترکیب منعِ تحریمی ہونے کے منافی نہیں، نہی کے بعد کئی صحابہ کے مواصلہ کرنے اور آپ کی تقریر کا جواب دیتے ہیں کہ یہ تقریر نہ تھی بلکہ تقریع و

تنکیل تھی یعنی جب انھوں نے اس نہی پر عمل نہ کیا تو سزا کے طور پر انہیں مواصلہ کرائی تا کہ اس نہی کی حکمت ان پر آشکارا ہو۔ آپ کے قول (لستُ فی ذلك مثلكم) سے اس امر کی تائید ہوتی ہے کہ یہ آپ کے خصائص میں سے ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں عدمِ تحریم کی دلیل ابو داؤد کی مشار الیہ حدیث بھی ہے جس میں صحابی صراحت سے کہتے ہیں کہ آپ نے حجامت اور وصال کو حرام نہیں کیا۔ بزار اور طبرانی نے بھی حضرت سمرہ سے روایت کی کہ آنجناب نے وصال سے منع کیا (و لیس بالعزیمة) (یعنی یہ نہی امرِ مؤکد نہ تھی) اوسط للطبرانی میں جو حدیثِ ابی ذر ہے کہ حضرت جبریل نے آپ سے کہا تھا اللہ نے آپ کا وصال کرنا قبول کیا (ولا یحل لأحد بعدك) (آپ کے بعد کسی اور کیلئے جائز نہیں) تو اس کی سند صحیح نہیں ہے صحابہ کرام کا اس نہی کے بعد بھی مواصلہ کرنا اس امر کا ثبوت ہے کہ وہ اس نہی کو تنزیہی سمجھے ہیں۔

احادیثِ باب سے (استواء المکلَّفین فی الأحکام) ثابت ہوا یعنی جو احکام آنجناب کے لیے ہیں وہ آپ کی امت کے لیے بھی ہیں الا یہ کہ کوئی عمل دلیل سے آپ کی خصوصیت ثابت ہو لہٰذا (لقد کان لکم فی رسول اللہ أسوة حسنة) کا عموم، مخصوص (ومقید) ہے یہ بھی ثابت ہوا کہ نواہی کی (اور اوامر کی بھی) حکمتیں تلاش کی جا سکتی ہیں اور ان کا استکشاف ہو سکتا ہے۔ اس حدیث کو مسلم اور نسائی نے بھی (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

باب التَّنکیلِ لِمَنْ أکثَرَ الوِصالَ (اکثارِ وصال کرنیوالے کیلئے تنکیل)

(تنکیل یعنی نکال، سزا دینا) ابن حجر لکھتے ہیں ترجمہ میں وصال کو اکثار کے ساتھ متقید کرنے سے یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ کبھی کبھار وصال کرنے والے پر نکال نہیں لیکن اس سے جواز کا ثبوت لازم نہیں سمجھا جا سکتا۔ (رواہ أنس الخ) التمنی میں انکی روایت آئے گی۔

حدثنا أبو الیمان أخبرنا شعیب عن الزهری قال أخبرنی أبو سلمة بن عبدالرحمن أن أبا هریرة رضی الله عنه قال نهیٰ رسولُ اللهﷺ عن الوصال فی الصوم فقال له رجلٌ من المسلمین إنك تُواصِلُ یا رسولَ الله قال و أیُّکم مثلی؟ إنی أبِیتُ یُطعِمُنی رَبی ویَسقین فلما أبَوا أن یَنتَهُوا عن الوصال واصلَ بِهم یوماً ثم یوماً ثم رأوُا الهِلالَ فقال لَو تَأخَّرَ لَزِدتُکم کالتنکیلِ لَهم حین أبَوا أن ینتهوا ۔ (باب سابق کی احادیث کا مفہوم ہے مزید یہ کہ صحابہؓ کے باز نہ آنے پر ایک بار آپؐ نے انہیں پیدر پے روزے رکھوائے)۔

(أخبرنی أبو سلمة الخ) شعیب نے زہری سے اسی طرح نقل کیا ہے عقیل نے بھی انکی متابعت کی ہے باب التعزیر میں ان کی روایت آئے گی۔ اور معمر نے بھی، ان کی روایت کتاب التمنی میں ہے مسلم میں یونس نے بھی اور کئی ایک نے ان کی متابعت کی ہے۔ عبدالرحمٰن بن خالد نے زہری سے روایت کرتے ہوئے ان کی مخالفت کی ہے چنانچہ انھوں نے بجائے ابوسلمہ کے سعید بن مسیّب ذکر کیا ہے امام بخاری نے یہ روایت بطور معلق المحاربین اور کتاب التمنی میں نقل کی ہے یہ کوئی اختلافِ ضار نہیں دارقطنی نے

العلل میں عبدالرحمٰن بن خالد ہی کے حوالے سے زہری سے روایت کرتے ہوئے دونوں کے نام ذکر کیے ہیں اس طرح اسماعیلی نے بھی (عبد الرحمن بن نمر عن الزهری) کے حوالے سے دونوں نام ذکر کیے ہیں۔ دارقطنی کہتے ہیں دونوں نام ذکر کرنے پر زبیدی نے بھی ان کی متابعت کی ہے۔ (واصل بهم الخ) بظاہر دو دن مواصلت کی، معمر کی روایت میں صراحت سے مذکور ہے۔ (لو تأخر الخ) یعنی اگر ابھی بھی چاند نظر نہ آتا تو مزید وصال فرماتے اس سے (لو) کے استعمال کا جواز ثابت ہوا اس بارے جو نہی وارد ہے اس کا تعلق غیر امورِ شرعیہ سے ہے، تفصیلی التمنی میں آئے گی۔ ابن حجر یہ مفہوم بیان کرتے ہیں کہ میں تمہیں وصال کراتا رہتا حتی کہ تم عاجز آجاتے اور اس کے ترک کی درخواست کرتے، یہ ایسے ہی ہے جیسے اثنائے محاصرہ طائف انہیں واپسی کا حکم دیا جو اہل اسلام کو اچھا نہ لگا تو فرمایا ٹھیک ہے اگلے دن علی الصبح جا کر لڑائی کرو، انہوں نے ایسا ہی کیا جس کے نتیجے میں نقصان اٹھایا اور کاری زخم لگے اس پر جب آنجناب نے واپسی کا حکم دیا تو یہ حکم انہیں بہت اچھا لگا، اس کی مزید وضاحت المغازی میں آئے گی۔

(كالتنكيل بهم) معمر کی روایت (كالمنكل) مستملی کے نسخہ میں (كالمنكر) ہے حموی کے نسخہ میں (كالمنكی) نکایۃ سے، ہے مگر تنکیل کا لفظ ہی دیگر کتبِ حدیث میں ہے، تنکیل بمعنی سزا۔ اس حدیث کو نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا يحيىٰ حدثنا عبدالرزاق عن معمر عن همام أنه سمع أبا هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال إياكم والوصالَ مَرَّتينِ قيل إنك تُواصِلُ قال إني أَبِيتُ يُطعِمُني ربي ويَسقِينِ فَاكْلفوا مِن العمل ما تُطِيقون۔ (ایضاً۔ مزید یہ فرمایا کہ تم اسی قدر عبادت اپنے ذمہ لو جس کی تمہیں برداشت ہو)۔

ابوذر کے نسخہ میں یحییٰ بن موسی ہے۔ (إياكم والوصال) احمد کی عبدالرزاق کے واسطہ سے اسی سند کے ساتھ روایت میں یہ جملہ دو مرتبہ مذکور ہے اس سے ظاہر ہوا کہ (مرتین) کا لفظ امام بخاری یا انکے شیخ کا ہے، مالک نے بھی اسے (أبو الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة) احمد کی طرح ذکر کیا ہے۔ ابن ابی شیبہ نے (أبو زرعة عن أبي هريرة) کے طریق سے (إياكم والوصال ثلاث مرات) ذکر کیا ہے۔ مسلم نے اسی سند کے ساتھ (ثلاث مرات) کے بغیر نقل کیا ہے۔ علامہ انور اس جملہ کی تشریح میں لکھتے ہیں کہ (قولهم إياك والأسد) تحذیر عند النجاۃ کے باب سے ہے (یعنی حالتِ سلامتی میں خطرے سے آگاہ کرنا) کہتے ہیں میری رائے میں ضمیرِ منفصل مفعول بہ ہے جبکہ اسمِ ظاہر مفعول معہ، واو دونوں کے مابین مفعول معہ کیلئے ہے، مقصود اتقاء عن المجموع (یعنی ان سب مذکورہ امور سے بچنا) ہے اس طرح تاویل کرنیکی ضرورت نہ پڑے گی میں نے اسے سیبویہ کے بعض اشارات سے مستفاد کیا ہے۔

(إني أبيت الخ) بابِ ہذا میں مذکور روایتِ ابو ہریرہ کے دونوں طریق میں یہی ہے، سابقہ باب کی حدیثِ انس، اسی طرح اسماعیلی کی حدیثِ عائشہ میں (أظل) تھا لہذا (أبيت) کا لفظ اپنے حقیقی معنی (کہ میں رات گذارتا ہوں اس حالت میں کہ میرا رب مجھے کھلاتا اور پلاتا ہے)، میں نہیں بلکہ مطلق (کون) مراد ہے پھر یہ بھی کہ زیرِ بحث صورتِ مسئلہ رات کو امساک کی ہے نہ کہ دن کو، اکثر روایات میں (أبيت) ہی ہے گویا بعض راویوں نے (مدلولی معنی ملحوظ رکھتے ہوئے) أظل ۔ سے تعبیر کیا، عموماً یہ سارے الفاظ مطلقاً ہی مستعمل ہوتے ہیں نہ کہ وقت کی تخصیص کے ساتھ۔ قرآن میں ہے (و اذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً)

مطلق وقت مراد ہے یہ نہیں کہ دن کے وقت اگر بیٹی ہونے کی خبر ملے تب ان کا چہرہ سیاہ پڑ جاتا ہے رات کو نہیں۔ احمد، سعید اور ابن ابی شیبہ کی اسی روایت میں جو (أبو معاوية عن الأعمش عن أبي صالح) کے حوالے سے ہے (أظل) کا لفظ ہے، پورا جملہ اس طرح ہے (إني أظل عندربي يطعمني ويسقيني) احمد اور ابونعیم کی ابن نمیر سے، اور ابوعوانہ کی (علي بن حرب عن أبي معاوية) سے یہی عبارت ہے۔ ابن خزیمہ نے بھی (عبيدة بن حميد عن الأعمش) اسی طرح ذکر کیا ہے۔ مسلم کی (ابن نمير عن أبيه) کے واسطہ سے روایت میں عجیب شیء ہے کہ (أبو زرعة عن أبي هريرة) کی روایت جیسی عبارت یعنی (اني أبيت يطعمني ربي ويسقيني) ذکر کی ہے حالانکہ جیسا کہ ذکر ہوا ابن نمیر کی مسند احمد والی روایت میں (عندربي) کا لفظ ہے۔ یہ صرف ابوصالح کے طریق میں ہے جن سے اعمش نے روایت کی ہے اور وہ اس میں منفرد بھی نہیں، احمد نے یہی عبارت (عاصم ابن أبي النجود عن أبي صالح) ذکر کی ہے۔ غیر ابی ہریرہ کی روایت میں بھی یہ عبارت مذکور ہے، اسماعیلی نے حضرت عائشہ سے روایت نقل کرتے ہوئے (أظل عند الله يطعمني ويسقيني) کا جملہ ذکر کیا ہے۔ (عمران بن موسى عن عثمان) کے حوالے سے بھی یہی عبارت ہے (اس سے اگر کوئی یہ مراد لے کہ آنجناب کو دن و رات کے کسی حصہ میں اللہ تعالیٰ کا مہمان بننے کا شرف حاصل ہوتا تھا، کیفیت جو بھی ہو۔ تو بے جا نہ ہوگا خصوصاً۔ عند۔ کا لفظ جو متعدد روایات میں ہے، یہ ایک ایسا مقامِ عندیت ہے جس کی بابت کچھ لکھتے ہوئے اقلام کے پر جلتے ہیں، لہذا عجزِ بیان کا اقرار ہی بہتر ہے)۔

اس اطعام وسقی سے مراد میں اختلاف ہے، آیا اس سے مراد یہ ہے کہ رمضان کی راتوں میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے حقیقۃً کھانے پینے کی اشیاء پہنچائی جاتی تھیں؟ ابن بطال وغیرہ اس کا رد کرتے ہیں کہ اگر ایسا ہوتا تو یہ وصال نہ کہلاتا پھر (يظل) کا لفظ بتلاتا ہے کہ دن کے وقت یہ ہوتا تھا اگر حقیقی اکل وشرب مراد ہوتا تو آپ صائم نہ ہوتے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اکثر روایات میں (أبيت) ہے۔ بتقدیرِ ثبوت، طعام وشراب کو مجاز پر محمول کرنا (أظل) کو مجازی معنی میں قرار دینے سے اولی نہیں ہے پھر یہ تو جنت کے کھانے اور مشروبات ہوتے تھے جن پر دنیوی احکام لاگو نہیں کیے جا سکتے جیسے آپ کا دل مبارک سونے کے طست میں دھویا گیا حالانکہ سونے کے برتنوں کا استعمال منع ہے۔ ابن منیر حاشیہ میں رقمطراز ہیں کہ طعامِ معتاد (یعنی دنیوی) ہی مفطِر ہے، خارقِ عادت قسم کا اکل یا شرب مثلاً جنت کا طعام وشراب اس میں داخل نہیں وہ جنسِ اعمال نہیں بلکہ جنسِ ثواب میں سے ہے، سو یہ ایک کرامت ہے اور کرامت عبادت کو باطل نہیں کرتی۔ بعض نے کہا ہے کہ حقیقی اکل وشرب ہی مراد ہے اور یہ رات کے وقت لایا جاتا تھا اور اس سے آپ کا وصالِ صوم منقطع نہ ہونا آپ کی خصوصیت ہے اسی لیے آپ نے فرمایا کہ میں تم جیسا نہیں یعنی اگر تم کھاؤ پیو تو تمہارا وصال منقطع ہو جائے گا جبکہ میرے کھانے پینے سے میرا وصالِ صوم منقطع نہیں ہوتا۔ الزین مزید لکھتے ہیں کہ آپ کا یہ کھانا پینا اس سونے والے روزے دار کی مانند ہے جسے خواب میں کھلا کر سیر کر دیا جائے مگر اس کے ساتھ اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا تو یہ آپ کی حالتِ استغراق ہے جس پر بشری احوال مؤثر نہیں۔

جمہور کی رائے ہے کہ (يطعمني ويسقيني) لازمِ طعام وشراب یعنی قوّت سے مجاز ہے، مفہوم یہ ہے کہ مجھے وہ قوت حاصل ہے جو تم میں اکل وشرب سے آتی ہے لہٰذا مجھ پر وصال گراں نہیں (مذکور ہے کہ آپ قوت میں چالیس مردوں کے برابر تھے) یہ معنی بھی کیا گیا ہے کہ آپ کو بھوک وپیاس کا احساس نہ ہوتا تھا (مگر کئی دیگر روایات سے اس کی نفی ہوتی ہے متعدد مواقع پر آپ کو لگی

بھوک یا پیاس کو صحابہ کرام نے محسوس کیا) ابن حجر لکھتے ہیں اگر یہ آخری معنی مراد لیا جائے تو یہ حالتِ صیام و وصال کے منافی اور ان سے مقصود کا فوات ہے (یعنی اگر کسی کو بھوک پیاس بھی نہیں لگتی تو اس کا روزانہ روزہ رکھ لینا، چہ معنی دارد؟) بھوک ہی تو اس عبادت کی روح ہے۔ قرطبی بھی اسے بعید قرار دیتے ہیں، کہتے ہیں آپ کی بھوک و پیاس کو محسوس کیا جاتا تھا کئی دفعہ شدتِ جوع سے آپ پیٹ پر پتھر باندھ لیتے تھے۔ ابن حجر کے بقول ابن حبان اس حدیث سے تمسک کرتے ہوئے آنجناب کی بھوک و پیاس کے بارہ میں وارد احادیث کو ضعیف قرار دیتے ہیں بالخصوص پتھر باندھنے والی روایت، کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ صیام و وصال میں آپ کی بھوک کو برداشت نہیں کرتا یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ آپ اتنی بھوک محسوس کریں کہ پتھر باندھیں؟ پھر پتھر باندھنے سے کیا ہوتا ہے؟ کہتے ہیں کہ روایت میں (حجر) کا لفظ (حجز) سے تصحیف ہے، حجز حجزۃ کی جمع ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں علماء نے ان کے اس خیال ورائے کی مخالفت ورد میں بہت کچھ لکھا ہے بلیغ ترین رد خود ان کی اپنی صحیح میں منقول حدیث ابن عباس سے ہوتا ہے جس میں ہے کہ آنجناب ایک مرتبہ دوپہر کو باہر نکلے تو ابو بکر وعمر پر نظر پڑی، فرمایا تمہیں (اس وقت) کس چیز نے باہر آنے پر مجبور کیا؟ کہنے لگے سوائے بھوک کے کسی نے نہیں نکالا، فرمایا مجھے بھی، قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے، بھوک ہی نے باہر نکل آنے پر مجبور کیا ہے۔ ان کا یہ کہنا کہ پتھر باندھنے سے کیا ہوتا ہے؟ کا جواب یہ ہے کہ اس طرح کمر سیدھی رہتی ہے کیونکہ پیٹ اگر خالی ہو تو خدشہ ہوتا ہے کہ آدمی نڈھال ہو کر اپنے پاؤں پر کھڑا نہ رہ سکے کیونکہ پیٹ میں ہمت نہیں ہوتی۔

اس اطعام وسقی سے مراد اس کی عظمت میں تفکر، اس کے مشاہدہ کی تملی (یعنی مستفید ہونا) اس کے معارف کے ساتھ تغذی (غذا حاصل کرنا) اس کی محبت میں آنکھوں کی ٹھنڈک اور اس کی مناجات میں استغراق واقبال بھی ہوسکتا ہے کہ اس وجہ سے کھانے پینے پر توجہ یا اس کا خیال ہی نہیں آتا تھا، ابن قیم اسی مفہوم کی طرف مائل ہیں، کہتے ہیں کئی دفعہ یہ (روحانی) غذا جسمانی غذا سے عظیم تر ہوتی ہے اور جسے ادنی ذوق وتجربہ بھی ہے وہ جانتا ہے کہ قلب وروح کی غذا کثیر جسمانی غذا سے مستغنی کرتی ہے اور بالخصوص جب روحانی مسرتوں کا ہجوم ہو اور جس کی آنکھ دیدارِ محبوب سے ٹھنڈک حاصل کرتی ہو۔ (اسی لئے عام مشاہدہ ہے کہ فانی فی اللہ قبیل کے لوگوں کی ظاہری غذا بالکل واجبی سی ہوتی ہے)۔ (فاکلفوا) یعنی اتنی تکلیف ومشقت اختیار کرو جتنی تم برداشت کرسکو۔

باب الوِصَال إلَى السَّحْرِ (یعنی سحر تک روزہ جاری رکھنا)

یہ ابوابِ تطوع کا پہلا ترجمہ ہے، یہاں سے امام بخاری نفلی روزوں کے مسائل ذکر کر رہے ہیں۔ اس کے جواز کی بابت یہ ترجمہ لائے ہیں پہلے ذکر ہوا ہے کہ احمد اور محدثین کے ایک گروہ کا یہی موقف ہے بعض شافعیہ اسے وصال قرار نہیں دیتے۔ علامہ انور لکھتے ہیں امام بخاری کا میلان بھی اس کے جواز کی طرف ہے۔

حدثنا ابراهيم بن حمزة حدثني ابن أبي حازم عن يزيد عن عبدالله بن خباب عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه سمع رسولَ الله ﷺ يقول لا تُواصِلوا فأيُّكم

أرادَ أن يواصِلَ حتىَ السَّحَر قالوا فإنك تواصل يارسولَ الله ﷺ قال لستُ كَهَيئتِكم إني أَبيتُ لِي مُطعِمٌ يُطعِمُني وساقِ يَسقِين

ابُوسعید خدریؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ (اے لوگو!) وصالِ صوم نہ کرو اور جو تم میں سے رکھنا چاہے تو وہ سحری تک نہ کھائے۔اس پر لوگوں نے کہا......الخ۔آگے وہی جو سابقہ روایات میں گزرا۔

ابن ابی حازم سے مُراد عبدالعزیز ہیں جبکہ ان کے شیخ یزید ابن عبداللہ بن الھاد، سابقہ باب کی اسی حدیث میں لیث کے شیخ تھے۔عبداللہ بن خباب مدنی موالی انصار میں سے ہیں بقول ابن حجر ان کی صرف ابوسعید ھی سے روایت دیکھی ہے۔امام بخاری نے ان سے سات احادیث روایت کی ہیں، یہ دوسری ہے۔جوزقی انکی معرفتِ حال کی بابت متوقف ہیں، ابو حاتم رازی وغیرہ نے انکی توثیق کی ہے اس حدیثِ وصال کی ابوسعید سے روایت پر بشر بن حرب بھی ان کے موافق ہیں، انکی روایت مصنف عبدالرزاق میں ہے۔

ابن حجر لکھتے ہیں ابن خزیمہ کی ابو صالح عن اَبی ھریرۃ سے روایت میں آنجناب کے سحر تک وصال کا تذکرہ ہے اور یہ کہ جب صحابہ نے بھی ایسا کرنا چاہا تو آپ نے منع فرمادیا، بظاہر یہ اس حدیثِ ابی سعید کے معارض ہے کیونکہ اسمیں وصال الیٰ السحر کی اجازت مذکور ہے۔اسکا جواب یہ ہے کہ ابو صالح کی محفوظ روایت مطلقا وصال سے نہی کی ہے نہ کہ (اِلی السحر) کی قید کے ساتھ، باقی تمام رواۃ نے ابوھریرہ سے بغیر اس قید کے ہی نقل کیا ہے، لہٰذا یہ روایت جو عبیدہ بن حمید کی ہے، شاذ ہے۔ابو معاویہ نے بھی اس بارے ان کی مخالفت کی ہے جو اعمش کے اصحاب میں سب سے زیادہ اَضبط ہیں، انھوں نے (اِلی السحر) ذکر نہیں کیا، یہ احمد نے نقل کی ہے پھر جیسا کہ ذکر ہوا، عبداللہ بن نمیر نے بھی ابو معاویہ کی متابعت کی ہے، ایک تطبیق ابن خزیمہ نے یہ ذکر کی ہے کہ اولاً آنجناب نے مطلق وصال سے منع فرمایا، یعنی پوری رات کا ہو یا بعض رات کا، حدیثِ ابی صالح اس پر محمول ہے، پھر آپ نے سحر تک کے وصال کی اجازت دیدی، اس پر حدیثِ ابی سعید ھذا محمول ہے یا یہ کہ حدیثِ ابی صالح کی نہی (محمول علی التنزہ) ہے اور حدیثِ ھذا میں (مابعدالسحر) کی نہی تحریمی ہے۔

باب مَن أقْسَمَ علىٰ أخِيهِ لِيُفطِر فى التَّطَوُّعِ ولَم يَرَ عَلَيهِ قَضاءً إذا كان أوْفَقَ لَه

(نفلی روزے میں کسی دوست وغیرہ کو قسم دیدی کہ روزہ توڑ دو، کسی وجہ سے)

علامہ لکھتے ہیں اسے یمینِ استعطاف کہا جاتا ہے اور مخاطب کیلئے مستحب ہے کہ اسکی قسم کو سچا بنائے۔(یعنی اسکی قسم کی بناء پر نفلی روزہ توڑ دے) اب اس روزے کی قضاء ہے یا نہیں؟، امام بخاری عدم قضاء کے قائل ہیں، علامہ کہتے ہیں ہمارے ھاں قضاء دینی پڑے گی کیونکہ البدائع میں ابوبکر بیاضی کے حوالے سے ہے کہ نفلی اعمال میں شروع (یعنی انکا آغاز کرنا) نذرِ قولی کے بمنزلہ ہے لہٰذا قضاء ضروری ہے۔ابن حجر لکھتے ہیں حدیثِ باب میں ابوجحیفہ کے اس طریق میں قسم کا ذکر نہیں قضاء کا بھی کسی طریق میں ذکر نہیں مگر اسمیں اصل اسکا عدم ہے (یعنی حدیث کے اس بابت سکوت سے استنباط کیا کہ قضاء نہیں) اگر قضاء واجب ہوتی تو شارع علیہ اسلام بیان فرمادیتے کیونکہ وقت،

بیان و وضاحت کا تھا۔ ممکن ہے انکا اشارہ ابوسعید کی ایک حدیث کی طرف ہوجسمیں ہے کہ میں آنجناب کیلئے کھانا تیار کر کے لایا مجلس میں موجود ایک شخص یہ کہتے ہوئے الگ ہوا کہ میں صائم ہوں آپنے فرمایا تیرے بھائی نے تیرے لئے تکلف کیا اور تم کھانے سے الگ ہو رہے ہو، روزہ افطار کرلو اور کھاؤ، چاھو تو اسکی قضاء دے لو (گویا قضاء ایک اختیاری امر ہے)، اسے بیہقی نے بسند حسن نقل کیا ہے ترجمہ میں ان کے جملہ (إذا كان أوفق له) سے یہ مفہوم اخذ کیا جاسکتا ہے کہ انکی رائے میں عدم قضاء اس صورت ہے کہ اگر وہ افطار کرنے میں معذور ہو، اگر تعمداً بغیر کسی سبب کے کیا ہے تو اس کی قضاء دینا ہوگی (أوفق) کو (أرفق) بھی پڑھا گیا ہے، دونوں کا معنی ایک ہے۔

حدثنا محمد بن بشار حدثنا جعفر بن عون حدثنا أبو العُمَيس عن عون بن أبي جُحَيفة عن أبيه قال آخَى النبيُّ ﷺ بين سَلمان وأبي الدرداءِ فزارَ سلمانُ أبا الدرداء فرأىٰ أمَّ الدرداء مُتَبَذِّلَةً فقال لَها ماشأنُكِ ؟ قالت أخوكَ أبو الدرداء ليس له حاجةٌ في الدنيا فجاءَ أبوالدرداء فصَنعَ له طعاما فقال له كُلْ قال فإني صائمٌ قال ماأنا بآكِلٍ حتىٰ تأكُلَ قال فأكَلَ فلمَّا كانَ الليلُ ذهبَ أبو الدرداءِ يقومُ قال نَمْ فنامَ ثم ذهبَ يقومُ فقال نَمْ فلمَّا كان مِن آخِرِ اللَّيلِ قال سلمانُ قُمِ الآنَ فصَلَّيا فقال لَه سلمانُ إنَّ لِرَبِك عليك حقاً ولِنفسِك عليك حقا ولأهلِك عليك حقا فأعْطِ كُلَّ ذي حقٍ حقَّه فأتَى النبيَ ﷺ فذَكرَ ذلك لَه فقال له النبي ﷺ صَدَقَ سلمانُ

ابُو جحیفہؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے سلمانؓ اور ابُو الدرداءؓ کے درمیان بھائی چارہ کرا دیا تھا اس وجہ سے (ایک دن) سلمان، ابُو درداء سے ملاقات کو گئے تو انہوں نے اُمّ درداءؓ کو بہت خستہ حالت میں پایا اور ان سے کہا تمہیں کیا ہوا؟ وہ بولیں تمہارے بھائی ابُو درداء کو اب دنیا کی کچھ ضرورت نہیں رہی۔ اتنے میں ابُو درداء بھی آ گئے اور انہوں نے سلمان کیلئے کھانا تیار کیا اور ان سے کہا کہ تم کھاؤ میں تو روزہ سے ہوں، سلمان نے جواب دیا میں نہ کھاؤں گا تاوقتیکہ تم بھی کھاؤ۔ بالآخر ابُو درداء نے (روزہ توڑ دیا اور سلمان کیساتھ) کھانا کھایا پھر جب رات ہوئی تو ابُو درداء نماز پڑھنے کھڑے ہو گئے سلمان نے کہا ابھی سو جاؤ چنانچہ وہ سو گئے پھر تھوڑی دیر کے بعد وہ اٹھنے لگے تو سلمان نے کہا کہ ابھی سو جاؤ پھر جب اخیر رات ہوئی تو سلمان نے کہا کہ اب اٹھو چنانچہ دونوں نے نماز پڑھی پھر ابُو درداء سے سلمان نے کہا بے شک تمہارے پروردگار کا بھی تم پر حق ہے اور تمہاری بیوی کا بھی تم پر حق ہے پس تم کو چاہیئے کہ ہر صاحبِ حق کا حق ادا کرو پھر ابُو درداء نبی ﷺ کے پاس آئے اور یہ تمام واقعہ بیان کیا تو آپ نے فرمایا کہ سلمان نے سچ کہا۔

ابوعمیس کا نام عتبہ تھا، بقول ابن حجر ان کی یہ حدیث صرف عون کے واسطہ سے ہے ان سے بھی اسکے راوی صرف جعفر ہیں، بزار نے اس تفرد کیطرف اشارہ کیا ہے۔(آخی النبی الخ) اصحابِ مغازی نے ذکر کیا ہے کہ صحابہ کے درمیان مواخات کا یہ عمل دو مرتبہ ہوا، ایک مرتبہ قبل از ہجرت جب آپ نے مہاجرین (مکہ کے اھلِ اسلام) کے درمیان ایک دوسرے کی مواسات و مناصرت کی خاطر مواخات قائم کی اس سلسلہ میں زید بن حارثہ اور حمزہ بن عبدالمطلب کے درمیان مواخات فرمائی تھی دوسری مرتبہ بعداز ہجرت مدینہ میں، یہ مہاجرین و انصار کے مابین تھی۔ کتاب البیع میں عبدالرحمٰن بن عوف کی حدیث آئیگی کہ آنجناب نے میرے اور سعد بن ربیع کے

درمیان مواخات قائم فرمائی تھی۔ واقدی نے لکھا ہے یہ آپکی مدینہ آمد کے پانچ ماہ بعد کی بات ہے جب مسجد کی تعمیر جاری تھی۔ ابن اسحاق نے متعدد صحابہ کے اسماء ذکر کئے ہیں مثلاً ابوذر اور منذر بن عمرو کے مابین، سلمان فارسی اور ابودرداء، جیسا کہ باب کی اس روایت میں ہے۔ واقدی نے ان دونوں مثالوں کی نسبت تحفظ کا اظہار کیا ہے، اس لئے کہ ابوذر تو ہجرت نبوی کے تین برس بعد آئے تھے اور سلمان احد کے بعد اسلام لائے تھے مگر اسکا جواب دیا گیا ہے کہ مواخات کا یہ عمل دفعتہً واحدہ نہیں ہوا بلکہ جیسے جیسے صحابہ کرام آتے گئے انصار کے ساتھ ان کی مواخات کا سلسلہ قائم فرماتے گئے۔ واقدی نے ایک اور اعتراض یہ کیا ہے کہ زھری کے بقول بدر کے بعد مواخات کا سلسلہ ختم ہوگیا تھا وہ کہتے ہیں (قطعت بدر المواريث) ابن حجر لکھتے ہیں انکے اس قول سے مواخات کی کلیتہً نفی نہیں ہوتی بلکہ اب وہ مواخات ختم ہوگئی جسکی وجہ سے وہ ایک دوسرے کی وراثت کے حقدار بنتے تھے، گویا توارث کے نسخ کا مطلب یہ نہیں کہ اب مواخات کا سلسلہ بھی ختم کر دیا گیا تھا، مواسات کے معنی میں مسلسل جاری رہی، بخاری کی اس روایت کے علاوہ بھی حضرت سلمان و ابودرداء کی مواخات کا ذکر صحیح طرق سے منقول ہے چنانچہ بغوی نے معجم الصحابہ میں ثابت عن اُنس کے حوالے سے انکی مواخات کا ذکر کیا ہے اسی طرح ابن سعد نے بھی حمید بن ھلال کے حوالے سے اسکا تذکرہ کیا ہے۔

(متبذلة) یعنی عام سے کام کاج کے کپڑے پہنے ہوئے تھیں، کشمیہنی کے نسخہ میں (مبتذلة) ہے معنی ایک ہی ہے۔ ان ام درداء کا نام خیرہ تھا جو بنت ابی حدرد تھیں انکے والد بھی صحابی تھے۔ آنجناب سے حدیث بھی روایت کی جو مسند احمد میں ہے، ان کی وفات کے بعد ابودرداء نے ایک اور خاتون سے شادی کی جنکا نام ھجیمہ تھا وہ تابعیہ تھیں انہیں ام درداء صغریٰ کہا جاتا ہے، وہ ابودرداء کے بعد کافی عرصہ زندہ رھیں۔ (ماشأنك) ترمذی کی محمد بن بشار ہی کے واسطہ سے روایت میں ہے (ياأم الدرداء أمتبذلة ؟)۔

(في الدنيا) دارقطنی کی ایک اور سند سے جعفر بن عون سے روایت میں (في نساء الدنيا) ہے۔ ابن خزیمہ نے (يوسف بن موسى عن جعفر بن عون) کے حوالے سے یہ اضافہ بھی کیا ہے کہ وہ دن کو روزے سے ہوتے ہیں شب بھر تہجد میں مشغول رہتے ہیں۔ (فقال له كل الخ) اسکے قائل سلمان ہیں، ابودرداء نے جواب دیا کہ میں روزے سے ہوں۔ ترمذی کی روایت میں ہے کہ کھانا لیکر آئے اور کہا (كل فإني صائم) اس لحاظ سے وہاں قائل ابودرداء اور مقول لہ سلمان بنتے ہیں حاصل یہ ہے کہ سلمان جو کہ مہمان تھے، نے کھانے سے انکار کیا حتیٰ کہ ابودرداء بھی انکے ہمراہ کھائیں، اس سے انکا مقصد ان کی بیوی کی شکایت کے پیش نظر اصلاح کرنا اور اس شدید جہد و مشقت سے باز رکھنا تھا۔

(ماأنابآكل الخ) بزار کی محمد بن بشار ہی کے واسطہ سے روایت میں ہے کہ میں تمہیں قسم دیتا ہوں کہ روزہ توڑ لو۔ ابن خزیمہ کی یوسف سے روایت میں بھی یہی ہے۔ دارقطنی، طبرانی اور ابن حبان کی بھی روایات جو مختلف حوالوں سے جعفر بن عون سے ہیں، میں یہی ہے گویا محمد بن بشار نے امام بخاری کو اس روایت کی تحدیث کے وقت یہ قسم والا جملہ ذکر نہیں کیا بخاری کو کسی اور ذریعہ سے اسکا علم ہوا تو متن کی بجائے ترجمہ میں ذکر کر دیا، کتاب الادب کی اسی شیخ سے روایت میں بھی یہ جملہ موجود نہیں۔ (فقال نم) ترمذی میں ہے کہ سلمان نے کہا سو جاؤ۔ ابن سعد کی روایت میں ہے کہ ابودرداء کہنے لگے تم مجھے نماز اور روزے سے منع کرتے ہو؟

(من آخر الليل) یعنی سحری کے وقت، ترمذی میں یہ الفاظ ہیں (فلما كان عندالصبح) (یعنی صبح کاذب کے وقت) دارقطنی کی

روایت میں ہے (فلما کان فی وجه الصبح) (یعنی صبح کے قریب)۔ (ولأهلك الخ) ترمذی اور ابن خزیمہ میں یہ جملہ بھی ہے (ولضیفك علیك حقا)۔ دارقطنی میں ہے (فصُم وأفطِر وصَلِّ ونَم وائتِ أهلك)۔ (یعنی کبھی روزہ رکھو کبھی افطار کرو، نماز بھی پڑھو، آرام بھی کرو اور گھر والوں کو بھی وقت دو)۔ (فأتی النبی الخ) ترمذی میں تثنیہ کا صیغہ ہے۔ دارقطنی میں ہے کہ نماز فجر ادا کر کے ابو درداء آنجناب کے قریب ہوئے تا کہ اس معاملہ کی خبر دیں آپنے بھی وہی بات کی جو سلمان نے کی تھی۔ اس روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ بذریعہ وحی بھی آپکو اس واقعہ کی اطلاع ہو چکی تھی۔ (صدق سلمان) علامہ لکھتے ہیں آنجناب کی یہ تحسین ان کی فطرتِ سلیمہ کے سبب تھی۔ اس حدیث کو طبرانی نے بھی محمد بن سیرین سے مرسلا نقل کیا ہے اسمیں اس رات کی بھی تعیین ہے اسمیں ہے ابو درداء شب جمعہ رات بھر تہجد پڑھتے رہتے اور دن کو روزہ رکھتے تھے تو ایک مرتبہ (اس رات سلمان) انکے گھر آئے پھر یہی واقعہ ذکر کیا؟ اس کے آخر میں ہے کہ آپنے انہیں مخاطب کر فرمایا (عویمر، سلمان أفقه منك) عویمر انکا نام تھا۔ ابو نعیم کی روایت میں ہے (لقد أوتی سلمان من العلم) ابن سعد میں ہے (لقد أشبع سلمان علما) (یعنی سلمان کو علم کا وافر حصہ ملا ہے)۔

اس حدیث سے مواخات فی اللہ کی مشروعیت ثابت ہوتی ہے اسکے علاوہ اخوان کا ایک دوسرے کی زیارت کو جانا اور رات کا قیام بھی ثابت ہوا۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ بوقتِ ضرورت اجنبیہ کو مخاطب کیا جاسکتا ہے۔ ایک دوسرے کو نفع وارشاد بھی ثابت ہوا اور یہ کہ بیوی اپنے شوہر کی خاطر تزئین کرے۔ مستحبات سے روکنے کا جواز بھی ظاہر ہوا اگر انکی وجہ سے حقوق و واجبات کا ضیاع ہوتا ہو، نماز سے روکنے والے کے لئے جو وعید ہے اسکا تعلق ظلماً وعدواناً منع کرنے سے ہے۔ نفلی روزے کا توڑ لینا جو موضوعِ ترجمہ ہے، بھی ثابت ہوا۔ جمہور کے نزدیک اس شکل میں قضاء ضروری نہیں البتہ مستحب ہے۔ عبدالرزاق نے ابن عباس کے حوالے سے اسکی یہ مثال ذکر کی ہے کہ ایک شخص کچھ مال لیکر اسے صدقہ کرنے کی نیت سے نکلا پھر صدقہ کئے بغیر واپس آگیا (یعنی اسکے لئے لازم نہیں کہ اب اس نفلی صدقہ کو جسکی نیت سے نکلا تھا ضرور ادا کرے) انکی حجت ام ھانی کی ایک روایت بھی ہے جسمیں ہے کہ روزے کی حالت میں آنجناب کے پاس آئیں آپنے کوئی پینے کی چیز منگوائی، خود پی کر انہیں بھی دی سو انھوں نے بھی پی لی (پھر روزے کا علم ہونے پر) پوچھا یہ رمضان کے کسی روزے کی قضاء تو نہ تھی! انھوں نے کہا نہیں (یعنی نفلی روزہ تھا) فرمایا تب کوئی حرج نہیں۔ ایک روایت میں ہے کہ فرمایا اگر قضاء کا روزہ تھا تب اسکے بدلے روزہ رکھو اور اگر نفلی تھا تو چاہو تو رکھو چاہو نہ رکھو، اسے احمد، ترمذی اور نسائی نے روایت کیا ہے۔ مالک کا فتوی کہ جواز کا ہے اور اگر کسی عذر کی بنا پر توڑا تھا تو قضاء نہیں۔ وگرنہ منع ہے اور اس صورت میں قضاء بھی دے۔

طحاوی کے بقول ابو حنیفہ کے نزدیک بہر صورت قضاء ہے طحاوی نے اسے حجِ تطوع کے ساتھ تشبیہ دی ہے جسے نامکمل چھوڑنے کی صورت میں بالاتفاق اسکے بدلے حج کرنا ہوگا، اسکا جواب دیا ہے کہ حج کے خصوصی احکام ہیں اس پر کسی اور عبادت کو قیاس نہیں کیا جاسکتا پھر یہ قیاس نص کے مقابلہ میں ہے لہٰذا درست نہیں۔ قضاء واجب سمجھنے والوں کی ایک دلیل ترمذی اور نسائی کی روایت کردہ حدیثِ عائشہ ہے جو (جعفر بن برقان عن الزهری عن عروة) کے طریق سے ہے کہ میں اور حفصہ روزے سے تھیں ایک طعامِ مشتہٰی لایا گیا، ہم نے بھی کھالیا آنجناب سے ذکر کیا تو فرمایا (اقضیا یوما آخر مکانه) (یعنی کسی دن اسکی قضاء دو) ترمذی کہتے ہیں ابن حفصہ اور صالح بن ابو اخضر نے بھی زھری سے اسی طرح نقل کیا ہے مگر مالک، معمر، زیاد بن سعد اور ابن عیینہ وغیرہ کئی حفاظ نے

زھری سے اسے مرسل نقل کیا ہے، اور یہی صحیح ہے کیونکہ ابن جریج کہتے ہیں میں نے زھری سے اسبارے پوچھا تو کہنے لگے میں نے عروہ سے اسبابہ -، کچھ نہیں سنا مگر کچھ لوگوں سے سنا ہے جو اسے بعض ان سے جنھوں نے حضرت عائشہ سے پوچھا تھا، روایت کرتے ہیں۔ نسائی بھی اسے (اسکے وصل کو) خطا قرار دیتے ہے ابن عیینہ اپنی روایت میں کہتے ہیں زھری سے پوچھا گیا کیا یہ عروہ سے ہے۔؟ کہنے لگے نہیں۔ خلال کہتے ہیں حفاظ کا اسکے مرسل ہونے پر اتفاق ہے۔ موصول کرنے والا شاذ ہے حفاظ نے اس حدیثِ عائشہ پر ضعف کا حکم لگایا ہے مالک سے غیر ثقہ رواۃ نے اسے موصولا نقل کیا ہے جیسا کہ دارقطنی غرائبِ مالک میں ذکر کرتے ہیں۔ ابوداؤد نے (زميل عن عروة عن عائشة) کے حوالے سے روایت کیا ہے مگر زمیل کے مجہول الحال ہونے کی بناء پر بخاری، احمد اور نسائی نے اسے ضعیف کہا ہے۔ حضرت عائشہ سے ایک صحیح روایت میں ہے کہ آنجناب نفلی روزہ کو بسا اوقات توڑ لیتے تھے، بعض نے اسمیں یہ اضافہ کیا ہے کہ فرماتے میں اسکی قضاء دے لوں گا مگر نسائی نے اس اضافہ کو خطا قرار دیا ہے بتقدیرِ صحت قضاء کا یہ حکم محمول علی استحباب ہے۔ قرطبی کا کہنا کہ ابودرداء کا یہ روزہ توڑنا سلمان کی قسم اور عذرِ ضیافت کے سبب تھا لیکن یہ اس امر پر متوقف ہے کہ آیا یہ ان اعذار میں شامل ہے جنکے سبب روزہ توڑنا مباح ہے؟ ابن تین نے مالک سے نقل کیا ہے کہ ضیف یا قسم کے سبب روزہ نہ توڑے حتی کہ اگر شوہر نے طلاق کی قسم بھی کھالی، تب بھی نہ توڑے۔ اگر کوئی روزہ تڑوانے کی قسم کھالے تو اسوجہ سے وہ افطار نہ کرے بلکہ قسم اٹھانیوالا کفارہ دے۔ ابن منیر نے حاشیہ میں بجا لکھا ہے کہ نفلی روزے میں بغیر عذر تحریم اکل کی بابت صرف ادلہ عامہ ہی ہیں مثلاً اللہ تعالیٰ کا یہ قول (ولا تبطلوا أعمالكم) مگر خاص عام پر مقدم ہوتا ہے جیسے یہ حدیثِ سلمان۔ مہلب کہتے ہیں ابودرداء نے اجتھاد وتاویل کرتے ہوئے روزہ توڑا تھا جو ایک عذر ہے لہٰذا کوئی قضاء نہیں مگر یہ قول مذھبِ مالک پر منطبق نہیں ہوتا کیونکہ انکے نزدیک اگر کوئی ابودرداء جیسے عذر کی بناء پر روزہ توڑ دے تو اسکے ذمہ قضاء ہے پھر آنجناب نے انکے فعل کی تصویب فرمائی لہٰذا اب یہ صحابی کا اجتھاد نہیں بلکہ نصِ نبوی ہے۔ ابن عبدالبر لکھتے ہیں جو اسبابت (ولا تبطلوا أعمالكم) سے احتجاج کرتا ہے وہ اقوالِ اہلِ علم سے جاھل ہے کیونکہ اکثر کے نزدیک اس سے مراد ریاء کاری سے منع کرنا ہے، دراصل اخلاص کا حکم دیا جارہا ہے۔ کئی اھلِ علم یہ معنی کرتے ہیں کہ ارتکابِ کبائر سے اپنے اعمال ضائع نہ کرو۔ اگر اس سے مراد اس عمل کا ابطال ہوتا جسے اللہ نے فرض نہیں کیا اور نہ خود اس نے اپنے اوپر واجب کیا ہے مثلاً نذر وغیرہ تو صرف اس صورتحال میں ہی روزہ توڑنا درست ہوتا جس صورتحال میں فرضی روزہ توڑنا مباح ہے اور وہ اسکے قائل نہیں۔

اسے ترمذی نے بھی (الأدب) میں نقل کیا ہے۔

باب صَومِ شَعبانَ (شعبان کے روزے)

یعنی ان کا استحباب، صراحۃً حکم ذکر نہیں کیا کیونکہ اسکے عموم میں تخصیص اور اطلاق میں تقیید ہے، آگے بیان ہوگا۔ شعبان کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس مہینے میں پانی کی تلاش میں یا غارات میں عرب متشعب ہو جاتے تھے (بکھر جاتے تھے)۔ کیونکہ اس سے قبل کا مہینہ شہرِ حرام تھا جسمیں باہمی جنگ وجدل سے پرہیز کیا کرتے تھے۔ علامہ انور لکھتے ہیں آنجناب اس مہینے میں اسلئے کثرت سے روزے

رکھا کرتے تھے تاکہ اپنی ازواج کو موقع دیں کہ سابقہ رمضان کے چھوڑے ہوئے روزوں کی قضاء دے لیں۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن أبي النضر عن أبي سلمة عن عائشة رضي الله عنها قال كان رسول الله ﷺ يصومُ حتى نقول لا يُفطرُ ويفطرُ حتى نقول لا يَصومُ وما رأيتُ رسولَ الله ﷺ استَكْمَلَ صِيامَ شهرٍ إلا رمضان وما رأيتُه أكثرَ صياماً مِنه في شعبانَ

اُمّ المؤمنین عائشہؓ کہتی ہیں کہ نبی ﷺ جب نفلی روزے رکھتے تو اس قدر رکھتے کہ ہم کہتے اب آپ روزے ترک نہ فرمائیں گے اور جب چھوڑتے تو اس قدر چھوڑتے کہ ہم کو خیال ہوتا اب روزہ نہ رکھیں گے اور میں نے رسول اللہ ﷺ کو رمضان کے سوا کسی اور مہینہ میں پورے روزے رکھتے نہیں دیکھا اور میں نے آپ کو شعبان سے زیادہ اور کسی مہینہ میں روزہ رکھتے نہیں دیکھا۔

ابوالنضر سے مراد مدنی ہیں مسلم نے مولی عمر بن عبیداللہ بھی لکھا ہے۔(عن عائشة) اگلی روایت میں تحدیث کی تصریح ہے، ابوالنضر ، یحیی اور ان کی موافقت میں محمد بن ابراہیم اور زید بن عتاب سنن نسائی میں، اسی طرح محمد بن عمرو جامع ترمذی میں (أبوسلمة عن عائشة) سے روایت میں متفق ہیں۔ یحیی بن سعید اور سالم بن ابی جعد نے انکی مخالفت کی ہے، چنانچہ انھوں نے (أبوسلمة عن أم سلمة) کے حوالے سے روایت کی ہے ان دونوں کی روایت نسائی نے نقل کی ہے۔ ترمذی سالم کا طریق ذکر کر کے لکھتے ہیں (هذا اسناد صحيح) محتمل ہے کہ ابوسلمہ دونوں سے روایت کرتے ہوں بقول ابن حجر اسکی تائید اس امر سے بھی ملتی ہے کہ محمد بن ابراہیم تیمی کبھی حضرت عائشہ اور کبھی حضرت ام سلمہ سے نقل کرتے ہیں، دونوں روایتیں نسائی میں ہیں۔

(أكثر صياما) اکثر نے نصب کے ساتھ جبکہ سہیلی نے زیر کے ساتھ ذکر کیا ہے، مگر یہ وہم ہے اسکی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ کسی جگہ صیام یعنی الف کے بغیر دیکھا ہوگا تو اسے مجرور سمجھ لیا یا کسی راوی نے اسے ترکیب اضافی سمجھ لیا کیونکہ افعل کا صیغہ کثیر اوقات مضاف استعمال ہوتا ہے، مگر یہاں یہ قطعاً صحیح نہیں۔ أكثر (رأيت) کا دوسرا مفعول ہے۔(في شعبان) (صيام) سے متعلق ہے۔ معنی یہ ہوا کہ دوسرے مہینوں میں بھی نفلی روزے رکھتے تھے۔ مگر ماہ شعبان میں بقیہ کی نسبت زیادہ رکھتے تھے۔

اس حدیث کو مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا معاذ بن فضالة حدثنا هشام عن يحيى عن أبي سلمة أنَّ عائشةَ رضي الله عنها حدثَتْه قالت لم يَكُنِ النبيُّ ﷺ يصوم شهراً أكثرَ مِن شعبان وكان يصوم شعبانَ كُلَّه وكان يقول خُذُوا مِن العمل ماتُطِيقُونَ فإنَّ اللهَ لا يَمَلُّ حتىٰ تَمَلُّوا وأحَبُّ الصلاةِ إلَى النبي ﷺ ما دُوومَ عليه وإنْ قَلَّتْ وكان إذا صلىٰ صلاةً داوَمَ عليها

اُمّ المؤمنین عائشہؓ اس روایت میں مزید کہتی ہیں کہ آپ ﷺ فرمایا کرتے تھے کہ اے لوگو! اسی قدر عبادتیں اپنے ذمہ لو جن کی تم برداشت کرسکو اسلئے کہ اللہ تعالیٰ (ثواب دینے سے) نہیں تھکتا یہاں تک کہ تم عبادت کرنے سے تھک جاؤ اور عمدہ نماز آپ کے نزدیک وہ تھی جس پر مداومت کی جائے اگرچہ وہ تھوڑی ہی ہو اور جب آپ کوئی نماز پڑھتے تو اس پر ہمیشگی اختیار کرتے تھے۔

ہشام سے مراد دستوائی ہیں جو یحیی بن ابی کثیر سے راوی ہیں۔ (من شعبان) یحیی بن ابی کثیر کی حدیث میں ہے کہ سارا شعبان ہی روزے رکھتے۔ مسلم کی (أبو لبید عن أبی سلمة عن عائشة) کے حوالے سے روایت میں ہے (کان یصوم شعبان إلاقلیلا) (یعنی شعبان کے کم ہی دن روزہ نہ رکھتے)۔ ترمذی ابن مبارک سے نقل کرتے ہیں کہ کلامِ عرب میں جائز ہے کہ اگر مہینہ کے اکثر ایام کے روزے رکھے جائیں تو اسے (کله) سے تعبیر کر دیا جائے جیسے کہا جاتا ہے فلان (قام لیلة) جبکہ وہ صرف کھانا تناول کرنے یا کوئی اور مختصر کام انجام دینے اٹھا ہوگا۔ (اسی طرح طرح کہا جاتا ہے۔ فلان أحیالیله۔ یعنی فلان نے اپنی رات کو تہجد وغیرہ کے ساتھ زندہ کیا، اردو میں کہتے ہیں شب بیدار یا شب زندہ دار۔ تو مراد یہ نہیں کہ پوری رات ہی قیام کیا بلکہ اسکا اکثر حصہ) ترمذی کہتے ہیں گویا ابن مبارک دونوں حدیثوں کی تطبیق دے رہے ہیں حاصل یہ ہے کہ پہلی روایت دوسری کی مفسر اور اسکی مخصص ہے اور کل سے مراد اکثر ہے، یہ ایک قلیل الاستعمال مجاز ہے۔ طیبی کا خیال ہے کہ کل کا حقیقی معنی ہی مراد ہے مفہوم یہ ہے کہ کبھی پورا شعبان روزے رکھتے کبھی کچھ ایام چھوڑ بھی دیتے تاکہ یہ وہم نہ ہو کہ یہ بھی رمضان کی طرح فرض ہے۔ ایک مفہوم یہ ذکر کیا گیا ہے کہ کبھی اسکے ابتدائی ایام، کبھی درمیان کے اور کبھی اسکے آخری ایام کے روزے رکھتے تو (کله) کا یہ مفہوم ہے۔ الزین لکھتے ہیں یا تو قولِ عائشہ کو مبالغہ پر محمول کیا جائے اور مراد اکثر لی جائے یا انکا دوسرا قول آخر الامر سے متعلق ہے یعنی ابتداء میں شعبان کے اکثر ایام کے روزے رکھتے تھے آخر الأمر پورا شعبان ہی روزے رکھتے تھے۔ ابن حجر اسے تکلف قرار دیتے ہیں انکے نزدیک پہلا مفہوم ہی صواب ہے، اسکی تائید مسلم کی (عبدالله بن شقیق عن عائشة) اور نسائی کی (سعد بن هشام عنها) سے روایتوں میں ہوتی ہے جسکے لفظ ہیں (ولا صام شهر اکاملا) (کہ جب سے مدینہ آئے رمضان کے سوا کبھی مہینہ بھر کے روزے نہیں رکھے)۔

شعبان میں آپکے کثرت سے روزے رکھنے کی حکمت کے بیان میں مختلف آراء ہیں، ایک قول یہ ہے کہ کبھی سفر وغیرہ کے سبب ہر ماہ کے جو تین روزے (ایامِ بیض) رکھتے تھے وہ چھوٹ جاتے تو ان سب کی شعبان میں قضاء دیتے، ابن بطال نے یہ ذکر کیا ہے۔ اسی مفہوم پر طبرانی کی حضرت عائشہ سے ایک ضعیف روایت بھی ہے، اسکی سند میں ابن ابی لیلی ضعیف راوی ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ رمضان کی تعظیم (اور استقبال) کیلئے ایسا کرتے تھے، اس بارے ترمذی کی تخریج کردہ (صدقة بن موسی عن ثابت) کے طریق سے حدیثِ انس بھی ہے کہ آپ سے پوچھا گیا رمضان کے بعد کن ایام کے روزے افضل ہیں؟ آپکا جواب تھا، (شعبان لتعظیم رمضان)، ترمذی اسے غریب کہتے ہیں کیونکہ صدقہ محدثین کے نزدیک قوی نہیں پھر مسلم کی روایت کہ رمضان کے بعد سب سے افضل روزہ محرم (عاشوراء) کا ہے، کے معارض بھی ہے۔ ایک حکمت یہ ذکر کی گئی ہے کہ تاکہ آپکی ازواج مطہرات رمضان کے فوت شدہ روزوں کی قضاء دے سکیں۔ ایک حکمت یہ بیان کی گئی کہ چونکہ اگلا ماہ رمضان کا ہے جسکے فرضی روزوں کے سبب آپکے ہر ماہ جو نفلی روزے رکھنے کا معمول تھا رمضان میں ختم ہو جاتا چنانچہ اسکی تلافی کیلئے شعبان میں دو ماہ کے نفلی روزوں کے بقدر روزے رکھتے۔ ابن حجر کہتے ہیں سب سے اولی تفسیر وہ ہے جسکا ذکر نسائی اور ابوداؤد کی نقل کردہ حدیث جسے ابن خزیمہ نے صحیح قرار دیا ہے، اسامہ بن زید سے مروی ہے کہ میں نے پوچھا یارسول اللہ آپ شعبان میں اتنے روزے رکھتے ہیں جو کسی اور مہینے میں نہیں رکھتے؟ فرمایا یہ ایسا مہینہ ہے جو رجب (جو کہ حرمت والا مہینہ ہے) اور رمضان کے درمیان ہونے کیوجہ سے لوگ اسمیں غفلت سے کام لیتے ہیں حالانکہ یہ وہ مہینہ ہے جسمیں

اعمال رب العالمین کیطرف اٹھائے جاتے ہیں تو میں چاہتا ہوں میرے اعمال اس حالت میں اٹھائے جائیں کہ میں روزہ رکھے ہوئے ہوں۔ مسند ابی یعلی میں حضرت عائشہ سے بھی یہی کچھ مروی ہے مگر اسمیں ہے کہ اس ماہ اللہ تعالیٰ اس برس فوت والوں کی بابت لکھتا ہے (فأحب أن يأتيني أجلي وأنا صائم)۔ تو مجھے پسند ہے کہ مجھے اس حال میں موت آئے کہ میں روزے سے ہوں۔

اس میں اور سابقہ احادیث جن میں رمضان سے ایک یا دو دن قبل یا شعبان کے دوسرے پندھواڑے میں روزے رکھنے کی ممانعت ہے، کے مابین تعارض نہیں، تطبیق ظاہر ہے کہ نہی اس شکل میں کہ کوئی خصوصی اہتمام سے رکھے لیکن اگر کسی کا، جیسا کہ آنجناب کا، معمول ہے تو پھر کوئی حرج نہیں۔ نووی اس اعتراض کا کہ آپکے فرمان کے مطابق رمضان کے بعد سب سے افضل روزے محرم کے ہیں مگر آپ کثرت سے شعبان کے رکھتے تھے، کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ممکن ہے محرم کی نسبت اس فضیلت کا علم آپکو آخر حیات میں دیا گیا ہو لہذا آپکے لئے اب ممکن نہ تھا کہ محرم کے کثرت سے روزے رکھتے یا ممکن ہے محرم کے مہینوں میں اسفار وغیرہ کے سبب روزے نہ رکھ سکے ہوں۔ (لا يمل الله الخ) پر اور بقیہ حدیث پر (باب أحب الدين إلى الله أدومه) کے تحت بحث ہو چکی ہے۔ یہاں اس جملہ کی وجہِ مناسبت یہ ہے کہ آنجناب کے کثرت سے روزے رکھنے کے اس عمل کی اقتداء وتاسی وہی کریں جو اسکی طاقت رکھتے ہیں۔

باب ما يُذكَرُ مِنْ صَومِ النبيِّ ﷺ وإفطارِهِ (آپ کا صوم وافطار)

یہ آنجناب کے نفلی روزوں کی کیفیت کے بارہ میں ہے۔ الزین لکھتے ہیں سابقہ ترجمہ کو اسکی طرح آنجناب کی طرف مضاف ذکر نہیں کیا بلکہ اسے مطلق رکھا تھا تا کہ امت کو ترغیب دلائیں کہ اس عمل (شعبان میں کثرت سے روزے رکھنا) کی اقتداء کریں اور یہاں آنجناب کے اس عمل کی کیفیت اور احوال بیان کرنا چاہتے ہیں۔

حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا أبو عوانة عن أبي بشر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما قال ماصامَ النبيُّ ﷺ شهراً كاملًا قطُّ غيرَ رمضانَ ويصومُ حتىٰ يقولَ القائلُ لا والله لا يُفطِرُ ويُفطرُ حتى يقولَ القائلُ لا والله لايصوم ۔ (سابقہ والا مفہوم ہے)

ابوالبشر کا نام جعفر بن ابو وشیہ ہے۔ (ماصام النبيّ الخ) مسلم کی شعبہ سے روایت ہے کہ (ما صام شهر أمتتابعا) (یعنی پورا مہینہ پیدر پے) طیالسی کی روایت میں ہے (منذقدم المدينة)۔ (یعنی جب سے مدینہ آئے)۔ (ويصوم) مسلم کی اسی طریق سے روایت میں ہے (وكان يصوم)۔ اسے مسلم کے علاوہ ابن ماجہ اور نسائی نے بھی (الصوم) میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا عبدالعزيز بن عبدالله قال حدثني محمد بن جعفر عن حميد أنه سمع أنسا رضي الله عنه يقول كان رسول الله ﷺ يفطرُ مِن الشهرِ حتى نَظُنَّ أنْ لا يَصومَ مِنه ويصومُ حتى نظنَّ أن لا يفطرَ منه شيئًا وكان لا تَشاءُ تَراهُ مِن الليل مُصَلِّيًا إلا رَأيتَه ولا نائماً إلا رأيتَه ۔ وقال سليمان عن حميد أنه سألَ أنسا في الصوم ۔ (ایضاً)

محمد بن جعفر سے مراد ابن ابی کثیر مدنی جبکہ حمید، الطویل ہیں۔ (حتی نظن) یاء کے ساتھ بطور صیغہ مجہول بھی پڑھا گیا ہے۔ تائے مخاطب کے ساتھ بھی جائز ہے بعد میں (إلا رأيته) اسکی تائید کرتا ہے، وہ بھی تاء کی پیش اور زبر، دونوں کے ساتھ مروی ہے۔ علامہ انور اسکے تحت لکھتے ہیں چونکہ اسبارے آپکی کوئی خاص عادت مستمرہ نہ تھی اسلئے اس اسلوب سے تعبیر کیا جہاں تک قیامِ لیل کا تعلق ہے راوی کی یہ بات رات کے آخری پہر کی بابت مستقیم نہیں کیونکہ آخری پہر کا احیاء آپکا معمول تھا جبکہ آخری سدس میں عموماً آرام فرمایا کرتے تھے، رات کے باقی حصوں کی نسبت یہی ہے جو بیان کیا۔

(وقال سليمان الخ) ابن حجر لکھتے ہیں پہلے میرا خیال تھا کہ یہ ابن بلال ہیں مگر باوجود تلاش کے ان سے روایت نہیں مل سکی پھر ظاہر ہوا کہ یہ ابو خالد احمر جو اگلی روایت میں حمید سے راوی ہیں، کا نام ہے یعنی سلیمان بن حبان، کتاب الصلاۃ میں اسی روایت کے آخر میں لکھا ہے (تابعه سليمان وأبو خالد الأحمر) اس سے لگتا ہے کہ دو الگ شخصیات ہیں ممکن ہے وھاں (واو) زائد ہو۔

حدثني محمد أخبرنا أبو خالد الأحمر أخبرنا حميد قال سألت أنسا رضي الله عنه عن صيامِ النبي ﷺ فقال ماكنتُ أحِبُّ أن أرَاه مِن الشَّهرِ صائِماً إلا رأيتُه ولا مُفطراً إلا رأيتُه ولا مِن الليل قائما إلا رأيتَه ولا نائما إلا رأيتُه ولا مَسِسْتُ خَزَّةً ولاحَرِيرةً ألينَ مِن كَفِّ رسولِ الله ﷺ ولا شَمِمْتُ مِسكَةً ولا عَبِيرةً أطيبَ رائحةً مِن رائحةِ رسولِ الله ﷺ

راوی نے حضرت انسؓ سے نبی ﷺ کے روزوں کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے بتایا کہ میں جب چاہتا کہ کسی مہینہ میں آپ کو روزہ رکھتا ہوا دیکھ لوں تو آپ کو روزہ رکھتا ہوا دیکھ لیتا اور جب آپ کو بغیر روزہ رکھے دیکھنا چاہتا تو بھی دیکھ لیتا اور جب کبھی رات کو نماز پڑھتا ہوا دیکھنا چاہتا تو نماز پڑھتا ہوا دیکھ لیتا اور جب (سوتا ہوا دیکھنا چاہتا تو) سوتا ہوا دیکھ لیتا اور میں نے کسی سمور اور ریشمی کپڑے کو رسول اللہ ﷺ کے دستِ مبارک سے زیادہ نرم نہیں دیکھا اور نہ میں نے کبھی مشک وعنبر کو رسول اللہ کی خوشبو سے زیادہ خوشبودار پایا۔

ابو ذر کے نسخہ میں شیخ بخاری کے ابن سلام ہونیکی صراحت ہے۔ (ما كنت أحب الخ) یعنی نفلی روزوں اور نماز کے سلسلہ میں آپکے احوال مختلف تھے۔ (سوائے ایام بیض کے) روزوں کیلئے کوئی خاص دن نہ تھے اسی طرح تہجد ونوافل کیلئے کوئی وقت مخصوص نہ تھا، کبھی رات کے اول پہر کبھی وسط اور کبھی آخری پہر۔ یعنی یہ مفہوم نہیں کہ پورا مہینہ ہی روزے سے ہوتے یا شب بھر قیام کرتے رہتے سابقہ باب میں قول عائشہ کہ آپ نماز کی مداومت فرماتے، اشکال کا باعث نہیں ہے کیونکہ اس قول کا تعلق راتبہ نماز سے ہے، عام نوافل سے نہیں (راتبہ سے مراد وہ نوافل جو با قاعدگی سے فرض نمازوں سے پہلے و بعد ادا کئے جاتے ہیں اسی طرح رات کے آخری پہر کا قیام، اسی طرح زوال ہوتے ہی آپ چار رکعات ادا فرماتے تھے، اس توضیح سے علامہ انور کے حوالے سے مذکور اشکال کہ راوی کا یہ بیان آخری پہر کیلئے مستقیم نہیں، کا ازالہ ہو جاتا ہے)۔ ابن حجر کہتے ہیں یہی دونوں حدیثوں کی تطبیق ہوسکتی ہے وگرنہ بظاہر تعارض ہے۔

(ولا مسست الخ) پہلی سین پر زیر افصح ہے اسی طرح (شممت) کی پہلی میم پر بھی، فراء کے مطابق میم پر زبر بھی ایک

لغت ہے دونوں کا مضارع شین اور میم کی زبر کے ساتھ افصح جبکہ فراء کی ذکر کردہ لغت کے اعتبار سے دونوں پر پیش ہے۔(خزۃ) کی بابت علامہ انور لکھتے ہیں کہ خز بلادِ روس کا ایک حیوان ہے جسکی اون سے فرو بنایا جاتا ہے (یعنی نرم اونی جیکٹ، اسے آجکل فر کی جیکٹ کہتے ہیں) یہ حریر نہیں البتہ قزِ حریر ہے۔(من رائحة) یہ اس امر کا بیان ہے کہ آنجناب خَلق و خُلق کے لحاظ سے اکمل صفات کے جامع تھے۔ابن حجر لکھتے ہیں (فهو كُل الكمال وجُلُّ الجلال و جملة الجمال عليه أفضل الصلاة والسلام)۔
اس حدیث پر مفصل بحث اوائل (السيرة النبوية) میں (باب صفة النبی ﷺ) کے تحت آئے گی۔اس حدیث سے ثابت ہوا کہ منع کردہ دنوں کے سوا تمام ایام میں روزے رکھے جاسکتے ہیں۔یہ بھی کہ آنحضرت نے صومِ دھر کا معمول اختیار نہیں فرمایا اور نہ رات بھر کے (سوائے شبِ قدر کی تلاش میں) قیام کیا، بظاہر اسوجہ سے ایسا نہ کیا تا کہ امت پر مشقت نہ ہو یعنی آپ کو اتنی طاقت عطا کی گئی تھی کہ اگر ایسا کرنا چاہتے تو باقاعدگی سے کر سکتے تھے مگر عبادت میں آپ طریقہِ اعتدال پر چلے۔

باب حَقِّ الضَّيفِ فى الصَّومِ (روزہ میں مہمان کا حق)

(یعنی مہمانوں کی وجہ سے تا کہ انکے ہمرہ شریکِ ضیافت ہو، نفلی روزے رکھنے کی نیت مؤخر کی جا سکتی ہے، یہ استدلال حضرت سلیمان فارسی کے ابودرداء کے ساتھ مکالمہ میں کہے گئے جملہ۔ إن لزورك عليك حقا۔ سے کیا ہے کیونکہ مہمانوں کی خاطر داری میں آدابِ ضیافت کا حصہ ہے کہ ان کے ہمراہ کھانا کھائے جیسے جناب ابوبکر صدیق کے مہمانوں نے انکے بغیر کھانا تناول کرنے سے انکار کر دیا تھا)۔علامہ انور المستملی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ حقِ ضیف فطر کا عذرِ مُبیح ہے، مہمان اور میزبان دونوں کیلئے۔

حدثنا اسحاق أخبرنا هارون بن اسماعيل حدثنا على حدثنا يحيى قال حدثنى أبو سلمة قال حدثنى عبدالله بن عمروبن العاص رضى الله عنهما قال دَخلَ علىَّ رسولُ الله ﷺ فذَكرَ الحديث يعنى انَّ لِزَورِك عليك حقاً وانَّ لِزَوجِك عليك حقا فقلتُ وما صومُ داوُدَ ؟ قال نِصفُ الدَّهرِ (ترجمہ آگے ہوگا)

جیانی لکھتے ہیں کسی صاحبِ نسخہ نے اسحاق کو منسوب ذکر نہیں کیا، ابن حجر کہتے ہیں لیکن ابونعیم نے المستخرج میں جزم سے کہا ہے کہ یہ ابن راھویہ ہیں کیونکہ انھوں نے ان کی مسند سے اخراج کر کے لکھا کہ بخاری نے بھی ان سے تخریج کی ہے اس امر سے بھی تائید ہوتی ہے کہ ابن راھویہ ہمیشہ اپنے شیوخ سے بصیغہِ اخبار روایت کرتے ہیں جیسا کہ یہاں ہے انکے شیخ ھارون خزاز تاجرِ صدوق تھے بخاری میں انکی دو روایتیں ہے، دوسری الاعتکاف میں آئے گی، دونوں علی بن مبارک سے ہیں دونوں حدیثیں دیگر طرق سے بھی نقل کی ہیں، یحیی سے مراد ابن ابی کثیر ہیں۔

(دخل علی الخ) شدید اختصار ہے بخاری نے یہاں صرف محلِ ترجمہ ذکر کیا ہے، احادیث کے نقل میں یہی انکا طریقہ ہے۔اگلے باب میں اوزاعی کے طریق سے قدرے تفصیل ذکر کی ہے آگے بھی متعدد طرق سے یہ روایت آئے گی۔اس حدیث کو کوفی،

بصری اور شامی راویوں کی ایک جماعت نے عبداللہ بن عمرو سے مطولاً اور مختصراً روایت کیا ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں کسی مصری راوی کی ان سے یہ روایت نہیں دیکھی حالانکہ ایک کثیر تعداد نے ان سے روایت کی ہے۔
اکثر مباحث اگلے باب میں ذکر ہوں گے۔ اسے مسلم اور نسائی نے بھی (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

باب حَقِّ الجِسْمِ فی الصَّومِ (روزہ میں جسم کا حق)

حق سے مراد، مطلوب ہے (یعنی نفلی روزوں میں جسم کی صحت اور ہمت مدنظر رکھنا ضروری ہے) حق واجب بھی ہوتا ہے اور مندوب بھی، واجب حق مثلاً اگر جانی اتلاف کا خدشہ ہو، یہ یہاں مراد نہیں۔ علامہ لکھتے ہیں حقوق اللہ کی ادائیگی نفس کے حقوق کی مراعات کے ساتھ معالی ہمم میں سے ہے عبادت میں اتنی محنت کہ جی ھلکان ہو جائے، کمال نہیں۔

حدثنا ابن مقاتل أخبرنا عبدالله أخبرنا الأوزاعی قال حدثنی یحیی بن أبی کثیر قال حدثنی أبو سلمة بن عبدالرحمن قال حدثنی عبدالله بن عمروبن العاص رضی الله عنهما قال لی رسولُ الله ﷺ یا عبدَالله ألَم أُخبَرُ أنَّك تَصومُ النهارَ وتَقومُ اللیلَ ؟ فقلتُ بلیٰ یارسولَ الله قال فلا تَفعَلْ صُمْ وأفْطِرْ وقُمْ ونَمْ فإنَّ لِجَسدِك علیك حقاً وإنَّ لِعَینِك علیك حقا وإن لِزَوجك علیك حقا وإنَّ لِزَورك علیك حقا وإنَّ بِحَسبِك أنْ تصومَ كلَّ شهرٍ ثلاثةَ أیام فإنَّ لَك بِكُلِّ حَسنةٍ عشرَ أمثالِها فإذَنْ ذلك صِیامُ الدهرِ كلِّه فشَدَّدتُ فشُدِّدَ علَیَّ قلتُ یارسولَ الله ﷺ إنی أجِدُ قوةً قال فصُمْ صیامَ نبیِّ الله داوُدَ علیه السلامُ ولا تَزِدْ علیه قلتُ وما كان صیامُ نبیِّ اللهِ داوُدَ علیه السلامُ ؟ قال نِصفَ الدهرِ فكان عبدُالله یقول بعد ما كَبِرَ یَالَیتَنی قَبِلْتُ رُخصةَ النبیِ ﷺ۔ (اسکا مفہومی ترجمہ آگے آرہا ہے)

عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔ (بلی یارسول الله) مسلم کی روایت میں اسکے ساتھ یہ جملہ بھی ہے (ولم أرد بذلك إلا الخیر)۔ نسائی کی روایت میں ہے، عبداللہ کہتے ہیں میں نے عہد کیا تھا کہ روزانہ روزہ رکھوں گا ہر رات قرآن پڑھوں گا، فضائلِ قرآن کی روایت میں آئے گا کہتے ہیں والد صاحب نے ایک معزز خاندان میں شادی کردی کچھ دن بعد دلہن سے میرے بارے میں پوچھا وہ کہنے لگی آدمی تو بہت اچھے ہیں مگر (لم یطأ لنا فراشاً الخ)۔ (یعنی کبھی ہمارے بستر پر نہیں بیٹھے الخ) اسپر انھوں نے آنجناب کو بتلایا آپ نے عبداللہ سے فرمایا مجھے ملنا، جب ملا تو یہ باتیں ارشاد کیں۔ نسائی، ابن خزیمہ اور سعید کی مجاھد کے واسطے سے روایت میں ہے کہ اس موقع پر انکے والد حضرت عمرو بھی ان کے ہمراہ تھے آگے ایک روایت میں ہے کہ خود آنجناب میرے پاس تشریف لائے میں نے تکیہ آپکے قریب کیا۔ تطبیق کی صورت یہ ہوگی کہ پہلے والد کے ہمراہ آنجناب کی خدمت میں حاضر ہوئے وھاں آپ نے کچھ باتیں کی

مزید ارشاد کرنے کے لئے بعدازاں انکے گھر تشریف لائے۔(لزروك)یعنی مہمان، زور مصدر ہے جو اسم کی وضع پر بنا دیا گیا جیسے صوم صائم کی جگہ اور نوم نائم کی جگہ استعمال ہوتا ہے۔اسکا اطلاق مذکر و مونث اور واحد تثنیہ جمع، تمام پر ہوگا۔ ابن التین لکھتے ہیں زور کو زائر کی جمع کہنا بھی محتمل ہے جیسے راکب کی جمع رکب اور تاجر کی تجر ہے۔ مسلم کی (حسین معلم عن یحی) سے روایت میں یہ جملہ بھی ہے (وان لولدك عليك حقاً)۔ نسائی کی (أبو اسماعيل عن يحى) سے روایت میں یہ بھی ہے کہ ہوسکتا ہے اللہ تمہاری زندگی دراز کرے، گویا ناصحانہ انداز میں فرمایا، عبادت میں اتنی محنت و مشقت کبرسنی میں تنگ کرے گی چنانچہ ایسا ہی ہوا، پچھتایا کرتے تھے کہ اے کاش آنحضرت کی رخصت قبول کی ہوتی (اس سے ثابت ہوا کہ کوشش کی جانی چاہئے کہ وظائف و اعمال آخر تک جاری رہیں)۔

(فإذاً ذلك) یعنی تنوین کے ساتھ، (إن) اور (لو) کے جواب میں وہ صریحاً ہوں یا مقدراً، فاء استعمال ہوتا ہے گویا تقدیرِ کلام یہ ہے (إن صمتها فإذن الخ) بغیر تنوین (یعنی إذا) بھی مروی ہے، تب فجائیہ ہوگا، یہاں تنوین کے ساتھ ہی انسب ہے۔

(فصم صيام الخ) یہاں اختصار ہے، حسین کی مذکورہ روایت میں ہے (فصم من كل جمعة ثلاثة أيام)۔ (یعنی ہر ہفتہ میں تین روزے رکھو) اگلے باب کی روایت میں ہے کہ ہر مہینہ کے تین روزے کافی ہیں۔ مراجعت پر پانچ پھر سات پھر نو کا ذکر ہے پھر مراجعت کی تو فرمایا گیارہ رکھ لو۔ عیاض اس سے استنباط کرتے ہیں کہ تمام امور میں وتر یعنی طاق عدد مقدم ہے مگر یہ محل نظر ہے کیونکہ مسلم کی (أبو عیاض عن عبداللہ) سے روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا ہر دس دن میں ایک روزہ رکھو تمہیں باقی دنوں کا بھی اجر مل جائے گا۔ کہتے ہیں میں نے کہا میں اس سے زیادہ کی طاقت رکھتا ہوں فرمایا تب دو رکھ لو پھر تین پھر چار، پھر بھی کہا اس سے زیادہ کی طاقت رکھتا ہوں فرمایا پھر صومِ داؤد رکھ لو گویا تین سے آغاز کر کے تدریجاً آگے بڑھتے گئے آخر کار ہر ماہ کے پندرہ روزوں پر بات ختم ہوئی، تو کسی راوی نے مفصلاً کسی نے مختصراً بیان کیا نسائی کی (محمد بن ابراهيم عن أبي سلمة) سے روایت میں ہے کہ ہر پیر اور جمعرات کا روزہ رکھو۔ ایک اشکال یہ بھی ہے کہ آپ نے فرمایا ہر دس دن میں ایک روزہ رکھو تمہارے لئے پورے دنوں کا اجر ہوگا، پھر یہی بات دو روزوں کے حوالے سے کہی۔ اسکا مطلب یہ ہوا کہ دو روزوں کے ساتھ اجر کم ہوا؟ جواب دیا گیا ہے کہ مراد یہ ہے کہ دو دن کے روزوں کیساتھ بقیہ ایام کا اجر بالتضعیف ہوگا۔

عیاض بعض سے اسکا یہ معنی نقل کرتے ہیں کہ ایک روزے کے ساتھ دس میں سے بقیہ دنوں کا اجر بھی اور دو کے ساتھ بیس میں سے اور تین کے ساتھ تیس ایام میں سے بقیہ دنوں کا اجر بھی مراد ہے کیونکہ کثرتِ عمل کے ساتھ قلتِ اجر ناممکن ہے۔ عیاض یہ مفہوم ذکر کرتے ہیں چونکہ عبداللہ نے روزانہ روزہ رکھنے کی نیت کی ہوئی تھی آنجناب انہیں یہ باور کرا رہے ہیں کہ اب روزے تھوڑے رکھو یا زیادہ تمہیں اجر بہر صورت پورے ایام کا ہی ملے گا کیونکہ (نية المؤمن خير من عمله)، یہ ایک حدیث ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں یہ حدیث ضعیف ہے مگر عیاض کی ذکر کردہ یہ تاویل مناسب ہے۔ یہ کہنا بھی محتمل ہے کہ زیادہ روزے رکھنے سے بعض دیگر عباداتِ چھوٹ جائیں گی لہذا طبعی طور پر اجر میں نقص در آئے گا اسکی تائید (شعيب بن محمد عبدالله بن عمرو عن جده) کی روایت سے ملتی ہے جس میں ہے کہ آپؐ نے مجھے فرمایا (صُم يوما ولك أجر عشرة) میں نے عرض کی (زدني) فرمایا (صم يومين ولك أجر تسعة) میں نے کہا (زدني) فرمایا (صم ثلاثة ولك أجر ثمانية)۔

(ولا تزد علیہ) یعنی صوم داؤدی سے زیادہ نہ کرو، احمد کی مجاھد سے روایت میں ہے کہ اس پر میں نے کہا مجھے قبول ہے۔ (یالیتنی الخ) نووی کہتے ہیں اس کا معنی یہ ہے کہ وہ کبرسنی اور ضعیفی کے سبب اپنے اقرار کردہ وظیفہ کی ادائیگی سے عاجز ہوگئے تب یہ ندامت لاحق ہوئی مگر ترک گوارانہ تھا کہ آنجناب سے اسکے التزام کا وعدہ کیا ہوا تھا تو تمنا کرتے تھے کہ کاش آپ کی بات مانی ہوتی۔ حصین کی روایت میں ہے کہ ایک دن روزہ اور ایک دن افطار شاق ہونے کے سبب ادائیگی وظیفہ ومعمول کی یہ سبیل نکالی کہ مسلسل کئی دن روزے رکھتے اور کئی دن افطار کرتے تا کہ کمزوری سے بچے رہیں۔ ساتھ ہی کہتے رہتے تھے کہ اس عمل (یعنی مہینہ کے پندرہ روزے) کو نہ چھوڑوں گا جو عہد نبوی میں کرتا رہا۔

بابُ صَومِ الدَّھرِ (روزانہ روزہ رکھنا)

کیا یہ مشروع ہے یا نہیں؟ الزین لکھتے ہیں حکم شاملِ ترجمہ نہیں کیا کیونکہ اسبابت ادلہ باہم متعارض ہیں احتمال ہے کہ نہی صرف عبداللہ کے ساتھ خاص ہو کیونکہ آپ کو انکے حالِ مستقبل سے آگاہ کر دیا گیا تھا اور ان جیسے حال والا شخص بھی اس نہی میں انکے ساتھ شریک ہے، جس میں طاقت ہے اس کیلئے جواز کا حکم ہے کیونکہ کثرت سے روزے رکھنے کی عمومی ترغیب ہے۔ الجہاد میں ابوسعید کی مرفوع حدیث ہے، جس نے ایک دن اللہ کے راستے میں روزہ رکھا اللہ اس کا چہرہ آگ سے دور کر دے گا۔

علامہ انور کی اس بارے طویل تقریر کا خلاصہ یہ ہے، کہتے ہیں صومِ دھر یہ ہے کہ پورا سال روزے رکھے سوائے ان ایام کے جن میں روزہ رکھنا منع ہے۔ ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ غروب کے وقت افطار بھی کرے یعنی وصال نہ کرے، کہتے ہیں اس کے جواز میں اور موجب اجر ہونے میں کوئی اختلاف نہیں اختلاف البتہ اس امر میں ہے کہ یہ افضل ہے یا صومِ داؤدی؟ ہمارے نزدیل صومِ داؤد، جبکہ شافعی کے ہاں صومِ دھر افضل ہے۔ عام احادیث حنفیہ کی حجت ہیں بعض ان کیلئے بھی حجت ہیں۔ حق یہ ہے کہ احادیث میں اس بارے کوئی فصل نہیں کیونکہ جو صومِ دھر کو مفضول سمجھتا ہے اس کی حجت نفی ہے جو آپ کے اس فرمان میں ہے (لا صام ولا أفطر) اور جو اسے افضل قرار دیتا ہے وہ اس نہی کو محمول علی شفقت کرتا ہے بعض کتب حنفیہ میں اسے مکروہ لکھا گیا ہے اسی طرح صرف یوم عاشوراء کا روزہ بھی (یعنی اس کے ساتھ نو یا گیارہ تاریخ کا روزہ ملائے بغیر) حالانکہ وہ عظیم عبادت اور ایک سال کے گناھوں کا کفارہ ہے۔ میں کہتا ہوں وہ (صوم عاشوراء) کیسے مکروہ ہوسکتا ہے جبکہ آنجناب نے دس برس تک رکھا لہذا کس میں جرأت ہوسکتی ہے کہ آپ کے فعل کو مکروہ کہے، ایسا کہنے والے کی نظر آپ کے اس فعل پر ہے کہ آئندہ میں نو کا بھی روزہ رکھوں گا اور سابقہ فعل کو نظر انداز کر دیا جو نامناسب ہے اسی طرح صومِ دھر بالاجماع عبادت ہے ہمارے ہاں یہ صرف مفضول ہے اس پر بھی کراہت کے لفظ کا اطلاق کر دیا حالانکہ ہمارے مذھب کے مطابق جائز بلا کراھت ہے صاحبِ درمختار نے بھی یہی کہا ہے، کئی عبادات پر کراھت کا لفظ استعمال کیا ہے، نووی نے بھی اسی غلطی کا ارتکاب کیا جب لکھا کہ حجِ تمتع اور قران مکروہ ہیں جب کہ بلا خلاف وہ دونوں عبادت ہیں، ممکن ہے مکروہ کا لفظ مفضول کے معنی میں استعمال کرتے ہوں، کہتے ہیں آپ کا قول کہ ہر ماہ کے تین روزے صومِ دھر کی طرح ہیں ہم احناف کی دلیل نہیں بن سکتا

کیونکہ اسے صومِ دھر نہیں بلکہ ان کی طرح قرار دیا گویا یہ فقط معرضِ تشبیہ ہے اور ذہنی لحوظہ ہے کیونکہ مشبہ بہ (اصولِ بلاغت کی رو سے) اقوی ہوتا ہے، بحسبِ خارج ہو یا بحسب ذہن، کئی مرتبہ کہہ چکا ہوں کہ تشبیہات سے اخذِ مسائل تمسکِ ضعیف ہے۔ مثلاً زکات کے باب میں آپ نے فرمایا کہ ہر چالیس درہم میں ایک درہم ہے، یہ صرف حساب کا بیان (زکات کی کٹوتی کی شرح) ہے کوئی بھی یہ رائے نہیں رکھتا کہ جس کے پاس چالیس درہم ہوں اب وہ زکات ادا کرے۔ بقول ان کے وتر کے مسئلہ میں اسی طرح آپ کا ایک رکعت کو وتر قرار دینا لحاظِ ذہنی ہے کیونکہ حقیقی موتر تین میں سے تیسری رکعت ہی ہوتی ہے۔

تو حاصل یہ ہے کہ اس حدیث میں صیام دھر کا ذکر معرضِ تشبیہ میں ہے اور ایک طرح کا لحاظِ ذہنی ہے آپ نے صیامِ دھر سے منع فرمایا پھر ہر ماہ کے تین روزے رکھنے کو صیام دھر قرار دے رہے ہیں (اس موقع پر علامہ نے قراءتِ فاتحہ خلف الامام کا مسئلہ بھی اپنے زاویہ نظر سے پیش کیا، وہ لاصلوٰۃ الخ کے حکم کو بھی لحاظِ ذہنی قرار دیتے ہوئے امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنے کو فقط مباح قرار دیتے ہیں، کہتے ہیں مقتدی کے لئے پڑھنا جائز ہے، واجب نہیں) لکھتے ہیں بعض حنفیہ (صومِ دھر کے مسئلہ میں) حدیثِ رسول (من صام الدهر ضيقت عليه جهنم) سے تمسک کرتے ہیں (یعنی اسے وعید سمجھتے ہیں) ابن حجر اسے ابوخزیمہ کی روایت سے قرار دیتے ہیں جو غلط ہے، کہتے ہیں اس تقریر پر یہ واقعی وعیدِ عظیم بنتی ہے ابن حجر نے اس کا یہ معنی کیا ہے کہ جہنم اس سے متبعد ہوتی جائے گی حتی کہ بالکل دور ہٹا دی جائے گی کہتے ہیں یہ معنی تب صحیح ہوتا اگر (عليه) کی بجائے (عنه) ہوتا، کہتے ہیں دراصل یہ حدیث درج ذیل جملہ کے اسلوب پر ہے (ضاقت الجُبة عليه) جب کسی کے جسم سے تنگ ہو (جبہ یعنی کوٹ)، اور اسکے لئے فِٹ (صالح) نہ ہو، اسی طرح جہنم بھی اس کے لئے فٹ نہ ہوگی یعنی صومِ دھر کا عامل جہنم میں سمانہ سکے گا (داخل نہ ہوگا) جیسے جسم اس تنگ جبہ میں داخل نہیں ہوسکتا، تو یہ حدیث بجائے وعید کے وعدِ عظیم اور فضلِ کبیر ہے کہ جہنم باوجود اپنی وسعتوں کے اس کے لئے تنگ ہے۔ آخر میں لکھتے ہیں بے شمار فضائلِ اعمال ایسے ہیں جن کا ذکر قولی احادیث میں ہے فعلی میں نہیں لہذا ہر فضیلت پر عمل کرنا لازم نہیں (یعنی اپنی سہولت کے مطابق جو کوئی کسی فضیلت کا عامل بنتا ہے، بنے)۔

(لا أفضل من ذلك) کے تحت لکھتے ہیں کہ ذلک سے مراد صیام داوٗد ہے آپ عبداللہ کے (إني أطيق أكثر من ذلك) کہنے پر نہ اس سے صراحۃً منع فرماتے ہیں اور نہ ترغیب دلاتے ہیں اور یہی بلغاء کا اس قسم کے مواضع میں اسلوب و عادت ہے۔ ابن حجر اس جملہ کی بابت لکھتے ہیں کہ اس میں مساوات کی صراحۃً نفی نہیں لیکن سابقہ روایت میں آپ کا قول (أحب الصيام إلى الله صيام داؤد) صوم داوٗدی کے مطلقاً افضلیت کی دلیل ہے ترمذی نے دوسری سند کے ساتھ بحوالہ ابو العباس عن عبداللہ (أفضل الصيام صيام داؤد)۔ ہی نقل کیا ہے مسلم نے بھی (أبو عياض عن عبدالله) کے طریق سے یہی نقل کیا ہے۔ تو اس کا مقتضا یہ ہے کہ صوم داوٗدی سے زیادہ تعداد میں روزے رکھنا مفضول ہے، اگلے باب میں اس کی وضاحت ہے۔

باب حَقِّ الأَهلِ فِي الصَّومِ (روزہ میں اہل کا حق)

رواہ أبو جحيفة عن النبي ﷺ۔ ابو جحیفہ کی روایت سے مراد سلمان وابو داؤد کے قصہ والی روایت ہے۔

حدثنا عمرو بن علي أخبرنا أبو عاصم عن ابن جريج سمعت عطاءً أَنَّ أبا العباس الشاعرَ أخبره أنه سمع عبدَالله بن عمروبن العاص رضي الله عنهما يقول بلغَ النبيَّ ﷺ أني أسرِدُ الصومَ وأصَلِّي الليلَ فإما أرسَلَ إليَّ وإمَّا لَقِيتُه فقال أَلَمْ أُخبَرْأنك تَصومُ ولا تُفطِرُ وتُصَلِي؟فصُمْ وأفطِرْ وقُمْ وَنم فإنَّ لِعينَيك عليك حقاوإنَّ لِنفسِك وأهلِك عليك حظاً قال إني لأقوىٰ لِذٰلك قال فصُمْ صيامَ داؤدَ عليه السلام قال وكيفَ؟ قال كان يصومُ يوماً ويفطِرُ يوما ولا يَفِرُّ إذا لاقىٰ قال مَن لي بِهٰذِهِ يا نبيَّ الله ـ قال عطاءٌ لا أدرِي كيف ذَكرَ صيامَ الأبدِ قال النبي ﷺ لا صامَ مَن صامَ الأبدَ مرَّتين ـ

عبداللہؓ بن عمروؓ بن العاص سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے داؤد علیہ السلام کے روزہ کا ذکر کیا تو فرمایا..... کہ ''ایک دن روزہ رکھتے اور ایک دن نہ رکھتے اور جب دشمن سے میدان جنگ میں مقابلہ کرتے تو بھاگتے نہ تھے''۔ عبداللہؓ نے عرض کیا، یا رسول اللہ ﷺ کوئی ہے جو میری طرف سے اسی عمل کی ذمہ داری قبول کر لے (یعنی میں بھی یہی عمل کروں) تو نبی ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص ہمیشہ روزہ رکھے اس نے روزہ ہی نہیں رکھا۔ دو مرتبہ آپ ﷺ نے یہی فرمایا۔ سابقہ روایت میں یہ بھی تھا کہ عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما جب بُوڑھے ہو گئے تو کہا کرتے تھے اے کاش میں نے نبی ﷺ کی (ہر ماہ میں تین روزے رکھنے کی) رخصت قبول کر لی ہوتی۔

شیخ بخاری عمرو الفلاس ہیں، ابو عاصم ضحاک بھی شیوخِ بخاری میں سے ہیں جن سے کثیر روایات بلا واسطہ اخذ ونقل کی ہیں، جن کا بلا واسطہ سماع نہ ہو سکا وہ بالواسطہ روایت کیں۔ تنزل کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ عمرو کے حوالے سے ابن جریج کی عطاء سے سماع کی صراحت ہے، ابو عباس کا تعارف آگے آئے گا۔ (بلغ النبیؐ) ذکر ہو چکا کہ ان کے والد حضرت عمرو نے آنجناب کو خبر دی تھی۔ (عليك حظا) مسلم میں بھی یہی لفظ ہے مگر اسماعیلی کی روایت میں (حقا) ہے۔ (وكيف) مسلم میں ہے (وكيف كان داؤد يصوم يا نبي الله)۔ (ولا يفر إذا لاقى) نسائی نے محمد بن ابراہیم عن اُبی سلمۃ کے حوالے سے یہ جملہ بھی نقل کیا ہے (وإذا وعد لم يخلف) کسی اور طریق میں یہ نہیں۔ موقع ومحل کے ساتھ اس کی مناسبت یہ بنتی ہے کہ صیامِ دھر سے منع کرنے کی حکمت یہ ہے کہ مبادا بعد ازاں اس سے تنگ پڑ جائیں تو یہ وعدہ کر کے خلاف ورزی کرنے کی طرح ہو گا (سابقہ جملہ۔ ولا يفر الخ۔ بھی شاید یہی مناسبت رکھتا ہے جس کا لفظی ترجمہ تو یہ ہے کہ جب سامنا ہوتا۔ دشمن سے۔ تو راہ فرار اختیار نہ کرتے۔ وسیع تر مفہوم یہ ہو گا کہ کسی کام کا عزم کر لینے پر پیچھے نہ ہٹتے)۔ ابن حجر لکھتے ہیں (ولا يفر الخ) میں ایک دن روزہ اور ایک دن افطار کی حکمت کی طرف اشارہ ہے کہ ایک دن روزہ چھوڑتے تا کہ اتنے کمزور نہ پڑیں کہ دشمن کا مقابلہ نہ کر سکیں۔ خطابی کہتے ہیں خلاصہ کلام یہ ہے کہ اللہ تعالی بندے سے نہیں چاہتا کہ ایک ہی طرح کی عبادت میں اپنی ساری توانائی لگا دے اور باقی انواعِ عبادت میں تقصیر کا مرتکب ہو پس اولی اعتدال کا راستہ

ہے تا کہ دوسری عبادات کے لئے بھی طاقت مجتمع رہے۔ ایک روایت میں ہے (و کان لا یفر إذا لا قی لأنه کان یتقوی بالفطر لأجل الجهاد)۔ (یعنی جہاد کی غرض سے طاقت قائم رکھنے کی خاطر ایک دن کا افطار کرتے تھے)۔

(قال عطاء) اسی سند کے ساتھ۔ (لا أدری الخ) یعنی عطاء کو یہ یاد نہیں کہ اس قصہ میں صیام دھر کی بات کیسے ذکر ہوگئی کیونکہ ان کے ذخیرہ احادیث میں آنجناب کا یہ قول موجود ہے (لا صام من صام الأبد) اس جملہ کو بطور ایک مستقل روایت کے احمد اور نسائی نے عطاء سے نقل کیا ہے، آگے ذرا مختلف الفاظ کے ساتھ اس کا ذکر ہوگا۔ (لا صام الخ) اس سے صوم دھر کی کراہیت پر استدلال کیا گیا ہے ابن التین لکھتے ہیں یہ استدلال متعدد وجوہ سے ہے۔ آپ کا صوم داؤدی کے زائد سے منع فرمانا، ایک دن روزے اور ایک دن افطار کے حکم کے بعد، آپ کا فرمان (لا أفضل من ذلك) پھر صائم الابد کے لئے بددعا۔ (لا صام) سے مراد اس کی نفی بھی لی گئی ہے جیسے قرآن میں ہے (فلا صدق ولا صلی) جس کا مفہوم یہ ہے کہ اسے اجر نہ ملے گا۔

اسحاق اور اہلِ ظاہر صومِ دھر کی مطلق کراھت کے قائل ہیں، احمد سے ایک روایت بھی یہی ہے۔ ابن حزم اس باب میں شاذ ہیں، ان کے نزدیک حرام ہے۔ ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح ابن عمرو شیبانی سے روایت کیا ہے کہ حضرت عمر نے ایک صائم الأبد کو درے مارے اور کہا (کُلْ یادھری)۔ اسحاق کے طریق سے نقل کرتے ہیں کہ عبدالرحمٰن بن ابونعیم کی نسبت جو صائم الأبد تھے، عمرو بن میمون نے کہا، اگر اصحاب محمد اسے دیکھ لیں تو رجم کر ڈالیں۔ ان کا احتجاج ابوموسی کی ایک مرفوع روایت سے بھی ہے کہ (من صام الدهر ضیقت علیه جهنم و عقد بیده) (یعنی ہاتھ سے اشارہ کر کے فرمایا کہ صائم الابد پر جہنم تنگ ہوگی)۔ اسے احمد، نسائی، ابن خزیمہ اور ابن حبان نے نقل کیا ہے۔ بظاہر اس ضیق سے مراد اس کا اس پر بند کر دیا جانا ہے کیونکہ اس نے اپنے اوپر سختی کی اور سنت سے اعراض کیا، تو یہ وعیدِ شدید ہے لہذا ایسا کرنا حرام ہے۔ مالکیہ میں سے ابن العربی کہتے ہیں اگر یہ بددعا ہے تو ویح ان کے لئے جن کے لیے یہ ہے اور اگر خبر ہے تو پھر بھی قابلِ افسوس ہے کہ ان کا روزہ ہی نہیں ہوا، وہ کراہت کے قائل ہیں۔ دوسروں کی رائے ہے کہ صیامِ دھر جائز ہے وہ (لا صام الخ) کو اس معنی میں لیتے ہیں کہ جس نے حقیقۃً روزانہ روزہ رکھا یعنی ان ایام کا بھی مثلاً عیدین، جن کا روزہ منع ہے تو وہی اس وعید یا بددعا کا مستحق ہے، یہ ابن منذر وغیرہ کی تاویل ہے، بقول ابن حجر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ یہ بات آپ نے سائل جس نے صائم الابد کی بابت پوچھا تھا، کے جواب میں فرمائی کہ نہ روزہ رکھا نہ مفطر ہوا یعنی نہ ثواب کا مستحق ہے اور نہ گناہ کا سزاوار ہے۔ جب کہ ایام محرمہ میں روزہ رکھنے والے کی نسبت کہا جائے گا کہ اس نے فعلِ حرام کا ارتکاب کیا، اصل میں سائل نے ان ایامِ محرمہ کا استثناء ذہن میں رکھتے ہوئے ہی پوچھا تھا۔ اور بالفرض اگر اسے ان ایام کے روزہ کی حرمت کا علم نہ تھا تو اس کے سوال کے جواب میں یہ نہ کہا جاتا (لا صام ولا أفطر)۔

بعض اس کے استحباب کے بھی قائل ہیں بشرطیکہ اس کی طاقت رکھتا ہو اور کوئی حق نہ ضائع کرتا ہو اسی لئے حمزہ بن عمرو کو اس سے منع نہ کیا لہذا اگر یہ ممتنع ہوتا تو اسی وقت بیان فرما دیتے، وقتِ حاجت سے تاخیر بیان جائز نہیں، یہ نووی کی تقریر ہے اس کا تعاقب کیا گیا ہے کہ حمزہ کا سوال صومِ سفر کی بابت تھا نہ کہ صومِ دھر سے متعلق۔ تو سفر میں سردِ صوم (یعنی مسلسل روزے رکھنا) صیامِ دھر نہیں، آنجناب کے بارہ میں بھی مذکور ہے کہ (کان یسرد الصوم فیقال لا یفطر)۔ (یعنی بسا اوقات اتنے مسلسل روزے رکھتے کہ کہا

جاتا آپ مفطر نہ ہونگے) حالانکہ آپ کے بارہ میں معلوم ہے کہ صومِ دھر آپ کا معمول نہ تھا۔ تو حمزہ نے دراصل یہی لفظ استعمال کر کے سوال کیا تھا چنانچہ مسلم کی روایت میں ہے (أنه قال یا رسول الله إني أسرد الصوم) اسی طرح حدیثِ ابی موسی کہ جہنم اس پر تنگ کر دی جائے گی کا جواب یہ دیا ہے کہ اس سے مراد اس کا جہنم میں عدم دخول ہے اس تاویل پر (علی) بمعنی (عن) ہے، اسے اثرم نے مسدد سے نقل کیا ہے احمد سے اس کا رد منقول ہے ابن خزیمہ کہتے ہیں میں نے مزنی سے اس حدیث کی بابت پوچھا تو انہوں نے یہی مذکورہ معنی بیان کیا اسی تاویل کو ایک جماعت نے ترجیح دی ہے، غزالی بھی اس میں شامل ہیں۔ کہتے ہیں وجہِ مناسبت یہ ہے کہ جب روزہ دار نے اپنے نفس پر شہوات کا راستہ تنگ کیا تو جزا میں اللہ نے اس پر جہنم تنگ کر دی وہ اس میں داخل نہ ہو سکے گا۔ ابن حجر کہتے ہیں مخالفین کے نزدیک اولی یہی ہے کہ حدیث کو اس کے ظاہر معنی میں لیا جائے اسے اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ صومِ دھر کے سبب اس سے کئی حقوق ضائع ہو رہے ہیں لہذا اس وعید کا مستحق ہے۔ صومِ دھر کے مجوزین کی ایک دلیل مسلم کی ایک روایت ہے جس میں آنجناب نے رمضان اور اس کے بعد شوال کے چھ روزے رکھنے والے کی بابت فرمایا (فکأ نما صام الدھر)۔ (یعنی گویا اس نے ہر روز روزہ رکھا) کہتے ہیں کہ اس سے ثابت ہوا کہ صومِ دھر افضل ہے اسی لئے اس کے ساتھ تشبیہ دی گئی اور بلاغت کا اصول ہے کہ مشبہ بہ مشبہ سے افضل ہوتا ہے۔ جواباً کہا گیا کہ کسی امرِ مقدر میں کسی چیز کے ساتھ تشبیہ دینے سے اس کا استحباب تو در کنار جواز بھی ثابت نہیں ہوتا۔ مرادو مفہوم اس شخص کے اجر کی مقدار بتلانا ہے یعنی تین سو ساٹھ دن کے روزوں کے برابر، جبکہ یہ معلوم ہے کہ ان تمام ایام کا روزہ رکھنا جائز نہیں (کیونکہ ان میں وہ ایام بھی ہیں جن کا روزہ حرام ہے مثلاً عیدین اور عورتوں کے لئے ایامِ حیض) لہذا یہ تشبیہ مشبہ بہ کی ہر جہت سے افضلیت پر دال نہیں۔ صومِ دھر کے مجوزین کے مابین اس امر میں اختلاف ہے کہ یہ عمل افضل ہے یا ایک دن روزہ اور ایک دن افطار کرنا، علماء کی ایک جماعت نے صراحت کی ہے کہ صومِ دھر افضل ہے کہ یہ زیادتِ عمل ہے اور کثرتِ عمل کثرتِ ثواب کا متقاضی ہے۔ غزالی نے اسی پر جزم کیا ہے مگر اس قید کے ساتھ کہ ایامِ منہیہ کا روزہ نہ رکھے اور نہ اس کے دل میں اعراض عن سنت کا خیال جاگزیں ہو۔ ابن دقیق العید نے رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ اعمال، مصالح و مفاسد کے لحاظ سے متعارض ہوتے ہیں حث و منع میں ان میں سے ہر ایک کی مقدار غیر محقق ہے زیادتِ عمل کے ساتھ زیادتِ اجر کا اصول اس امر کے معارض ہے کہ عموماً اس طرح کئی قسم کے حقوق و واجبات میں تقصیر ہو جاتی ہے۔ اس طرح نہ جانے ثواب کتنا ملا اور تفویتِ حقوق کی پاداش میں گناہ کتنا ملا، تو اولی یہی ہے کہ یہ معاملہ شارع کو سونپ دیا جائے جس نے (صوم داؤدی کا تذکرہ کرتے ہوئے) اپنا فیصلہ سنا دیا ہے کہ (لا أفضل من ذلك) پھر یہ بھی کہا (إنه أحب الصیام إلی الله تعالی)۔ ایک جماعت کی رائے ہے کہ صیامِ داؤد افضل ہے، حدیث کا ظاہر یہی ہے بلکہ اس اعتبار سے بھی صراحت ہے کہ روزانہ روزہ رکھنے سے کئی قسم کے حقوق متاثر ہوتے ہیں اور کئی قسم کے جسمانی نقصانات بھی ہیں مثلاً دن کا کھانا ہمیشہ چھوٹنے سے رات ہی کو تناول کرنا، اس سے کئی امراض پیدا ہو سکتی ہیں اسی لئے سعید بن منصور کا صحیح اسناد سے نقل کردہ قول ابن مسعود ہے کہ جب ان سے کہا گیا آپ روزے کم رکھتے ہیں؟ کہا مجھے ڈر ہے کہ زیادہ روزے رکھنے سے کمزور پڑ جاؤں گا اور حسبِ مرام (خواہش) تلاوتِ قرآن نہ کر سکوں گا، اور وہ مجھے بنسبت روزوں کے زیادہ پسند ہے۔ اگر بالفرض کوئی شخص ایسا صاحبِ قوت وہمت ہے اور روزانہ روزہ رکھنے سے کسی کا کوئی حق متاثر نہیں ہوتا (مثلاً وہ شخص جو غیر متأھل ہے، معاشرے میں ہمارے اردگرد کئی

ایسے اشخاص ہیں جو باوجود طبی لحاظ سے صحیح ہونے کے کسی باعث شادی نہ کر سکے تو شہوات کے مسلسل حملوں اور شیاطین کے دست و برد سے محفوظ رہنے کے لئے شاید ان کی نسبت افضل یہی ہوگا کہ روزانہ روزہ رکھا کریں) تو ان کے حق میں صیامِ دھر ارجح قرار دیا جا سکتا ہے۔ ابن خزیمہ نے اسی طرف اشارہ کرتے ہوئے ایک ترجمہ قائم کیا ہے۔ تو اس لحاظ سے صومِ دھر اور صوم داؤدی میں سے افضل و مفضول کی بحث کا مدار اشخاص واحوال کے مختلف ہونے پر ہے، کسی کے لئے یہ افضل اور کسی کے لئے وہ افضل ہے حتی ایک ہی شخص کی نسبت بھی مختلف اوقات میں مختلف احوال ہو سکتے ہیں (مثلا ایک جوان شادی شدہ، جس کی اہلیہ اپنے میکے گئی ہوئی ہے اب یہ ازراہِ تقوی روزانہ روزہ رکھ لے تو اس کی نسبت یہ بہتر ہوگا)، غزالی نے یہ بات کہی ہے۔

باب صومِ یومٍ و إفطارِ یومٍ (ایک دن روزہ ایک دن افطار)

اس کے تحت سابقہ حدیث ہی بطریقِ شعبہ لائے ہیں۔ فضائل قرآن میں (أبو عوانة عن مغيرة) سے مطولاً ہے۔ قرائتِ قرآن سے متعلقہ مباحث وہیں ذکر ہوں گے۔

حدثنا محمد بن بشار حدثنا غندر حدثنا شعبة عن مغيرة قال سمعت مجاهدا عن عبدالله بن عمر رضی الله عنهما عن النبی ﷺ قال صُمْ مِن الشهرِ ثلاثةَ أيامٍ قال أطِيقُ أكثرَ مِن ذٰلك فما زالَ حتىٰ قال صُمْ يوماً وأفطِرْ يوما فقال اقْرَأِ القرآنَ في كُلِّ شهرٍ قال إني أطيقُ أكثرَ فمَا زالَ حتى قال في ثلاثٍ

عبداللہ بن عمرؓ سے نبی کریم ﷺ نے فرمایا مہینہ میں صرف تین دن کے روزے رکھا کر انہوں نے کہا کہ مجھ میں اس سے بھی زیادہ کی طاقت ہے اس طرح وہ برابر کہتے رہے (کہ مجھ میں اس سے بھی زیادہ طاقت ہے) یہاں تک کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ایک دن روزہ رکھو اور ایک دن کا روزہ چھوڑ دیا کرو آپ نے ان سے یہ بھی فرمایا کہ مہینہ میں ایک قرآن مجید ختم کیا کر انہوں نے اس پر بھی کہا کہ میں اس سے زیادہ کی طاقت رکھتا ہوں اور برابر یہی کہتے رہے یہاں تک کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ تین دن میں (ایک قرآن ختم کیا کر)۔

علامہ انور (في ثلاث) کے تحت لکھتے ہیں کہ احادیث میں تین دن سے کم میں قرآن ختم کرنے کا ذکر وارد نہیں جب کہ کئی علماء وصلحاء کا معمول تھا کہ اس سے کم مدت میں بھی ختم کر لیتے تھے (حضرت عثمان کے بارہ میں گزرا کہ ایک رات میں، وتر میں پورا قرآن ختم کر لیتے تھے، ایک سکول کے ہیڈ ماسٹر سے ملاقات ہوئی ان کے بارے پتہ چلا تھا کہ روزانہ مکمل قرآن ختم کرتے ہیں، انہوں نے راولپنڈی میں میرے محلّہ کے ایک بزرگ عالم جو میرے وہاں رہائش اختیار کرنے کے کچھ عرصہ بعد انتقال کر گئے تھے، کا حوالہ دیا کہ ایک دن سرسری سے انداز میں کہا۔ یہ ان کے مرید تھے، کہ تم روزانہ پورا قرآن نہیں پڑھ سکتے؟ کہتے ہیں مرشد کی بات تھی حکم سمجھا، کمر کسی، سہولت کے لئے سوچا کہ حفظ کر لوں تبھی ایسا ممکن ہو سکے گا چنانچہ حفظ کیا اور اب پچھلے آٹھ برس سے انکا معمول ہے کہ مغرب کے بعد دو رکعت نماز کی نیت باندھ کر الٓم سے شروع کرتے ہیں اور والناس تک بلا تکان پڑھتے رہتے ہیں)۔ قسطلانی لکھتے ہیں سن ۸۶۷ھ

میں قدس شریف میں ابوطاہر نام کے ایک بزرگ سے ملاقات ہوئی جو ایک دن رات میں دس یا بسا اوقات اس سے بھی زائد ختم کر لیتے تھے ایک شیخ، برھان بن ابوشریف کی نسبت لکھا ہے کہ انہوں نے مجھے خود بتلایا کہ میں روزانہ پندرہ قرآن ختم کرتا ہوں (اللہ اعلم) صفوۃ میں منصور بن زاذان کے بارہ میں لکھا ہے کہ مغرب اور عشاء کے مابین دو قرآن ختم کرتے تھے۔

باب صومِ داؤدَ علیهِ السلامُ (صومِ داؤدی)

اس کے تحت سابقہ حدیثِ عمرو دو طریق سے لائے ہیں، صیام سے متعلقہ مباحث تو ذکر ہو چکے ہیں۔ الزین کہتے ہیں (صوم یوم وإفطار یوم) کا ترجمہ الگ لائے ہیں تاکہ اس کی افضلیت کا اظہار کریں اور یہ ترجمہ الگ سے لائے ہیں تاکہ یہ اشارہ کریں کہ اس عمل کی اقتداء کرنا چاہئے۔

حدثنا آدم حدثنا شعبة حدثنا حبيب بن أبي ثابت قال سمعت أبا العباس المكي وكان شاعرا وكان لا يُتَّهَمُ في حديثه قال سمعتُ عبدالله بن عمروبن العاص رضى الله عنهما قال قال لي النبيﷺ إنَّك لَتَصُومُ الدهرَ وتقومُ الليلَ فقلتُ نعم قال إنك إذا فعلتَ ذلك هَجَمَتْ لَه العَينُ ونَفِهَتْ له النفسُ لا صامَ مَن صامَ الدهرَ صَومُ ثلاثةِ أيامٍ صومُ الدهرِ كُلِّهِ قلت فإني أطِيقُ أكثرَ مِن ذلك قال فصُمْ صومَ داوُدَ عليه السلام كان يَصومُ يوماً ويُفطِرُ يوما ولا يَفِرُّ إذا لاقىٰ ۔(صومِ داؤدی کے ذکر پر مشتمل سابقہ حدیثِ ابن عمرو ہے)

سند کے ایک راوی ابوالعباس کی بابت وضاحت کر رہے ہیں کہ شاعر تھے مگر روایتِ حدیث کے باب میں ان پر کسی قسم کا کوئی اتہام والزام نہ تھا اس کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ عموماً شعراء حضرات شعر گوئی و قافیہ پیائی میں مبالغہ آرائی و حاشیہ طرازی کے عادی ہوتے ہیں مگر وضاحت کر دی کہ شاعر تو تھے مگر حدیث کی روایت میں از حد محتاط تھے۔(في حديثه) سے مراد احادیث نبویہ یا عمومی معنی کہ قول کے سچے تھے، یہی لائق بالمقام ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں تمام محدثین نے ان کی توثیق کی ہے، بخاری میں ان سے تین احادیث مروی ہیں۔(نفهت) یعنی تھکنا، نسفی کے نسخہ میں (نثهت) ہے ابن التین نے مستغرب جانا اور کہا میں اس کا معنی نہیں جانتا، ممکن ہے ثاء فاء سے مبدل ہو گئی ہو، کثیر اوقات یہ مبادلہ واقع ہے۔ یہاں قسطلانی علامہ عینی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ ابن حجر کو چاہئے تھا کہ کوئی مثال ذکر کرتے یا کسی عرب قبیلہ کی طرف اسے منسوب کرتے کیونکہ کسی نے انہیں ان حروف میں ذکر نہیں کیا جو ایک دوسرے سے تبدیل ہو جاتے ہیں۔ اگر ان کی بات صحیح ہے تو یہ لغہ والوں کا لہجہ ہوگا مگر اس پر کسی قاعدہ کی بناء نہیں ہو سکتی۔ قسطلانی اضافہ کرتے ہیں کہ قرآنی لفظ میں ثاء کا فاء کے ساتھ ابدال واقع ہوا ہے اور یہ لفظ ہے (فومها) جسے (دوسری قراءت میں) میں (ثومها) پڑھا گیا ہے لہذا عینی کا تعاقب درست نہیں۔ (عینی و حافظ کی معاصرانہ چشمک تھی جس کا سبب مسلکی اختلاف بھی تھا، عینی حنفی جب کہ ابن حجر شافعی تھے) کشمیہنی کے نسخہ میں (نهكت) ہے بمعنی (هزلت وضعفت)۔(صوم الدهر كله) (یعنی الحسنة بعشر أمثالها کے اصول کے مطابق)۔

حدثنا اسحاق بن شاهين الواسطى حدثنا خالدبن عبدالله عن خالد الحذاء عن أبى قِلابة قال أخبرنى أبوالمليح قال دخلتُ مع أبيك علىٰ عبدِالله بن عمرو فحدَّثنا أنَّ رسولَ الله ﷺ ذُكِرَ له صَوسى فدَخلَ علَيَّ فألقيتُ له وِسادةً مِن أدَم حَشُوُها لِيفٌ فجلسَ علَى الأرض وصارتِ الوسادةُ بينى وبينَه فقال أما يَكفِيكَ مِن كُلِّ شَهرٍ ثلاثةَ أيامٍ؟ قال قلتُ يارسولَ الله قال خمساً قلتُ يارسول الله قال سبعاً قلتُ يارسولَ الله قال تسعاً قلتُ يارسول الله قال إحدىٰ عشرةَ ثم قال النبيُ ﷺ لاصومَ فوقَ صومِ داوُدَ عليه السلام شطر الدهرِ صُمْ يوما وأفطِرْ يوماً۔ (سابقہ حدیث ابن عمروؓ ہے)

ابوملیح کا نام عامر، زیداورزیاد۔ ذکر کئے گئے ہیں، بن اسامہ ھذلی۔ ان کے والد صحابی تھے۔ ان کی صحیح بخاری میں دو حدیثیں ہیں، دوسری (المواقیت) میں گذر چکی ہے۔ (مع أبيك) یعنی ابوقلابہ کے والد، (الاستئذان) میں اسی روایت کا اعادہ کیا ہے اس میں ہے (مع أبيك زيد)۔ (فإما أرسل الخ) کسی راوی کا شک ہے، یہ کہنا غلط ہے کہ اس کا صدور عبداللہ بن عمرو کی طرف سے ہے کیونکہ پہلے گذرا کہ آنجناب ان کے گھر تشریف لائے تھے، لہذا یہ شک ان کی طرف سے نہیں ہوسکتا۔ (و صارت الوسادة الخ) آنجناب کی تواضع تھی کہ اسی حالت میں تشریف فرما ہوئے جس حالت میں میزبان تھے۔ (خمسا) کشمیہنی اور کئی اور نسخوں میں (خمسة) ہے تاء کے بغیر لیال اور تاء کے ساتھ ایام مراد ہیں۔ (شطر الدهر) قطع کے طور پر رفع بھی جائز ہے۔ اور اضمارِ فعل پر نصب بھی جبکہ (صوم داؤد) سے بدل بھی بنایا جاسکتا ہے، جس پر زیر ہوگی۔ (صم يوما و أفطر يوما) عمرو بن عون کی روایت میں (صيام الخ) ہے اس پر بھی تینوں حرکات جائز ہیں۔ اس حدیث سے ظاہر ہوا کہ عبادت اتنی اور وہی اختیار کرنی چاہیئے جس پر ہیشگی ہوسکے، اس امر کا بھی جواز ظاہر ہوا کہ اپنے اعمال، وظائف اور اوراد کی بابت کسی کو بتلایا جاسکتا ہے (تاکہ اوروں کی بھی نصیحت اور تشجیع ہو) مگر اس شرط پر کہ ریاء کا شائبہ نہ ہو۔ التزامِ عبادت پر قسم اٹھانے کا بھی جواز ثابت ہوا اس کا فائدہ یہ ہے کہ سستی کی صورت میں قسم یاد آئے گی اور دوبارہ نشیط ہوگا، یہ قسمِ نذر تصور نہ ہوگی۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ انواعِ عبادت میں طریقِ انبیاء کی پیروی مستحسن ہے اور یہ کہ والدین کی ترکِ عبادت کے حکم میں اطاعت واجب نہیں ہے اسی لئے عمرو کو آنجناب سے شکایت کرنا پڑی (یعنی پہلے خود روکا ہوگا، نہ ماننے کی صورت میں آنحضرت سے شکایت کی ہوگی) اور آپ نے اس امر کا انکار نہ فرمایا کہ انہوں نے اپنے والد کی بات نہ مانی، یہ بھی ظاہر ہوا کہ فاضل مفضول کے پاس چل کر جاسکتا ہے (یعنی ضروری نہیں کہ اسے ہی طلب کیا جائے)۔

باب صِيامِ البِيضِ ثلاثَ عشرةَ وأربعَ عشرةَ وخمسَ عشرةَ

(ایامِ بیض کے روزے)

کہا گیا ہے کہ بیض سے مراد لیالی (راتیں) ہیں یعنی جن میں چاند شروع رات سے آخر تک موجود رہتا ہے۔ جوالیقی کا کہنا

ہے(الأيام البيض) کہنا غلط ہے ابن حجر اسے محلِ نظر قرار دیتے ہیں کیونکہ (کامل یوم) نہار و لیل کو ہی کہا جاتا ہے اور پورے مہینہ میں دن تو کوئی بھی سفید نہیں سوائے ان تین دنوں کے، جن کی راتیں بھی بیض ہیں اور دن بھی لہذا وضعیت کے لحاظ سے الأيام البيض کہنا صحیح ہے۔ ابن بزبزہ نے ان ایام کے بیض کہلانے کی کئی اور وجوہ بھی ذکر کی ہیں مگر سب واہی (فضول) ہیں اسماعیلی اور بطال وغیرھما کہتے ہیں کہ یہ حدیث مطابقِ ترجمہ نہیں کیونکہ حدیث میں مطلقاً ہر ماہ کے تین ایام کے روزوں کا ذکر ہے۔ مگر امام بخاری حسب عادت حدیث کے بعض دیگر طرق میں موجود الفاظ پر تراجم قائم کر دیتے ہیں چنانچہ احمد اور نسائی کی نقل کردہ حدیث جو (موسی بن طلحة عن أبي هريرة) کے طریق ہے اور اسے ابن حبان صحیح قرار دیا ہے، میں ہے کہ ایک اعرابی آنجناب کے پاس بھنا ہوا خرگوش لایا آپ نے حاضرین کو کھانے کی دعوت دی وہ اعرابی الگ رہا وجہ یہ بتلائی کہ وہ ہر ماہ تین روزے رکھتا ہے آپ نے فرمایا (إن كنت صائما فصم الغرأي البيض) نسائی کے نقل کردہ بعض طرق میں ان تواریخ کا بھی ذکر ہے جو اس ترجمہ میں مذکور ہیں۔ اصحابِ سنن کی قتادہ بن ملحان کی روایت میں بھی ان تواریخ کا ذکر موجود ہے نسائی کی حدیثِ جریر میں (صبيحة ثلاث عشرة) کا لفظ ہے، یعنی تیرہ تاریخ کی صبح (گویا ان تین کا یہ پہلا دن ہے) اصحابِ سنن کی ابن مسعود سے روایت جیسے ابن خزیمہ نے صحیح قرار دیا میں جو ہے کہ آنجناب ہر مہینہ کی ابتداء میں تین روزے رکھا کرتے تھے اس طرح ابوداؤد اور نسائی کی نقل کردہ حدیثِ حفصہ کہ آنجناب ہر ماہ میں تین روزے، اس طرح کہ بروز پیر، جمعرات اور آمدہ پیر۔ رکھا کرتے تھے تو بیہقی نے تطبیق دی ہے کہ مسلم نے حضرت عائشہ سے نقل کیا ہے کہ آپ ہر ماہ میں تین روزے رکھا کرتے تھے اور یہ خیال نہ فرماتے تھے کہ خاص ایام میں رکھیں، تو ہر راوی نے جو مشاہدہ کیا بیان کر دیا حضرت عائشہ کے علم میں مجموعی عمل تھا تو مطلقاً ذکر کیا چونکہ آپ نے صحابہ کرام کو ہدایت ایام بیض کے روزوں کی فرمائی لہذا امت کے لئے وہی اولیٰ ہیں۔ ممکن ہے آنحضرت بسا اوقات کسی شغل کی وجہ سے ایام بیض کے روزے نہ رکھ سکے ہوں تو دوسرے دنوں میں رکھے یا بیانِ جواز کی خاطر ایسا کرتے تھے، آپ کی نسبت تو ہر عمل افضل ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں عموماً سورج گرہن ایامِ بیض میں وقوع پذیر ہوتا ہے لہذا ان میں روزے رکھنے کا اضافی فائدہ ہوا کہ کسوف کی صورت میں تمام انواعِ عبادت مثلاً نماز، صدقہ اور روزہ کا اکٹھ ہو گیا، کیونکہ حالتِ کسوف نوافل وصدقہ کا حکم ہے۔ بعض کہتے ہیں اور ابو درداء سے بھی یہی منقول ہے کہ ہر عشرہ کے پہلے دن میں روزہ رکھ لے بظاہر نسائی کی حدیثِ عبداللہ بن عمرو کے الفاظ (صم من كل عشرة أيام يوما) اس کے موافق ہیں۔ ترمذی نے خیثمہ کے طریق سے حضرت عائشہ سے نقل کیا ہے کہ آپ کسی مہینے ہفتہ، اتوار اور سوموار کا روزہ رکھتے اور اگلے ماہ منگل، بدھ اور جمعرات کا، اس کی حکمت یہی ہے کہ تمام ایام کا استیعاب ہو سکے (شاید اسی حکمت کے لئے رات کے ہر حصہ میں نماز ادا فرمائی)۔ ابراہیم نخعی کہتے ہیں بہتر ہے کہ مہینے کے آخر میں رکھے جائیں تاکہ ماقبل کا کفارہ ہو سکے۔ متعدد علماء یہ بھی کہتے ہیں کہ ایام بیض کے روزے ہر ماہ کے تین روزوں کے حکم سے الگ ہیں (یعنی یہ دو الگ عبادتیں ہیں)۔ شاہ ولی اللہؒ اس کے تحت لکھتے ہیں چونکہ ایام بیض کے ذکرِ صریح پر مشتمل روایت جیسے اصحابِ سنن نے نقل کیا، بخاری کی شرط پر نہیں لہذا اپنی شرط کے مطابق ایک حدیث نقل کی جو اس کی شاھد ہے۔

حدثنا أبو معمر حدثنا عبدالوارث حدثنا أبو التياح قال حدثني أبو عثمان عن أبي هريرة رضي الله عنه قال أوصَاني خَليلِي بِثلاثٍ صيامِ ثلاثةِ أيامٍ مِن كُلِّ شهرٍ

وركعتي الضُحيٰ وأن أوتِرَ قبلَ أن أنامَ

ابو ہریرہؓ نے کہ میرے خلیل ﷺ نے مجھ ہر مہینے کے تین دن روزے رکھنے کی وصیت فرمائی تھی اس طرح چاشت کی دو رکعتوں کی بھی وصیت فرمائی تھی اور اس کی بھی کہ سونے سے پہلے ہی میں وتر پڑھ لیا کروں۔

شیخ بخاری کا نام عبداللہ بن عمرو ہے جبکہ ابوعثمان نہدی ہیں۔ابوھریرہ سے اس کے راویوں کی ایک جماعت ہے، سب کا نام ابوعثمان ہے مگر صحیح بخاری میں ابوھریرہ سے موصول روایت صرف نہدی ہی کے واسطہ سے ہے۔ان کی صحیح میں صرف دو روایتیں ہیں، دوسری الاطعمہ میں ہے۔مسلم میں (شيبان عن عبدالوارث) کے طریق سے اسی روایت میں (حدثني أبو عثمان النهدي) مذکور ہے۔سند کے تمام راوی بصری ہیں۔ ابواب التطوع میں یہی روایت نہدی کے حوالے سے ہی گذر چکی ہے وہیں اس کے اکثر مباحث بیان ہو چکے ہیں۔ابن حجر کہتے ہیں ایک نکتہ پہلے ذکر نہیں کیا، وہ ابومحمد بن ابو جمرہ نے حضرت ابوھریرہ کے قول (أوصاني خليلي) کی بابت ذکر کیا ہے کہ یہ اس امر کا اشارہ ہے کہ انہوں نے طرزِ حیات میں آنجناب کی پیروی کی آپ کی خدمت میں رہنے کو دنیا داری پر ترجیح دی اور اس راہ میں بھوک بھی برداشت کی، یہ بھی کہتے ہیں کہ اس سے ثابت ہوا کہ تحدث بالنعمت کے طور پر اکابر کی صحبت اور ان سے اپنے تعلق پر اظہارِ افتخار کیا جا سکتا ہے، بشرطیکہ اس میں مباہات نہ ہو۔

ابن حجر لکھتے ہیں شرح ترمذی میں ہمارے شیخ نے ایام بیض کے سلسلہ میں نو اقوال ذکر کئے تھے، ایک یہ تھا کہ روزے رکھنے کی خاطر ان کی تعیین مکروہ ہے، یہ امام مالک سے منقول ہے، دوسرا حسن بصری کا کہ یہ ہر ماہ کے پہلے تین دن ہیں۔نمبر تین کہ ان کا پہلا دن بارھویں تاریخ ہے۔نمبر چار کہ پہلا تیرھواں دن ہے نمبر پانچ کہ ان کا پہلا دن ہر ماہ کے پہلے ہفتے کا دن پھر اگلے مہینہ میں سے پہلا یوم ابیض منگل..........علی ھذا القیاس نمبر چھ کہ ہر ماہ کی پہلی جمعرات پھر اس کے بعد کی سوموار پھر اس کے بعد کی جمعرات نمبر سات کہ پہلا پیر پھر جمعرات پھر پیر نمبر آٹھ کہ ہر ماہ کی یکم پھر دسویں تاریخ پھر بیسویں۔نمبر نو کہ ہر دھا کہ کا پہلا دن۔ابن حجر لکھتے ہیں ایک قول باقی ہے وہ یہ کہ ہر ماہ کے آخری تین دن، جو نخعی سے منقول ہے۔

امام مالک سے ایام بیض کی کراہت منقول ہونے کی نسبت قسطلانی لکھتے ہیں کہ ان سے یہ بھی منقول ہے کہ ایام بیض کے روزے رکھا کرتے تھے اور خلیفہ ہارون الرشید کو بھی لکھا کہ ان میں روز رکھے اسی سے ابن رشید لکھتے ہیں کہ کراہت اس وجہ سے کی کہ لوگ امام مالک کا فتوی اور عمل بہت جلدی تلقی بالقبول کرتے تھے انہیں خدشہ ہوا کہ کہیں عامۃ الناس اسے واجب نہ سمجھ لیں۔

باب مَنْ زارَ قوماً فلَمْ يُفطِرْ عِندَهم (مہمان کی حیثیت سے اپنا روزہ قائم رکھا)

یہ ترجمہ ماضی کے ایک ترجمہ کا متقابل ہے جس میں تھا کہ جس نے کسی دوست کو قسم دی کہ روزہ چھوڑ لے۔ابن حجر کہتے ہیں وہاں مقصدِ افطار یہ نہ تھا کہ اپنے دوست کی تطییبِ خاطر ہو بلکہ اس حقیقت سے آگاہی تھی کہ روزہ اس پر شاق ہے اس لئے چھڑوایا (حضرت سلمان کے قصہ کی طرف اشارہ کر رہے ہیں، دو امور مدنظر ہونا چاہئیں ایک یہ کہ وہاں روزہ چھڑوانے والے میزبان نہیں بلکہ مہمان تھے جب کہ یہاں آنجناب مہمان کی حیثیت سے ہیں اور اپنا روزہ قائم رکھا۔دوسرا یہ کہ حضرت سلمان۔جیسا کہ مذکور ہوا۔چونکہ

ابو درداء کی توجہ ان پر عائد حقوق جن کا ان کے کثرت صیام کے سبب ضیاع ہو رہا تھا، کی طرف دلانا چاہتے تھے لہذا میری رائے میں یہ دونوں ترجے باہم متقابل نہیں ہیں)۔ اگر شاق نہیں تو روزے میں مستمر رہا جا سکتا ہے۔

حدثنا محمد بن المثنى قال حدثني خالد هو ابن الحارث حدثنا حميد عن أنس رضي الله عنه دخلَ النبيُّ ﷺ علىٰ أمِّ سُلَيم فأتَتْه بِتَمْرٍ وسَمنٍ قال أعِيدُوا سَمنَكم في سِقائِه وتَمرَكم في وِعائِه فإني صائمٌ ثم قامَ إلىٰ ناحيةٍ مِن البيتِ فصلىٰ غيرَ المكتوبةِ فدَعا لأمِّ سليم وأهلِ بيتها فقالت أمُّ سليم يارسول الله ﷺ إنَّ لي خُوَيصةً قال ما هِيَ؟ قالت خادمُك أنس فما ترَكَ خيرَ آخِرةٍ ولا دُنيا إلا دَعا لي بِه اللّٰهُمَّ ارْزُقه مالًا وولداً وبارِكْ لَه فإني لَمِن أكثرِ الأنصارِ مالًا وحدَّثَتني ابنتي أُمَينة أنه دُفِنَ لِصُلْبِي مَقْدَمَ الحَجَّاج البصرةَ بِضْعٌ وعشرونَ ومائةٌ -قال ابن مريم أخبرنا يحي بن أيوب قال حدثني حميد سمع أنسا رضي الله عنه عن النبي ﷺ

انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ایک دن نبی ﷺ اُمّ سلیم کے پاس تشریف لائے تو اُمّ سلیم نے آپکے سامنے کھجور اور گھی رکھ دیا۔ آپ نے فرمایا گھی واپس اسی برتن میں ڈال دو اور کھجوروں کو بھی واپس رکھ دو اس لئے کہ میں روزہ سے ہوں پھر آپ گھر کے ایک گوشہ میں کھڑے ہو گئے اور نفل نماز پڑھی اور اُمّ سلیم کیلئے اور ان کے گھر والوں کیلئے دعا فرمائی۔ اُمّ سلیم نے عرض کیا یا رسول اللہ آپ نے صرف میرے ہی لئے دعا فرمائی؟ تو آپ نے فرمایا اور کیا تو اُمّ سلیم نے عرض کیا کہ اپنے خادم انس کیلئے (بھی دعا کیجئے) پس آپ نے دنیا و آخرت کی کوئی بھلائی ایسی نہ چھوڑی جس کی میرے لئے دعا نہ کی ہو اس طرح کہ اے اللہ اسے مال، اولاد عطا فرما اور اسے برکت عطا فرما دے۔ تو دیکھ لو کہ انصار میں سے میں سب سے زیادہ مالدار ہوں اور مجھ سے میری بیٹی امینہ بیان کرتی ہے کہ جس وقت حجاج بصرہ آیا تو اس وقت تک ایک سو بیس (120) سے کچھ زیادہ میری اولاد مدفون ہو چکی تھی۔ (یعنی جو اولاد زندہ تھی انکی تعداد اس بھی زیادہ تھی)

(هو ابن الحارث) مصنف کی عبارت ہے، چونکہ خالد نام کے متعدد شیوخ ہیں اس لئے وضاحت کر دی۔ بقول ابن حجر عموما امام بخاری اس قسم کے ازالہ ابہام سے اعتناء نہیں رکھتے۔ سند کے تمام راوی بصری ہیں۔ (علی أم سليم) حضرت انس کی والدہ۔ احمد کی (حماد عن ثابت) کے طریق سے ام حرام مذکور ہے جو حضرت انس کی خالہ تھیں دراصل وہ بھی اس موقع پر موجود تھیں۔ (فصلی غير المكتوبة) احمد کی روایت میں ہے انس کہتے ہیں ہم نے بھی آپ کے ہمراہ نماز پڑھی۔ کتاب الصلاۃ میں بھی گھر میں اکیلے نماز ادا کرنے کا ایک قصہ مذکور ہے، بظاہر وہ دوسرا قصہ ہے کیونکہ اس میں ام حرام کا ذکر نہیں۔ اس امر سے بھی تعدد ثابت ہوتا ہے کہ اس واقعہ میں آپ نے کھانا تناول فرمایا تھا جب کہ اس میں آپ روزہ سے ہیں۔ (خويصة) خاصہ کی تصغیر ہے (یعنی ایک خصوصی درخواست ہے)۔ (خادمك أنس) عطف بیان، بدل یا مبتدا جس کی خبر محذوف ہے (أي أطلب الدعاء منك له) احمد کی روایت میں ہے (خويدمك أنس ادع الله له)۔

(وبارك له) الدعوات کی روایت میں یہ الفاظ بھی اس کے ساتھ ہیں (فيما أعطيته)۔ مسلم کی ثابت سے روایت میں

مزید وضاحت ہے کہ آپ نے میرے لئے ہر خیر کی دعا فرمائی اور آپ کی آخری دعا یہ تھی (اللهم أكثر ماله و ولده و بارك له فيه) اس روایت یہ تصریح نہیں کہ خیرِ آخرت میں سے کس شیء کی دعا فرمائی کیونکہ مال و ولد تو خیرِ دنیا میں سے ہیں، ممکن ہے رواۃ نے اختصار کیا ہو۔ مسلم کی جعد سے روایت میں ہے، انس کہتے ہیں تین دعائیں کیں دو تو دنیا میں دیکھ لیں (کثرتِ مال و اولاد) جب کہ تیسری کی آخرت میں انتظار و امید ہے، اس تیسری کی وضاحت نہیں کی۔ یہ مغفرت ہے، سنان بن ربیعہ کی روایت میں اس کا ذکر ہے، اسے ابن سعد نے نقل کیا ہے اس کے الفاظ ہیں (اللهم أكثِر ماله وولده وأطِل عمره واغفِر ذنبه)۔

(لمن أكثر الأنصار مالا) احمد کی ابن عدی سے روایت میں ہے کہ ان کے پاس سونے چاندی میں سے کچھ نہ تھا سوائے چاندی کی ایک انگوٹھی کے۔ گویا نقدین (سونا چاندی) کے علاوہ اموال تھے۔ ترمذی کی ابوخلدہ سے روایت میں ہے کہ ان کا ایک باغ تھا جو سال میں دو مرتبہ ثمر آور ہوتا تھا اور اس میں ریحان (ایک قسم کی نبات) تھی جس میں کستوری کی سی خوشبو آتی۔ حلیہ میں (حفصة بنت سيرين عن أنس) سے ہے، خود کہتے ہیں کہ میری زمین سال میں دو مرتبہ فصل اگاتی ہے۔

(مقدم الحجاج) یعنی ابن یوسف ثقفی جو امیرِ عراق بن کر آیا، یہ سن ۷۵ ہجری کا واقعہ ہے حضرت انس کی عمر تب اسی سال سے اوپر تھی یعنی اس کے قدوم تک ان کی اولاد (بیٹے اور بیٹیوں) میں سے ۱۲۰ افراد فوت ہو چکے تھے۔ سن ۹۱ یا ۹۲ھ میں تقریباً سو برس کی عمر میں حضرت انس کی وفات ہوئی۔ (بضع وعشرون الخ) بضع کا لفظ تین تا نو پر بولا جاتا ہے۔ بیہقی کی (الأنصاری عن حميد) سے روایت میں ایک سو انتیس کا ذکر ہے۔ خطیب کی ایک روایت میں (۱۲۳)، حفصہ کی روایت میں (۱۲۵) کا ذکر ہے، گویا یہ وہ تعداد ہے جو ان کی زندگی میں فوت ہوئے، باقی کی نسبت مسلم کی (اسحاق بن أبي طلحة عن أنس) سے روایت میں ہے کہ (وإن ولدي وولد ولدي ليتعادون على نحو المأة)۔ (یعنی بیٹے اور پوتے سو سے متجاوز ہیں)۔

اس حدیث سے منجملہ امور کے یہ بھی ظاہر ہوا کہ تلطفاً نہ کہ احتقاراً تصغیر بنائی جاسکتی ہے جیسے حضرت انس نے اپنی بیٹی آمنہ کو امینہ کہا، یہ کہ مہمان کے لئے ماحضر بے تکلفانہ انداز میں پیش کر دینا چاہئے (تکلف منع نہیں ہے مقصد یہ ہے کہ جو بغیر پیشگی اطلاع کے آجائے اب میزبان جھجکے نہیں کہ ماحضر تو سادہ سا ہے پھر نہ تو تکلف ہو سکے اور نہ ماحضر ہی پیش ہو سکے، ایک صاحب ہمیشہ کسی کے ہاں جانے سے قبل فون کر دیتے کہ میں آؤنگا اور ہاں تکلف نہ کرنا ہمارے ایک دوست نے ان کے اس جملہ پر تبصرہ کیا کہ ان کی ''نہ'' میں ''ہاں'' ہوتی ہے کسی کو یہ کہنا کہ تکلف نہ کرنا گویا اس امر کا اشارہ ہے کہ ضرور کرو)۔ ابن حجر لکھتے ہیں نماز کے بعد دعاء کرنے کی مشروعیت بھی ثابت ہوئی (ہمارے اھلِ دعوہ کا موقف ہے کہ اگر کوئی فرمائش کرے تو دعا کرنی چاہئے وگرنہ نہیں اس پر والد صاحب عموماً تبصرہ کرتے ہیں کہ اگر کوئی فرمائش کر دے تو دعا عین سنت وگرنہ عین بدعت ہے۔ یاللعجب، یہ بھی ملحوظہ ہے کہ عموماً فرمائشی بھائی ایک ہی جملہ کہتے ہیں کہ بیماروں کے لئے دعا کر دیں اس پر طویل وعریض دعا شروع ہو جاتی ہے، میں نے ایک سے کہا آپ حضرات دعا کروانے کے لئے بیماروں کا سہارا کیوں لیتے ہیں؟ جواب نہ ملا)۔

یہ بھی ثابت ہوا کہ کثرتِ مال اولاد کی دعا اخروی خیر کے منافی نہیں مال دینا کے تقلّل کی فضیلت (یا تکثّر کا بہتر ہونا) احوال و اشخاص کے اختلاف پر ہے۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ صاحب خانہ کی غیر موجودگی میں بھی گھر میں بیٹھا جا سکتا ہے (بشرطِ کہ اعتماد و بھروسہ اور

تقوی والا شخص ہو)۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ (بضع) کا لفظ ہر دہائی کے ساتھ استعمال کیا جا سکتا ہے کیونکہ بعض لغوی کہتے تھے کہ بیس تک ہی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ (قال ابن أبي مريم الخ) یہ سعید ہیں، اس طریق کے ذکر کا مقصد حمید کے انس سے سماع کی صراحت کرنا ہے۔ کیونکہ مشہور ہے کہ حمید حضرت انس سے کبھی تدلیس کر لیتے ہیں کریمہ اور اصیلی کے نسخوں میں (قال ابن أبي مريم) کی بجائے (حدثنا ابن الخ) ہے، لہذا یہ طریق بھی موصول ہے۔ قسطلانی لکھتے ہیں بخاری حمید کی وہی احادیث صحیح میں نقل کرتے ہیں جو انہوں نے براہ راست سنی ہوتی ہیں صرف زائدہ نے خلفاء کے پاس ان کے اٹھنے بیٹھنے کے سبب ان سے روایت ترک کر دی تھی بقیہ محدثین ان سے ہر طرح کی (یعنی جن میں تدلیس ہوتی ہے، وہ بھی) احادیث اخذ کرتے ہیں۔

باب الصَّومِ مِن آخِرِ الشَّهرِ (مہینہ کے آخری ایام میں روزہ رکھنا)

الزین لکھتے ہیں ترجمہ میں مطلقاً مہینہ کہا ہے جبکہ حدیثِ باب میں بطور خاص شعبان کا ذکر ہے اس سے یہ اشارہ کرنا مقصود ہے کہ یہ حکم صرف شعبان کے ساتھ مختص نہیں بلکہ حدیث سے مستفاد ہے کہ ہر ماہ کے آخری ایام میں روزے رکھنا معمول بھی بنایا جا سکتا ہے اسی لئے رمضان سے ایک یا دو دن قبل روزے رکھنے سے منع کیا مگر ایسے شخص کو اجازت دی جو معمولاً آخری ایام کے روزے رکھتا ہے۔

حدثنا الصلت بن محمد حدثنا مهدي عن غيلا ن وحدثنا أبو النعمان حدثنا مهدي بن ميمون حدثنا غيلان بن جرير عن مُطَرِّف عن عمران بن حصين رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنَّه سألَه أو سألَ رجلاً وعمران يسمع فقال يا فلانُ أمَا صُمتَ سَرَرَ هذا الشَّهرِ؟ قال أظُنُّه قال يعني رمضان قال الرجلُ لا يارسولَ الله ﷺ قال فإذا أفطَرتَ فصُم يومَينِ - لم يقُلِ الصلتُ أظُنُّه يعني رمضان۔ قال أبو عبد الله وقال ثابت عن مطرف عن عمران عن النبي ﷺ مِن سَرَرِ شعبان

عمرانؓ بن حصین روایت کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے کسی شخص سے پوچھا کہ اے فلاں! کیا تم نے اس مہینے کے آخر میں روزے نہیں رکھے؟ اس نے عرض کیا نہیں یارسول اللہ۔ آپ نے فرمایا جب تم (رمضان سے) افطار کرو تو دو دن روزہ رکھ لینا۔ دوسرے طریق سے روایت میں ہے کہ نبی ﷺ نے شعبان کی بابت پوچھا تھا۔

اپنے دو شیوخ سے نقل کر رہے ہیں، ابونعمان کی سند میں غیلان کے مہدی کو تحدیث کی صراحت ہے۔ (أنه سأل أو الخ) یہ شک مطرف کی طرف سے ہے کیونکہ ثابت نے بھی ان سے اسی طرح شک کے ساتھ ہی مسلم میں روایت کیا ہے۔ مسلم نے دو اور طریق کے ساتھ مطرف سے بدون شک بھی نقل کیا ہے ابوعوانہ نے المستخرج میں اور احمد نے سلیمان تیمی کے طریق سے بدون شک یہ عبارت نقل کی ہے (قال لعمران الخ)۔

(سَرَر هذا الشهر) مسلم کی شیبان عن مہدی سے (سُرَّة) ہے۔ نووی ابن قرقول کی تبع میں لکھتے ہیں کہ تمام نسخوں میں اسی طرح ہے مگر ابن حجر لکھتے ہیں میں نے ابو بکر بن یاسر جیانی کے نسخہ میں ان کے خط سے (سرر هذا الشهر) پڑھا ہے مسلم کی

ثابت والی روایت میں بھی (سرر) ہے۔(قال أظنه الخ) یہ ابونعمان کا ظن ہے کیونکہ بخاری نے آخر حدیث میں تصریح کی ہے کہ ابوصلت کی روایت میں یہ جملہ نہیں۔ابونعمان نے جب امام بخاری کو یہ حدیث بیان کی تب یہ کہاوگرنہ جوزقی نے احمد بن یوسف سلمی کے واسطہ سے ابونعمان سے اس کے بغیر روایت کیا ہے۔حمیدی نے بخاری کا قول نقل کیا ہے کہ شعبان اصح ہے، خطابی کہتے ہیں یہاں رمضان کا ذکر وہم ہے کیونکہ رمضان کے تو تمام روزے رکھنا فرض ہے، داؤدی اور ابن جوزی بھی یہی کہتے ہیں۔مسلم نے بھی (ابن أخي مطرف عن مطرف) کے حوالے سے (يعني شعبان) ذکر کیا ہے۔یہ بھی احتمال ہے کہ(يعني رمضان) ظرف ہو یعنی ماہ رمضان میں مذکورہ بات فرمائی۔

(وقال ثابت الخ) اسے احمد اور مسلم نے (حماد بن سلمة عنه) کے طریق سے موصول کیا ہے، صغانی کے نسخہ میں یہاں اس عبارت کی بجائے (قال أبو عبدالله و شعبان أصح) ہے۔سرر کی سین پر زبر، زیر اور پیش، تینوں صحیح ہیں۔سرۃ کی جمع ہے، سرار بھی کہا جاتا ہے۔اس کی سین پر زبر اور زیر، دونوں صحیح ہیں فراء نے زبر کو ترجیح دی ہے۔ابوعبید اور جمہور کے نزدیک مہینہ کے آخر کو کہتے ہیں چونکہ ان آخری یعنی اٹھائیس الخ میں چاند کا استسرار (مخفی ہونا) ہوتا ہے، ابوداؤد نے اوزاعی اور سعید بن عبدالعزیز سے نقل کیا ہے کہ اوائل شہر مراد ہے، بعض سے وسطِ شہر بھی منقول ہے بعض نے اسے ترجیح دی ہے کیونکہ ایام بیض کے روزوں کی بابت استحباب مروی ہے۔آخر شعبان میں روزوں کی بابت تو نہی وارد ہے، اگر من اجلِ رمضان رکھے جائیں۔نووی نے اسے (آخر شهر) کو اس بناء پر ترجیح دی ہے کہ مسلم نے وسط شہر یعنی ایام بیض کی روایات سے اسے الگ کر کے اور ان کے بعد نقل کیا ہے۔لیکن ابن حجر لکھتے ہیں حدیث کے کسی طریق میں وہ لفظ (يعني سرة) نہیں دیکھا جسے انہوں نے نقل کیا ہے، بلکہ احمد کی دو طریق سے روایت میں (سرار) ہے۔خطابی کہتے ہیں بعض اہل علم کی یہ رائے بھی ہے کہ آنجناب کا یہ سوال، سوالِ زجر و انکار تھا کیونکہ آپ نے منع کیا ہوا تھا کہ شعبان کے آخری دنوں میں روزہ نہ رکھا جائے۔مگر اس کا تعاقب کیا گیا ہے کہ پھر قضاء کا حکم کیوں دیا؟ خطابی نے قضاء کا حکم دینے میں یہ احتمال ذکر کیا ہے کہ ممکن ہے اس شخص نے ان روزوں کا رکھنا اپنے اوپر واجب کر رکھا ہو (یعنی اس کا معمول ہو) ابن منیر کہتے ہیں۔اسے سوالِ انکار قرار دینا تکلف ہے۔اس کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ مسئول نے کہا تھا (لا يا رسول الله) وہ تو خود انکار کر رہا ہے آنجناب کا سوالِ انکار تب بنتا اگر اس نے روزے رکھے ہوتے۔یہ احتمال بھی ہے کہ اس صحابی کی عادت تھی کہ مہینہ کے آخری ایام کے روزے رکھا کرتے تھے جب شعبان میں روزہ رکھنے کی ممانعت کا علم ہوا تو اس ماہ کے لئے اپنا معمول ترک کر دیا، استثناء کا انہیں علم نہ ہو سکا تھا اس پر آنجناب نے حکم دیا کہ اب ان روزوں کی بعد میں قضاء دے لیں تاکہ ان کی اپنے وظیفہ پر مداومت ہو۔ابن التین کہتے ہیں یہ بھی ممکن ہے کہ ان کی مذکورہ کلام کسی ایسی بات کے جواب میں ہو جو منقول نہیں کیا گیا ابن حجر اس ماخذ کو ضعیف کہتے ہیں۔دوسروں کا دعوی ہے کہ یہ اس امر کی دلیل ہے کہ شعبان کے آخر میں بسلسلہ استقبالِ رمضان یا بر سبیلِ احتیاط روزے رکھنا منع ہے اس نیت کے بغیر رکھ لینا صحیح ہے مگر ابن حجر قرار دیتے ہیں کہ صرف ان حضرات کے لئے جواز ہے جن کا ہر ماہ کے آخری دنوں میں روزے رکھنے کا معمول ہے۔قرطبی کہتے ہیں اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ شعبان میں (نفلی) روزے باقی مہینوں کے (نفلی) روزوں سے افضل ہیں اسی لئے آپ نے بدلے میں دو روزے رکھنے کا حکم دیا (فصم يومين مكانه)۔ابن حجر کہتے ہیں یہ استدلال تب تام ہو گا اگر ان کی

عادت شعبان کے آخر میں ایک روزہ رکھنا تھا اور بظاہر سوالیہ جملہ (هل صمت من سرر الخ) سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ایک سے زائد رکھتے تھے البتہ سنن ابی مسلم کجی میں ہے (فصم مكان ذلك اليوم يومين)۔ (گویا اس سے ان کا استدلال ثابت ہے)۔ اس حدیث سے نفلی روزوں وغیرہ کی قضاء کی مشروعیت بھی ثابت ہوئی۔ اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

باب صومِ يومِ الجُمُعَةِ (جمعہ کے دن کا روزہ)

إذا أصبحَ صائِماً يومَ الجمعة فعَلَيه أنْ يُفطِرَ۔ (یعنی اگر جمعہ کے دن روزہ رکھے تو توڑ دے)

ابو ذر اور ابو الوقت کے نسخوں میں اس ترجمہ میں یہ جملہ بھی ہے (يعني إذا لم يصم قبله ولا يريد أن يصوم بعده)۔ (یعنی جمعہ کا روزہ اس صورت میں توڑ دے اگر گذشتہ دن کا نہیں رکھا اور اگلے دن کا بھی پروگرام نہیں) ابن حجر لکھتے ہیں ممکن ہے یہ زیادت فربری یا ان سے آگے کسی ناقلِ بخاری کی طرف سے ہو کیونکہ نسفی کی روایاتِ بخاری میں تو نہیں، یہ امام بخاری کا اپنا جملہ نہیں ہوسکتا کیونکہ وہ (یعنی) کا لفظ استعمال نہ کرتے بلکہ (أعني) کہتے، یا اس کی ضرورت ہی نہ تھی بہر حال یہ تقیید صحیح ہے اور باب کی آخری حدیث سے مستفاد ہے۔ علامہ انور رقمطراز ہیں کہ درمختار میں لکھا ہے کہ یومِ جمعہ کا روزہ مکروہ ہے۔ کہتے ہیں مکروہ ہرگز نہیں البتہ مفضول ہونا ممکن ہے اس کا مدار بھی اس امر پر ہوگا کہ اس سے کہیں لوگوں کے عقائد نہ خراب ہوتے ہوں، ہفتہ کے دن کا روزہ یہود سے مشابہت کی وجہ سے منع ہے (یعنی بطور خاص یوم سبت کا روزہ رکھنا)۔

حدثنا أبو عاصم عن ابن جريج عن عبدالحميد بن جبير بن شيبة عن محمد بن عبادقال سألتُ جابرا رضى الله عنه أ نَهَى النبيُّ ﷺ عَن صومِ يومِ الجَمُعةِ قال نعم۔ زاد غيرُ أبي عاصم يعني أنْ يَنفَرِدَ بِصومِهِ

جابر رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ کیا نبی ﷺ نے جمعہ کے دن روزہ رکھنے سے منع فرمایا ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا ہاں منع فرمایا ہے۔

سند میں ایک راوی عبدالحمید کے دادا شیبہ عثمان بن ابی طلحہ کلید بردارِ کعبہ کی اولاد میں سے ہیں۔ ابن جریج سے اس حدیث کے رواۃ میں عبدالرزاق اور ابو قرہ بھی ہیں اس طرح نسائی نے (حجاج بن محمد عنه) کے طریق سے روایت کی ہے۔ ابن جریج نے عبدالحمید کے شیخ محمد بن عباد سے براہ راست بھی اس کی روایت کی ہے۔ اسی طرح یحی قطان اور حفص بن غیاث نے بھی، ان کی روایت نسائی اور اسماعیلی نے ذکر کی ہے انہوں نے فضیل بن سلیمان سے بھی روایت کی ہے علاوہ ازیں نسائی نے نضر بن شمیل کے حوالے سے بھی ان سے نقل کی ہے تو ان سب نے عبدالحمید کے واسطہ کے بغیر نقل کی ہے اسی لئے اسماعیلی نے لکھ دیا کہ بخاری میں ابو عاصم کی روایت محلِ نظر ہے کہتے ہیں کہ ابو سعد صغانی نے بھی بخاری ہی کی طرح (یعنی عبدالحمید کے ذکر کے ساتھ) نقل کیا ہے۔ اور وہ ان کی طرح (بلند پایہ حافظ) نہیں ہیں۔ ابن حجر ان کا رد کرتے ہوئے بخاری کی سند کو مستقیم قرار دیتے ہیں پھر دارمی نے اپنی مسند میں اور ابو مسلم کجی نے اپنی سنن میں بخاری کی متابعت کرتے ہوئے ابو عاصم سے اسی طرح نقل کیا ہے۔ ابو موسی نے اپنی کتاب الصیام میں نیز جوزقی نے بھی ابو عاصم سے

اسی طرح نقل کیا ہے۔ ابن جریج بسا اوقات تدلیس کرتے ہیں اسی لئے بیہقی لکھتے ہیں کہ یحیی بن سعید نے اپنی اسناد میں تقصیر کی ہے (کہ ابن جریج کے حوالے سے عن ابن عباد نقل کیا ہے) مگر ابن حجر لکھتے ہیں کہ نسائی نے (یحی بن سعید عن ابن جریج) کے طریق سے (أخبرنی محمد بن عباد) کہا ہے دراصل ابن جریج نے اولاً عبدالحمید سے اس کی سماعت کی پھر محمد بن عباد سے ملاقات ہوگئی اور ان سے بھی اس کی سماعت کر لی۔ یا محمد سے پہلے سماعت کی پھر عبدالحمید سے استثبات کیا تو کبھی ان کے واسطہ سے تحدیث کرتے تھے کبھی بدون واسطہ۔ عبدالحمید تابعی صغیر ہیں اپنی پھوپھی صفیہ بنت شیبہ سے روایت کی ہے جو صغار صحابیات میں سے ہیں۔ بخاری میں ان کی تین احادیث ہیں۔ شیخ بخاری بصری ہیں بقیہ رواۃ مکی ہیں جب کہ صحابی مدنی ہیں مگر مکہ میں بھی ایک عرصہ تک اقامت پذیر رہے۔

(سألت جابرا) عبدالرزاق اور مسلم واحمد کی ابن عیینہ سے روایت میں ہے کہ اثنائے طواف یہ سوال کیا۔ آخر میں یہ جملہ بھی ہے (نعم ورب هذاالبيت)۔ نسائی میں (ورب الكعبة) ہے۔ (زاد غير أبي عاصم الخ) اس غیر کی بابت بیہقی نے جزم سے کہا ہے کہ وہ یحیی قطان ہیں ابن حجر لکھتے ہیں مگر ان کے علاوہ متعدد رواۃ نے یہ زیادت نقل کی ہے مثلاً نضر اور حفص۔

اسے مسلم، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا عمر بن حفص بن غياث حدثنا أبي حدثنا الأعمش حدثنا أبو صالح عن أبي هريرة رضی الله عنه قال سمعتُ النبیَّ ﷺ يقول لايَصومُ أحدُكم يومَ الجمعة إلا يوماً قبلَه أو بعده

ابو ہریرہؓ نے بیان کیا کہ میں نے نبی کریم ﷺ سے سنا آپ نے فرمایا کہ کوئی بھی شخص جمعہ کے دن اس وقت تک روزہ نہ رکھے جب تک اس سے ایک دن پہلے یا اس کے ایک دن بعد روزہ نہ رکھتا ہو۔

(لا يصوم الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں (لا يصومن) یعنی نہی مؤکد کے لفظ کے ساتھ ہے، بقیہ میں لفظِ نفی ہے مگر مراد نہی ہے۔ (إلا يوما قبله الخ) تقدیرِ کلام یہ ہے (إلا أن يصوم يوما الخ) کیونکہ یوم الجمعۃ سے یوماً کا استثناء صحیح نہ ہوگا۔ کرمانی کہتے ہیں (منصوب على نزع الخافض) بھی صحیح ہے مقدر یوں تھا (بيوم قبله) باء مصاحبت کی شمار ہوگی۔ مسلم کی (أبو معاوية عن الأعمش) سے روایت میں ہے (إلا أن يصوم يوما قبله الخ) نسائی میں بھی اس سند کے ساتھ یہی ہے۔ مسلم میں (هشام عن ابن سيرين عن أبي هريرة) یہ بھی ہے کہ شبِ جمعہ کو قیام کے ساتھ خاص نہ کرو اور نہ یومِ جمعہ کو روزے کے ساتھ۔ الا یہ کہ کسی کے معمول میں یہ امر ہو (یعنی کوئی شخص معمولا بدھ جمعرات جمعہ کے مثلاً روزے رکھتا ہے) احمد نے (عوف عن ابن سيرين) کے طریق سے یہ لفظ روایت کئے ہیں (نهى أن يفرد يوم الجمعة بصوم)۔ (یعنی اس امر سے منع فرمایا کہ بطور خاص یوم جمعہ کا روزہ رکھا جائے)۔ احمد ہی کی (ليلى امرأة بشير بن الخصاصية) کے طریق سے روایت میں ہے کہ آپ نے انہیں فرمایا (لا تصم يوم الجمعة إلا في أيام هو أحدها)۔ تو یہ ساری احادیث اس حدیثِ جابر کے اطلاق کو مقید اور اس مذکورہ زیادت کی تائید کرتی ہیں۔ یوم جمعہ کے آگے پیچھے روزہ رکھنے کی قید کے ساتھ ساتھ منفرداً یوم جمعہ کا روزہ رکھنا اس صورت میں بھی جائز قرار پائے گا کہ اتفاقا یہ دن ان دنوں میں آ گیا جن کے روزے رکھنا اس کا معمول ہے مثلاً یومِ عرفہ یا یومِ عاشوراء، جمعہ کے دن آ گئے یا مثلاً کسی نے نذر مانی

تھی کہ میرا جس دن بخار اترا یا مثلاً جس دن زید کی واپسی ہوئی تو روزہ رکھوں گا تو یہ امر بروز جمعہ متحقق ہوا (صومِ یوم الجمعہ کی بابت مذاھب کا ذکر آگے ہوگا)۔اس حدیث کو مسلم اور ابن ماجہ نے بھی (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا مسدد حدثنا يحيى عن شعبة - ح - وحدثني محمد حدثنا غندر حدثنا عن قتادة عن أبي أيوب عن جويرية بنت الحارث رضي الله عنها أَنَّ النبيَ ﷺ دخلَ عليها يومَ الجمعة وهي صائمةٌ فقال أَصُمتِ أمسِ ؟ قالت لا قال تُرِيدِينَ أن تَصُومِي غداً؟ قالت لا قال فأفطِري-وقال حماد بن الجعد سمع قتادة حدثني أبو أيوب أن جويرية حدثته فأمرها فأفطَرَت

اُمّ المؤمنین جویریہ بنت حارث رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ نبی ﷺ جمعہ کے دن ان کے ہاں تشریف لائے اور وہ روزہ سے تھیں آپ نے پوچھا کیا تم نے کل روزہ رکھا تھا؟ انہوں نے عرض کیا نہیں پھر آپ نے فرمایا کیا تم کل روزہ رکھنا چاہتی ہو؟ انہوں نے کہا نہیں ۔تو فرمایا پھر افطار کرلو۔

کسی طریق میں تحویل کے بعد والی سند کے شیخ بخاری محمد کی نسبت مذکور نہیں البتہ ابونعیم نے المستخرج میں قطعیت کے ساتھ محمد بن بشار بندار قرار دیا ہے، انہوں نے ان کے اور محمد بن مثنی کے طریق سے، دونوں غندر سے، اسے روایت کیا ہے۔(عن أبي أيوب) یہ عتکی ہیں ابوداؤد نے یہ نسبت جو کہ ازد کی ایک شاخ کی طرف ہے، ذکر کی ہے۔انہیں مراغی بھی کہا جاتا ہے۔ام المومنین جویریہ کی صحیح بخاری میں صرف یہی حدیث ہے۔نسائی میں جنادہ بن امیہ کے حوالے سے اس کا شاھد بھی ہے۔(و قال حماد الخ) اسے بغوی نے مجموعہ احادیثِ ھدبہ بن خالد میں موصول کیا ہے، حماد لیّن راوی تھے بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے۔

احادیثِ باب سے بطور خاص یومِ جمعہ کے روزے کے منع ہونے پر استدلال کیا گیا ہے ابوطیب طبری کے مطابق احمد، ابن منذر اور بعض شافعیہ کا یہی مسلک ہے ابوجعفر طبری ابن منذر کے قول کہ یوم جمعہ کا روزہ بھی یوم عید کے روزے کی طرح منع ہے، پر تبصرہ کرتے ہیں کہ دونوں میں فرق یہ ہے کہ روز عید کا روزہ بہر صورت منع جب کہ روز جمعہ کا اس شرط پر جائز ہے کہ اس سے ایک دن قبل یا بعد، روزہ رکھا جائے۔ابن منذر اور ابن حزم نے منع کا قول حضرات علی، ابوھریرہ، سلمان اور ابوذر سے نقل کیا ہے۔بقول ابن حزم صحابہ کرام میں اس کا مخالف معلوم نہیں، جمہور کی رائے ہے کہ یہ ممانعت تنزیہی ہے، مالک اور ابوحنیفہ سے عدم کراھت مروی ہے، مالک کہتے ہیں کسی مقتدا شخص کا علم نہیں جو اس سے منع کرتا ہو، داؤدی کہتے ہیں لگتا ہے مالک کو نہی کا قول نہیں پہنچا۔عیاض کا دعوی ہے کہ مالک مکروہ سمجھتے ہیں کیونکہ ان کے ہاں قاعدہ یہ ہے کہ نفلی عبادت کے لئے کسی دن کا خاص کرنا جائز نہیں لہذا مفرداً جمعہ کا روزہ ان کے اس قاعدہ کے مطابق نہیں، گویا ان سے اس بابت دو روایتیں منقول ہیں۔حنفیہ کا استدلال ابن مسعود کی روایت سے ہے کہ آنجناب ہر ماہ کے تین روزے رکھتے اور کم ہی جمعہ کا روزہ چھوڑتے، ترمذی نے اسے حسن کہا ہے، مگر یہ قابلِ حجت نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ یہ ان کے معمول کے ایام میں داخل ہو، بطور خاص اس کا روزہ نہ رکھتے ہوں، بعض نے اسے آپ کا خاصہ سمجھا ہے۔مگر یہ جید نہیں کیونکہ خصائص کا ثبوت احتمال سے نہیں ہوتا، (اس کے لئے بیّن دلیل چاہئے) شافعیہ سے دو قول مشہور ہیں، مزنی نے شافعی سے عدم کراھت نقل کی ہے مگر اس

شرط پر کہ اس دن کی بقیہ عبادات مثلاً نوافل، دعا و ذکر (اسی طرح سورۃ الکہف کی تلاوت اور درود کی کثرت وغیرہ) سے غافل نہ ہو دوسرا قول جسے متأخرین نے اختیار کیا ہے جمہور کے موافق ہے۔

اس ممانعت کی توجیہہ میں متعدد اقوال ہیں مثلاً یہ کہ جمعہ عید ہے اور عید میں روزے کی نہی ہے مگر جیسا کہ ذکر ہوا یہ عیدین سے اس بناء پر مختلف ہے کہ مشروط طور سے جمعہ کے روزے کی اجازت ہے جبکہ عیدین میں کسی طور نہیں۔ اس کا ابن قیم نے جوابدیا ہے کہ عید کے ساتھ مشابہت دینے کا مطلب یہ نہیں کہ ہر جہت سے اس کے مشابہ ہے۔ ایک توجیہہ یہ ہے کہ تا کہ بقیہ عبادات سے کمزور نہ پڑے، اسے نووی نے اختیار کیا ہے۔ اس کا تعاقب یہ کہہ کر گیا ہے کہ پھر آگے مشروط طور پر اجازت کیوں دی؟، اس کا جواب دیا گیا ہے کہ آگے پیچھے روزے رکھنے سے چونکہ اس روزے کی فضیلت حاصل ہوگئی جس کی وجہ سے عبادات میں اگر کچھ تقصیر بھی رہ گئی تو اسکی تلافی ہو جاتی ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں پھر بطورِ خاص جمعہ کا روزہ رکھ کر کثرت سے اعمال صالحہ کرنے کی شرط کے ساتھ اس کا جواز ہونا چاہئے تھا جو کہ نہیں ہے، لہذا یہ جواب محلِ نظر ہے۔ ایک توجیہہ یہ بیان کی گئی تا کہ عوام الناس اس کی تعظیم میں مبالغہ نہ کریں پھر وہی معاملہ نہ ہو جو یومِ سبت کے ساتھ یہود نے کیا۔ بقول ابن حجر یہ توجیہہ اس امر کے ساتھ منتقص ہے کہ یوم جمعہ کی تعظیم روزہ کے بغیر ہی ثابت و منقول ہے پھر یہود ہفتے کے دن کی تعظیم بذریعہ روزہ نہیں کرتے اگر ان کی ترکِ موافقت ہی مقصود ہوتی تو جمعہ کا روزہ رکھنے کا حکم ہوتا۔ ابوداؤد اور نسائی نے ام سلمہ کی ایک حدیث جسے ابن حبان نے صحیح کہا، نقل کی ہے کہ آنحضرت سبت اور راحد کا روزہ رکھتے اور فرماتے ان دونوں دنوں کو مشرکوں نے عید (یعنی میلے ٹھیلے کے دن) بنالیا تھا تو میں نے چاہا کہ ان کی مخالفت کروں۔ متعدد اور توجیہات بھی مذکور ہیں مگر ابن حجر کہتے ہیں پہلی توجیہہ ہی اولی و اقوی ہے اور اس بارے دو صریح حدیثیں بھی ہیں ایک حاکم وغیرہ نے (بطريق عامر بن لدين عن أبي هريرة) مرفوعاً نقل کی ہے کہ یومِ جمعہ یومِ عید ہے پس اپنے اس عید کے روز کو یومِ صیام نہ بناؤ الا یہ کہ اس سے قبل یا بعد بھی روزہ رکھو۔ دوسری ابن ابی شیبہ نے بسند حسن حضرت علی سے روایت کی ہے کہ جو کوئی نفلی روزے رکھنا چاہتا ہے وہ جمعرات کو رکھ لے، جمعہ کے دن نہ رکھے کہ یہ اکل و شرب اور ذکر کا دن ہے۔

باب هَلُ يَخُصُّ شيئاً مِن الأَيَّامِ (کیا روزوں کیلئے ایام مخصوص کر سکتا ہے؟)

یخص کا فاعل المکلف ہے، نسفی کی روایت کے مطابق صیغہ مجہول کے ساتھ ہے۔ الزین کہتے ہیں کسی حکم کا ذکر نہیں کیا کیونکہ ظاہر حدیث سے آنجناب کی اپنے وظائف واعمال پر مداومت ثابت ہے اور اس کے معارض خود حضرت عائشہ سے ایک صحیح روایت ہے جو نفیِ مداومت کی مقتضی ہے جسے مسلم نے ابو سلمہ اور عبداللہ بن شقیق کے حوالے سے ان سے نقل کیا ہے کہ آپ روزے رکھتے رہتے حتی کہ کہا جاتا آپ کسی دن نہ چھوڑیں گے پھر مسلسل چھوڑتے حتی کہ کہا جاتا کہ شاید کبھی روزے نہ رکھیں گے۔ بخاری میں بھی ابن عباس سے اسی مفہوم کی روایت گذری ہے تو استفہامیہ انداز اختیار کیا ہے تا کہ علماء یا تو کسی ایک خبر کو ترجیح دے لیں یا دونوں کے درمیان تطبیق دیں۔ تطبیق کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ (كان عمله ديمة) کا معنی یہ ہے کہ اکثارِ صوم ہو یا افطار، آپ کا حال متدام و مستمر تھا

یعنی کسی شغل کے سبب وقتی طور پر آپ کے بعض اعمال و وظائف میں تعطل آ بھی جاتا تو فراغت ملنے پر مسلسل ادا کر کے تلافی فرما لیتے، ایک معنی یہ کیا گیا ہے کہ ابتدا میں کسی دن کا قصد کر کے اور تعین کر کے روزہ (مثلاً) نہ رکھتے مگر جب رکھ لیتے پھر اس دن کے روزہ پر مداومت کرتے (بظاہر تخصیصِ ایام یہ ہے کہ میں فلاں عمل فلاں دن ہی کروں گا جب کہ مداومت یہ ہے کہ اگر میں ہر ماہ کے تین روزے رکھتا ہوں تو رکھتا رہوں، خاص ایام کو مدنظر نہ رکھا جائے مثلاً تلاوت کے سلسلہ میں یہ پالیسی نہ ہو کہ ہر جمعہ کو اتنے پارے پڑھوں گا بلکہ روزانہ یا اگر کوئی دن فوت بھی ہو جائے تو روزانہ کی اگر مقدار متعین کی ہے تو اگلے دن ڈبل عمل کر لیا جائے)۔

حدثنا مسدد حدثنا يحيى عن سفيان عن منصور عن ابراهيم عن علقمة قلتُ لِعائشة رضي الله عنها هل كان رسولُ الله ﷺ يَختَصُّ من الأيام شيئاً؟ قالت لا كان عَملُه دِيمَةً وأيُّكم يُطيقُ ما كان رسولُ الله ﷺ يطيقُ

راوی نے اُمّ المؤمنین عائشہؓ سے پوچھا کیا رسول اللہ ﷺ (عبادت کیلئے) چند دنوں کی تخصیص فرما لیا کرتے تھے؟ انہوں نے کہا نہیں، آپ کی عبادت دائمی ہوتی تھی اور تم میں کس شخص میں وہ ہمت وطاقت ہے جو رسول اللہ ﷺ میں تھی؟۔

یحی قطان سفیان ثوری سے راوی ہیں، یہ اسناد اصح الاسانید میں شمار ہوتی ہے۔ (قالت لہ) ابن التین کہتے ہیں اس سے بعض نے تخصیصِ ایام کی کراہت پر استدلال کیا ہے۔ الزین جواب دیتے ہیں کہ سائل نے دراصل ہفتہ کے ایام میں سے کسی خاص دن مثلاً ہفتہ، جمعہ وغیرہ کی تخصیص کی بابت سوال کیا تھا، یومِ عرفہ، یومِ عاشورء اور ایامِ بیض وغیرہ اس کے تحت نہیں آتے (کیونکہ کبھی یوم عرفہ جمعہ کو ہوگا کبھی ہفتہ کو......الخ تو یہ تخصیص نہ ہوئی)۔

اس توجیہہ پر سوموار اور جمعرات کا روزہ اشکال کا باعث ہے اس بارے احادیث موجود ہیں گویا وہ بخاری کی شرط پر نہیں اس لئے استفہامی اسلوب استعمال کیا ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں سوموار اور جمعرات کے روزوں کی بابت صحیح احادیث وارد ہیں ان میں ایک حدیثِ عائشہ ہے جسے ابو داؤد، ترمذی اور نسائی نے روایت کیا اس کے الفاظ ہیں کہ آنحضرت تحری کر کے (قصداً) سوموار اور جمعرات کا روزہ رکھتے تھے۔ حدیثِ اسامہ بھی ہے کہ میں نے آپ کو ہر سوموار اور جمعرات کا روزہ رکھتے دیکھا اور پوچھا جس پر آپ نے جواب دیا کہ ان دونوں دنوں میں اعمال رفع کئے جاتے ہیں تو میں نے چاہا کہ میرے اعمال اس حال میں اوپر لے جائے جائیں کہ میں روزے سے ہوں، اسے نسائی اور ابو داؤد نے روایت کیا اور ابن خزیمہ نے صحیح کہا ہے۔ تو اس اشکال کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ شاید ان ایامِ مسئولہ سے مراد ہر ماہ کے تین روزے رکھنے کے ایام ہیں کہ آیا وہ مخصوص دنوں میں رکھے جاتے تھے، گویا سائل کے علم میں آیا کہ آنجناب ہر ماہ میں تین روزے رکھتے ہیں تو اسے خیال ہوا کہ یہ ایام بیض ہوں گے تحقیقِ حال کے لئے ام المومنین سے یہ سوال کیا کہ کیا ان روزوں کو آنجناب ایام بیض کے ساتھ خاص کرتے تھے جس کا جواب نفی میں دیا اور کہا (کان عمله ديمة) یعنی اگر انہیں بیض کے ساتھ خاص کرتے تو یہی متعین ہو جاتا اور آپ اس پر مداومت فرماتے جو آپ کو پسند تھی مگر یہاں بارادہ توسّع انہیں کسی دنوں کے ساتھ خاص نہیں فرمایا تو مہینہ کے کسی بھی حصہ میں، کبھی ابتداء کبھی وسط اور کبھی انتہاء میں رکھ لیتے اسی لئے ان تین روزوں کی نسبت مسلم کی نقل کردہ حدیثِ عائشہ میں ہے (وما يبالي من أي الشهر صام) (یعنی اس امر کا خیال نہ کرتے کہ مہینہ کے کس حصہ میں رکھ رہے

ہیں) (دیمة) دال پر زیر ہے، اہل لغت کہتے ہیں دیمہ اس بارش کو کہتے ہیں جو مسلسل کئی روز جاری رہے (یعنی جھڑیاں) پھر ہر جاری رہنے والی شی پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس حدیث کے دو ابتدائی راویوں کے سوا تمام راوی کوفی ہیں، وہ دونوں بصری ہیں۔ اسے ابوداؤد نے بھی (الصلاۃ) میں نقل کیا ہے۔

باب صَومِ يومِ عَرَفَةَ (یومِ عرفہ کا روزہ)

یوم عرفہ کے روزے سے متعلقہ احادیث جن میں اس کی ترغیب ہے مصنف کی شرط پر نہ ہونے کی وجہ سے صحیح میں نہیں لائے، اصح ترین ابوقتادہؓ سے مروی ہے کہ یوم عرفہ کا روزہ ایک برس گذشتہ اور ایک برس آمدہ کے گناہ مٹا ڈالتا ہے، اسے مسلم وغیرہ نے نقل کیا ہے۔ حدیثِ باب میں آنجناب کے عدم روزہ کا ذکر ہے، تطبیق اس طرح ہوگی کہ ابوقتادہ کی حدیث میں مذکور غیر حاجیوں کے لئے ہے یا اس شرط پر حجاج بھی رکھ سکتے ہیں کہ اس سے وہ اس دن کے مناسک اور ذکر و دعا وغیرہ سے کمزور نہ پڑیں، تفصیل آگے آئے گی۔

حدثنا مسدد حدثنا يحيى عن مالك قال حدثني سالم قال حدثني عمير مولى أم الفضل أن أمَّ الفضلِ حدثَتْه - ح - وحدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن أبي النضر مولىٰ عمر بن عبيدالله عن عمير مولى عبدالله بن عباس عن أم الفضل بنت الحارث أنَّ ناساً تَمارَوا عندها يومَ عرفةَ في صومِ النبي ﷺ فقال بعضُهم هو صائمٌ وقال بعضُهم ليسَ بصائم فأرسلتُ إليه بقَدَحِ لَبَنٍ وهو واقِفٌ علىٰ بعيرِه فشَرِبَه

اُم فضل بنت حارثؓ نے بیان کیا کہ ان کے یہاں کچھ لوگ عرفات کے دن نبی کریم ﷺ کے روزہ کے بارے میں جھگڑ رہے تھے بعض نے کہا کہ آپ روزہ سے ہیں اور بعض نے کہا کہ روزہ سے نہیں ہیں اس پر ام فضلؓ نے آپ کی خدمت میں دودھ کا ایک پیالہ بھیجا (تا کہ حقیقت ظاہر ہو جائے) آپ اپنے اونٹ پر سوار تھے آپ نے دودھ پی لیا۔

تحویل کے بعد والی سند میں مذکور ابوالنضر ماقبل کی سند میں سالم کی کنیت ہے، طریق اول کو باوجود اس کے نازل ہونے کے اس لئے ذکر کیا کہ اس میں تمام ان مواضع پر تصریح بالتحدیث ہے جن میں دوسرے طریق میں عنعنہ ہے، بخاری اس امر پر خصوصی توجہ دیتے ہیں۔

(عمير مولى أم الفضل الخ) بعض نے مولی ابن عباس ذکر کیا، اصلاً تو مولی ام فضل ہی تھے مآل کار مولی ابن عباس بنے، والد کے موالی کی ولاء ان کی طرف وراثۃً منتقل ہوگئی، بخاری میں ان کی دو روایتیں ہیں، دوسری (التیمم) میں آئے گی۔ حدیث ھذا متعدد مقامات پر مذکور ہے۔ (تمارَوا) یعنی (اختلفوا) دارقطنی نے موطآت میں یہی لفظ استعمال کیا ہے۔

(في صوم النبيؐ) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یوم عرفہ کا روزہ ایک معروف امر تھا اسی سبب اور آنجناب کے اس دن ہمیشہ روزہ رکھنے کی وجہ سے یہ اختلافِ باہمی ہوا بعض نے سابقہ معمول کو دیکھتے ہوئے آپ کو روزہ دار قرار دیا جب کہ بعض نے خیال آرائی کی کہ سفر میں ہونے کے سبب اس مرتبہ روزہ نہ رکھا ہوگا۔ (فأرسلت الخ) اگلی حدیث میں ہے کہ حضرت میمونہ نے بھیجا، یا تو احتمالِ تعدد ہے یا ام المومنین میمونہ جو ام فضل کی بہن تھیں وہ بھی وہیں موجود تھیں لہذا اس فعل کی نسبت اپنی طرف ذکر کر دی۔ اس شخص کا نام ام فضل کی

حدیث کے کسی طریق میں مذکور نہیں جن کے ہاتھ دودھ کا یہ پیالہ بھیجا تھا البتہ نسائی کی (سعید بن جبیر عن ابن عباس) کے حوالے سے روایت میں اشارہ ہے کہ ابن عباس لے کر گئے تھے۔ (وھو واقف الخ) ابونعیم نے المستخرج میں (یحی بن سعید عن مالك) کے طریق سے اضافہ کیا ہے کہ آپ اس وقت خطبہ عرفات دے رہے تھے، احمد اور نسائی کی (عبدالله بن عباس عن أمه أم الفضل) کے طریق سے روایت میں ہے کہ (أن رسول اللهﷺ أفطر بعرفة) (کہ آپ عرفات میں روزہ سے نہ تھے)۔ اسے ابوداؤد نے بھی (الحج) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا یحی بن سلیمان أخبرنی ابن وھب أو قُرِئَ علیه قال أخبرنی عمرو عن بکیر عن کریب عن میمونة رضی الله عنها أَنَّ الناسَ شَکُّوا فی صیامِ النبیِﷺ یومَ عرفةَ فأَرسلتْ إلیه بِحِلابٍ وھو واقفٌ فی المَوقِفِ فشَرِبَ مِنه والناسُ یَنظُرونَ۔ (سابقہ ہے)

سند میں عمرو سے مراد ابن حارث اور بکیر سے مراد ابن عبداللہ بن اشج ہیں پہلے نصف راوی مصری باقی مدنی ہیں۔ (بحلاب) دودھ والے برتن کو کہتے ہیں، دوھے گئے دودھ کا معنی بھی کیا گیا ہے، برتن میں اگر دودھ نہ بھی ہو تب بھی اسے یہی کہتے ہیں (گویا دودھ انڈیلنے، ابالنے، دوھنے کا خاص برتن خواہ اس میں دودھ ہو یا نہ ہو) اس حدیث سے بعض نے عرفہ کے میدان میں ہوتے ہوئے (یعنی حاجیوں کے لئے) روزہ نہ رکھنے کے استحباب پر استدلال کیا ہے مگر بقول ابن حجر یہ محل نظر ہے کیونکہ بسا اوقات کسی مستحب عمل کا ترک بیانِ جواز کے لئے بھی ہوسکتا ہے اور ایسا کرنا آنجناب کے حق میں افضل قرار پائے گا کیونکہ آپ تبلیغ کا فریضہ ادا فرمارہے ہیں البتہ ابوداؤد اور نسائی نے (عکرمة عن أبی ھریرة) سے ایک روایت کی تخریج کی ہے جسے ابن خزیمہ اور حاکم نے صحیح کہا ہے کہ آنجناب نے عرفات میں ہوتے ہوئے اس دن کا روزہ رکھنے سے منع فرمایا، اس کے ظاہر سے تمسک کرتے ہوئے بعض سلف مثلاً یحیٰ بن سعید انصاری نے حاجی کے لئے عرفہ کا روزہ نہ رکھنا واجب قرار دیا ہے، ابن زبیر، اسامہ اور حضرت عائشہ کی بابت منقول ہے کہ وہ روزہ رکھتے تھے (یعنی حج کرتے ہوئے) قتادہ سے مروی ہے کہ اگر ذکر و دعاء سے کمزور وست نہ پڑے تو کوئی حرج نہیں، بیہقی نے (المعرفة) میں اسے شافعی کا قدیم قول قرار دیا ہے، جمہور کی نظر میں نہ رکھنا مستحب ہے حتی کہ عطاء کہتے ہیں جس (حاجی) نے اس نیت سے نہ رکھا کہ دعاء و ذکر میں کہیں سست نہ پڑ جائے اسے روزہ رکھنے والے کے برابر اجر ملے گا۔ ایک قول ہے کہ اس وجہ سے نہ رکھا کہ اسے حجاج کے لئے عید قرار دیا ہے، چنانچہ اصحاب سنن نے عقبہ بن عامر سے مرفوعا روایت کیا ہے کہ یوم عرفہ، یوم نحر اور ایام منی ہم اہل اسلام کے لئے (جو حج کے مناسک میں وہاں مشغول ہیں) ایامِ عید ہیں۔ اسے مسلم نے بھی (الصوم) میں نکالا ہے۔

باب صومِ یومِ الفِطرِ (عیدالفطر کا روزہ)

یعنی اس کا کیا حکم ہے؟ الزین کہتے ہیں شاید امام بخاری اس شخص کی نسبت علماء کے اختلاف کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جس نے کسی متعین دن روزہ رکھنے کی منت مانی تھی (مثلاً یہ کہا تھا کہ جس دن میرا بخار اترا یا جس دن فلاں کام ہوا میں روزہ رکھوں گا) اب

اتفاق سے وہ دن عید الفطر کا دن تھا تو کیا وہ اپنی نذر پوری کرتے ہوئے روزہ رکھے؟ تفصیل آگے ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن أبي عبيد مولى ابن أزهر قال شَهِدتُ العيدَ مع عمرَبنِ الخطاب رضي الله عنه قال هذانِ يومانِ نَهيٰ رسولُ الله ﷺ عن صِيامِهما يومُ فطرِكم واليومُ الآخرُ تأكُلونَ فِيه مِن نُسُكِكم۔ قال أبو عبدالله قال ابن عيينة مَن قال مولَى ابنِ أزهر فقد أصابَ ومَن قال مولىٰ عبدِالرحمن بن عوف فقد أصابَ

راوی کہتے ہیں کہ میں حضرت عمر بن خطابؓ کی خدمت میں حاضر تھا آپ نے فرمایا یہ دو دن ایسے ہیں جن کے روزوں کی آنحضرت ﷺ نے ممانعت فرمائی ہے (رمضان کے) روزوں کے بعد افطار کا دن (عید الفطر اور) دوسرا وہ دن جس میں تم اپنی قربانی کا گوشت کھاتے ہو (یعنی عید الاضحیٰ کا دن)

(شهدت العيد الخ) الاضاحی میں (یونس عن الزهری) سے روایت میں ذکر ہے کہ عید اضحیٰ مراد ہے۔ (هذان) تغلیباً دونوں عیدوں کے لئے قریب کا اشارہ استعمال کیا۔ (یوم فطرکم) یوم مرفوع ہے یا تو اس وجہ سے کہ مبتدا محذوف یعنی (أحدهما) کی خبر ہے۔ یا (یومان) سے بدل ہونے کی بناء پر۔ یونس کی روایت میں ہے (أما أحدهما فيوم الخ)۔ یوم کی فطر کی طرف اضافت کے بارہ میں کہا گیا ہے کہ یہ روزہ نہ رکھنے کی علت کی طرف اشارہ ہے تا کہ فرضی روزوں کا اختتام اور ان کی تکمیل ظاہر ہو۔ اور دوسری عید میں علتِ افطار بارگاہ ایزدی میں پیش کی گئی قربانی میں سے تناول کرنا ہے۔ تو اس حدیث میں ان دونوں یوم میں ہر قسم کے روزے سے ممانعت ثابت ہے خواہ نذر، کفارہ، قضاء یا نفلی ہو۔ جس نے اس نہی کے باوجود روزہ رکھ لیا؟ اس کی بابت ابو حنیفہ کی رائے ہے کہ روزہ منعقد ہو جائے گا، (یعنی اگر نذر اور کفارہ وغیرہ کا تھا تو وہ نیت پوری ہوئی) جمہور کے نزدیک منعقد نہ ہوگا۔ حنفیہ منعقد ہونے کے ساتھ ساتھ قضاء کا بھی کہتے ہیں ان سے ایک قول یہ بھی ہے کہ روزہ رکھنے کی بجائے کھانا کھلا دے۔ اوزاعی کہتے ہیں بعد میں رکھ لے، اگلے باب میں ذکر ہوگا کہ ابن عمر نے یہ سوال کئے جانے پر جواب دینے سے توقف کیا تھا۔ اس مسئلہ کا اصولی اختلاف یہ ہے کہ کیا نہی، صحتِ منہی عنہ کی مقتضی ہے؟ محمد بن حسن کا جواب اثبات میں ہے جب کہ اکثر کے نزدیک نہیں، محمد کا استدلال یہ ہے کہ اعمٰی کی نسبت یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ دیکھتا نہیں ہے کہ یہ تحصیلِ حاصل ہے لہذا یوم عید کا روزہ ممکن ہے اور اگر کسی نے رکھ لیا تو چونکہ منعقد ہے لہذا اس کا صحیح ہونا بھی ممکن ہے۔ جواباً کہا گیا کہ یہ امکان عقلی ہے جبکہ نزاع شرعی ہے اور شرعاً منہی عنہ کا فعل غیر ممکن ہے۔ مانعین کی دلیل یہ بھی ہے کہ اگر کسی نفلِ مطلق کے فعل سے نہی وارد ہو تو وہ منعقد نہ ہوگا کیونکہ منہی مطلوبِ ترک ہے جب کہ نفل مطلوبِ فعل ہے، دونوں ضد ہیں جن کا اجتماع ممکن نہیں۔ (قال ابن عيينة الخ) ان کی یہ کلام ابن مدینی نے العلل میں نقل کی ہے، ابن ابی شیبہ نے زھری سے روایت کرتے ہوئے (مولی ابن أزهر) حمیدی نے بغیر کسی وصف کے جب کہ عبدالرزاق نے (معمر عن الزهری) سے (مولی عبدالرحمن بن عوف) ذکر کیا ہے ابو عمر کے مطابق جویریہ، سعید زبیری اور مکی بن ابراھیم نے بھی مالک سے روایت کرتے ہوئے یہی ذکر کیا ہے۔ ابن التین کہتے ہیں چونکہ دونوں ان کی ولاء میں شریک تھے اس لئے دونوں طرح کہہ لینا صحیح ہے۔ ایک

قول یہ بھی ہے کہ ایک ولاء، حقیقی دوسری مجازی ہے، مجازی اس لئے کہ ان کی صحبت میں زیادہ رہتے تھے اس وجہ سے ان کی ولاء کے ساتھ مشہور ہو گئے یہ بھی محتمل ہے کہ ایک سے دوسرے کی طرف ولاء منتقل ہوگئی ہو۔ زبیر بن بکار نے جزم سے لکھا ہے کہ ابن عوف کی ولاء حقیقی تھی اور ابن ازھر کی مجازی۔ شاید عبدالرحمٰن بن عوف کی وفات کے بعد ولاء ان کی طرف منتقل ہو گئی ہو، ابن ازھر کا نام بھی عبدالرحمٰن تھا اور وہ ابن عوف کے عمزاد تھے بعض نے بھتیجا بھی کہا ہے۔ الصلاۃ میں (كريب عن أم سلمة) کی روایت میں ان کا ذکر ہوا تھا، اواخر المغازی میں بھی آئے گا۔

حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا وهيب عن عمروبن يحى عن أبيه عن أبي سعيد رضي الله عنه قال نهَى النبيُ ﷺ عن صومِ يومِ الفطرِ والنَّحرِوعن الصَّمَّاءِ وأن يَحْتَبِيَ الرجلُ في الثوبِ الواحِدِوعن صلاةٍ بعدَ الصبحِ والعصرِ۔ (وہی ہے مزید یہ کہ آپ نے ایک چادر سارے جسم پر لپیٹ لینے سے اور ایک کپڑے میں گوٹ مار کر بیٹھنے سے اور فجر وعصر کے بعد نماز پڑھنے سے منع فرمایا)۔

عمرو بن یحیٰ سے مراد مازنی ہیں۔ (وأن يحتبي الخ) اسماعیلی نے خالد طحان عن عمرو کے حوالے سے یہ اضافہ بھی نقل کیا ہے (لا يوارى فرجه بشيء)۔ (گویا احتباء اس صورت منع ہے کہ شرمگاہ عریاں ہوتی ہو،) اس کی بحث باب مایستر من العورۃ کے تحت (الصلاۃ) میں گذر چکی ہے، باقی حدیث کی بحث (المواقيت) میں ذکر ہو چکی ہے۔

باب صومِ يومِ النَّحرِ (یوم نحر یعنی بڑی عید کا روزہ)

حدثنا ابراهيم بن موسى أخبرنا هشام عن ابن جريج قال أخبرني عمروبن دينار عن عطاء بن مِيناء قال سمعته يحدث عن أبي هريرة رضي الله عنه قال يُنهىٰ عن صِيامَين وبَيعَتَين الفطرِ والنحرِ والمُلابَسةِ والمُنابَذةِ

ابو ہریرہؓ کہتے تھے کہ آنحضرت ﷺ نے دو روزے اور دو قسم کی خرید وفروخت سے منع فرمایا ہے۔ عید الفطر اور عید الاضحیٰ کے روزے سے اور ملامست اور منابذت کے ساتھ خرید وفروخت کرنے سے۔

ہشام سے مراد ابن یوسف ہیں۔ (ينهى) بصیغہ مجہول، یہاں مختصراً ہے، بیعتین کی بحث (البيوع) میں ہوگی۔ اسے مسلم نے بھی (البيوع) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا محمدِ بن المثنى حدثنا معاذ أخبرنا ابن عون عن زياد بن جبير قال جاءَ رجلٌ إلى ابن عمر رضي الله عنه فقال رجلٌ نَذَرَ أن يَصُومَ يوماً قال أظُنُّه قالَ الاثنين فوافَقَ ذلك يومَ عِيدٍ فقال ابنُ عمر أمرَ اللهُ بوَفاءِ النَّذرِ ونَهَى النبيُ ﷺ عن صومِ هذا اليوم

راوی کہتے ہیں ایک شخص حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کی کہ ایک شخص نے ایک دن کے روزے کی نذر مانی، پھر کہا کہ میرا خیال ہے کہ وہ پیر کا دن ہے اور اتفاق سے وہی عید کا دن پڑ گیا ابن عمرؓ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے تو نذر پوری کرنے کا حکم دیا ہے اور نبی کریم ﷺ نے اس دن روزہ رکھنے سے (اللہ کے حکم سے) منع فرمایا۔

سند میں معاذ ابن معاذ عنبری جبکہ ابن عون سے مراد عبداللہ ہیں، تمام راوی بصری ہیں۔ (جاء رجل الخ) بقول ابن حجر اس کے نام کا علم نہ ہوسکا۔ ابن حبان نے کریمہ بنت سیرین سے روایت نقل کی ہے انہوں نے ابن عمر سے سوال کیا کہ میں نے منت مانی ہوئی تھی کہ ہر بدھ کا روزہ رکھوں گی اور اس مرتبہ بدھ کو عید اضحیٰ ہے تو اس کے جواب میں بھی ابن عمر نے یہی بات کہی۔ ان کی (اسماعیل عن یونس) سے روایت میں ہے کہ منیٰ میں کسی آدمی نے یہی سوال کیا۔ (أظنه قال الاثنين الخ) مسلم میں (وکیع عن ابن عون) سے بلاتعیینِ یوم ہے، اسماعیلی کی (نضر بن شميل عن ابن عون) سے ہے کہ اس نے ہر سوموار یا جمعرات کو روزہ رکھنے کا عہد کیا ہوا تھا۔ بخاری کی کتاب النذر میں (یزید بن زریع عن یونس) سے منگل اور بدھ کا ذکر آئے گا۔ جوزقی نے (أبو قتيبة عن شعبة عن يونس) سے نقل کیا ہے کہ اس نے ہر جمعہ کا روزہ رکھنے کی نذر مانی تھی۔ مسند طیالسی میں بھی شعبہ سے اسی طرح ہے۔ (فوافق الخ) اس روایت میں عید کا تعین نہیں مگر (یوم النحر) کے تحت نقل کرنے کا اقتضاء یہی ہے کہ عید اضحیٰ مراد ہے۔ یزید بن زریع کی روایت میں صراحۃً اسی کا ذکر ہے احمد کی (ابن علية عن يونس) سے بھی یہی ہے۔ وکیع کی روایت میں (أضحیٰ أو فطر) ہے بخاری کی النذر میں (حكيم عن أبي حرة عن ابن عمر) سے بھی یہی ہے۔

(أمر الله الخ) خطابی کہتے ہیں ابن عمر نے کوئی قطعی بات کہنے یا فتویٰ دینے سے گریز کیا، فقہائے امصار کی اس مسئلہ میں متعدد آراء ہیں (ان آراء کا ذکر گذر چکا ہے)۔ ابن عمر کا کوئی قطعی فتویٰ دینے سے گریز خصوصا اس مسئلہ میں جس میں تعارضِ ادلہ ہو، مشہور ہے۔ الزین لکھتے ہیں اس جواب سے ابن عمر کی مراد یہ بھی ہوسکتی ہے کہ دونوں دلیلوں (حدیث) پر عمل پیرا ہوا جائے یعنی نذر کا روزہ کسی اور دن رکھ کر وفائے نذر بھی کیا جائے اور عید کے دن نہیِ صوم پر بھی عمل کیا جائے۔ الزین کے بھائی ابن منیر نے حاشیہ میں لکھا ہے کہ ابن عمر یہ وضاحت کررہے ہیں کہ وفاء بالنذر عام ہے جب کہ صومِ عید سے منع کا حکم خاص ہے گویا یہ سمجھا رہے ہیں۔ کہ خاص کو عام پر ترجیح ہو گی، ان کے بھائی اس پر ان کا تعاقب علمی کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ صومِ یومِ عید کی نہی بھی عام ہی ہے اور اس میں عمومیت ہے، ہر مخاطب اور ہر عید مراد ہے لہذا یہ حملِ خاص علی ۔ ۔ کی قبیل سے نہیں بنتا، یہ احتمال بھی ہے کہ ابن عمر اپنی اس بات سے ایک اور اصولی قاعدہ کی طرف اشارہ کررہے ہوں کہ جب ایک ہی محل میں امر و نہی جمع ہوں تو کسے مقدم رکھا جائے؟ راجح یہ ہے کہ نہی کو مقدم کیا جائے لہذا وہ اسے روزہ رکھنے سے روک رہے ہیں۔ داؤدی کہتے ہیں ابن عمر کی کلام سے تقدیمِ نہی مترشح ہے کیونکہ انہی سے مروی ہے کہ آنجناب نے اس شخص کو سوار ہونے کا حکم دیا تھا جس نے نذر مانی تھی کہ پیدل حج کو جائے گا، اگر وفائے نذر (بہرصورت) واجب ہوتی تو سواری کا حکم نہ دیتے۔

حدثنا حجاج بن منهال حدثنا شعبة حدثنا عبدالملك بن عمير قال سمعت قَزَعة قال سمعت أبا سعيد الخدري رضي الله عنه وكان غَزا مع النبيﷺ ثِنتَيْ عَشرةَ غزوةً قال سمعتُ أربعاً مِن النبيﷺ فأعجَبْنَني قال لا تُسافِرِ المَرأةُ مَسِيرةَ يومَينِ إلا ومَعها زوجُها أو ذومَحرمٍ ولا صومَ في يومَينِ الفطرِ والأضحىٰ ولا صلاةَ بعدَ الصُّبحِ حتىٰ تَطلُعَ الشمسُ ولابعدَ العصرِ حتى تَغرُبَ ولا تُشَدُّ الرِّحالُ إلا إلىٰ ثلاثةِ مَساجدَ مسجدِ الحرامِ ومسجدِ الأقصىٰ ومسجدي هذا۔ (جزاء الصید میں گزر چکی ہے)

سند میں قزعہ ابن یحی ہیں۔ حدیث کے جملہ مباحث مختلف مواضع میں ذکر ہو چکے ہیں، سفر المرأة (الحج) میں، فجر وعصر کے بعد نماز کی بحث (المواقیت) میں، شدِ رحال (الصلاۃ) میں، اسی طرح روزے کی بحث اسی کتاب میں ذکر ہوئی۔

باب صِيامِ أيَّامِ التَّشرِيقِ (ایامِ تشریق کے روزے)

ایامِ تشریق میں روزہ رکھنے کی بابت، اس امر میں اختلاف ہے کہ یہ عید الاضحیٰ کے بعد کے دو دن ہیں یا تین، تشریق اس لئے نام پڑا کہ قربانیوں کے گوشت (ذخیرہ کرنے کے لئے) دھوپ میں پھیلاتے تھے بعض نے وجہ تسمیہ یہ ذکر کی ہے کہ چونکہ اشراقِ شمس کے بعد قربانیاں ذبح کی جاتی تھیں اس لئے یہ نام پڑا، ایک قول یہ بھی ہے کہ عید کی نماز شروق کے وقت ادا کرنے کی وجہ سے یہ نام پڑا۔

کیا ان کا روزہ بھی یوم عید کی طرح منع ہے؟ یا مطلقا جواز ہے یا صرف متمتع کے لئے جائز ہے، ان سب جزئیات میں علماء مختلف ہیں، امام بخاری کے نزدیک راجح اس کا متمتع کے لئے جواز ہے، کیونکہ باب کے تحت حضرت عائشہ کی دو اور ابن عمر کی ایک روایت لائے ہیں جن سے جواز ظاہر ہوتا ہے ان کی مخالف روایت ذکر نہیں کی۔ ابن منذر وغیرہ نے حضرات زبیر، اور ابوطلحہ سے بھی مطلقاً جواز نقل کیا ہے جب کہ حضرات علی اور عبداللہ بن عمرو بن عاص سے مطلقا منع منقول ہے یہی امام شافعی کا مشہور قول ہے۔ ابن عمر، عائشہ اور عبید بن عمیر وغیرھم سے صرف متمتع کے لئے جس کے پاس ھدی نہیں، جواز نقل کیا ہے، امام مالک اور شافعی کا قدیم قول بھی یہی ہے۔ اوزاعی وغیرہ سے منقول ہے کہ محصر اور قارن بھی رکھ سکتا ہے۔ مانعین کی حجت مسلم میں نبیشہ ھذلی سے مرفوع روایت ہے کہ (أيام التشريق أيام أكل وشرب) (یعنی ایامِ تشریق کھانے پینے کے دن ہیں)۔ انہی کی کعب بن مالک سے روایت ہے کہ (أيام منى أيام أكل وشرب)۔ عمرو بن عاص سے مروی ہے کہ اپنے بیٹے عبداللہ سے ایام تشریق کی بابت کہا ان ایام میں آنجناب نے روزہ رکھنے سے منع کیا (وأمر بفطرهن)، اسے ابوداؤد اور ابن منذر نے نقل کیا ہے، ابن خزیمہ اور حاکم نے صحیح کہا ہے۔

علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ ہمارے ہاں ایام تشریق میں روزہ رکھنا مکروہِ تحریمی ہے، قارن، متمتع اور دوسرے، سب کے لئے یہی حکم ہے البتہ حضرت عائشہ سے اس کی رخصت مروی ہے، ہماری دلیل یہ ہے کہ آنجناب نے بغیر کسی استثناء کے ان کا روزہ رکھنے سے منع فرمایا ہے۔ شاید حضرت عائشہ اور ابن عمر نے یہ رخصت اللہ تعالی کے اس فرمان سے مستنبط کی ہے (فصيام ثلاثة أيام في الحج) منیٰ کی روایت ان تک نہ پہنچی۔

قال أبو عبدالله قال لي محمد بن المثنى حدثنا يحيى عن هشام قال أخبرني أبي كانتْ عائشةُ رضي الله عنها تَصُومُ أيامَ مِنًى و كان أبوه يَصومُها

حضرت عائشہؓ ایام منیٰ کے روزے رکھتی تھیں اور ہشام کے باپ (عروہ) بھی رکھتے تھے۔

امام بخاری نے تحدیث کی تصریح اس لئے نہیں کی کیونکہ یہ حضرت عائشہ پر موقوف ہے، یحی سے مراد قطان اور ھشام سے مراد ابن عروہ ہیں۔ (أيام منى) مستملی کے نسخہ میں ہے (و كان أبوه الخ) یہ قطان کی کلام ہے (أبوه) سے مراد عروہ بن زبیر ہیں۔ کریمہ کے نسخہ

میں (أبو ھا) ہے اس پر اس سے مراد ابوبکر صدیق ہیں۔

حدثنا محمد بن بشار حدثنا غندر حدثنا شعبة سمعت عبدالله بن عيسى عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها وعن سالم عن ابن عمر رضي الله عنهما قالا لَمْ يُرَخَّصْ في أيامِ التشريقِ أنْ يُصَمْنَ إلا لِمَن لَم يَجِدْ الهَدْيَ

اُمّ المؤمنین عائشہ صدیقہؓ اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے، ان دونوں نے کہا کہ ایام تشریق میں روزہ رکھنے کی اجازت نہیں دی گئی مگر اس شخص کو جس کے پاس قربانی نہ ہو۔

(سمعت عبد الله بن عيسى) کشمیہنی کے نسخہ میں (ابن أبي ليلى) کا اضافہ بھی ہے ابولیلی ان کے والد کے دادا تھے یعنی عیسی بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلی (فتح الباری میں عیسی کی جگہ یہاں عبداللہ لکھا ہے جو سہو یا کتابت کی غلطی معلوم ہوتا ہے) عیسی مشہور فقیہ محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلی کے بھتیجے تھے، عبداللہ اپنے چچا سے عمر میں بڑے تھے اور کہا جاتا ہے کہ ان سے افضل تھے، بخاری میں ان سے دو روایتیں منقول ہیں، دوسری الأنبیاء میں آئے گی (وعن سالم الخ) یعنی زہری نے سالم سے بھی اسکی روایت کی ہے۔

(لم يرخص) اصحاب شعبہ میں سے حفاظ نے بصیغہ مجہول ہی ذکر کیا ہے، دارقطنی اور طحاوی کی (يحيى بن سلام عن شعبة) سے روایت میں ہے (رخص رسول الله ﷺ للمتمتع إذا لم يجد الهدي أن يصوم أيام التشريق)۔ دارقطنی نے کہا ہے کہ یحیی بن سلام قوی نہیں۔ انہوں نے یہ طریق عائشہ ذکر نہیں کیا البتہ ایک دیگر ضعیف طریق سے (زهري عن عروة عن عائشة) نقل کیا ہے لہذا اگر تصریح بالرفع والے یہ طرق صحیح نہیں تو معاملہ احتمالی متصور ہوگا۔ صحابی اگر کہے کہ ہمیں حکم ملا۔ یا ہمیں منع کیا گیا تو اس کی حیثیت کی بابت علمائے حدیث کا اختلاف ہے کہ آیا یہ مرفوع کے حکم میں ہوگا؟ (بعض نے اثبات اور بعض نے نفی کی ہے) تیسرا قول یہ ہے کہ اگر یہ مذکورہ لفظ استعمال کرنے کے ساتھ عہد نبوی کا بھی ذکر کرے تب مرفوع ہوگا ورنہ نہیں، یحیی بن سلام کی مذکورہ روایت کی بابت احتمال ہے کہ روایت بالمعنی ہے لیکن طحاوی کا کہنا ہے کہ ابن عمر اور عائشہ نے رخصت کا یہ قول مذکور اس قرآنی آیت (فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج الخ) سے اخذ کیا ہے کیونکہ (في الحج) میں ایام تشریق بھی شامل ہیں۔ اس طرح یہ مرفوع نہیں بلکہ ان کا آیت سے استنباط (یعنی رائے) متصور ہوگا۔ آنجناب سے عمومی انداز سے ان ایام کا روزہ رکھنے کی نہی ثابت ہے اس طرح بظاہر آیت کا عموم جو بظاہر متمتع، جس کے پاس ھدی نہیں، کیلئے جواز ثابت کرتا ہے اور حدیث کا عموم اس سمیت سب کے لئے نہی ثابت کرتا ہے عمومِ متواتر (آیت) کی عمومِ آحاد (حدیث) کے ساتھ، اگرچہ مرفوع ہی کیوں نہ ہوں، تخصیص کرنا محلِ نظر ہے، اس کا تو مرفوع ہونا ہی محل نظر ہے (آخر میں ابن حجر رائے دیتے ہیں) کہ جواز کا قول مترجح ہے اور بخاری اسی طرف مائل ہیں (یہاں بظاہر ان کی کلام میں تناقض محسوس ہوتا ہے، سابقہ حدیث سے نتیجہ تو عدم جواز کا نکلنا چاہئے تھا، قسطلانی نے بھی تحفظ کا اظہار کیا ہے)۔

قسطلانی لکھتے ہیں احمد سے بھی مشہور روایت روزہ نہ رکھنے کی ہے، لکھتے ہیں نہی کی حکمت یہ معلوم پڑتی ہے کہ دور دراز کا سفر طے کر کے آنے والے اللہ کے مہمان جو تھکاوٹوں سے چور ہیں پھر مقیم حضرات نے بھی عیدالاضحیٰ سے قبل عشرہ ذی الحجہ میں روزے رکھے اور عبادات کیں لہذا اب ان کے لئے یہی مناسب تھا کہ ان ایام کو اکل وشرب میں گذاریں اور کریم کے لئے مناسب نہ تھا کہ اپنے

مہمانوں کو بھوکا رکھے تو روزہ رکھنے سے منع کیا۔قسطلانی ابن حجر کی آخری بات پر تحفظ کا اظہار کرتے ہوئے اظہارِ تعجب کرتے ہیں کہ علامہ عینی جو ابن حجر کے سخت متعاقب ہیں اس اہم موقع پر خاموش رہے ہیں۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن سالم بن عبدالله بن عمر عن ابن عمر رضى الله عنهما قال الصِّيامُ لِمَنْ تَمَتَّعَ بِالعُمرة إلى الحَجّ إلى يومِ عَرفةَ فإنْ لَم يَجِدْ هَديًا ولَم يَصُمْ صامَ أيامَ مِنًى - وعن ابن شهاب عن عروة عن عائشة مِثلَه - وتابعه ابراهيم بن سعد عن ابن شهاب۔(مفہومِ سابق ہے)

(وتابعه ابراهيم الخ) اسے امام شافعی نے موصول کیا ہے۔طحاوی نے بھی ایک اور سند کے ساتھ زہری سے موصول کیا ہے۔اس سے اس رائے کو ترجیح ملتی ہے کہ ترخیص کی بات ان کی ذاتی رائے ہے اگرچہ یحیٰ بن سلام نے آنحضرت کی طرف اس کی نسبت کی ہے مگر وہ ضعیف ہیں پھر مالک نے اور ان کی متابعت کرتے ہوئے ابراھیم نے جو خود بھی حافظ ہیں اس کا وقف ہی بالجزم نقل کیا ہے۔اس حدیث سے یہ استدلال بھی کیا گیا ہے کہ ایام تشریق عید کے بعد کے تین دن ہیں۔کیونکہ عید کے دن تو بالاتفاق روزہ نہیں رکھا جا سکتا لہذا تین روزے مابعد عید کے تین ایام میں ہوں گے، یہ استدلال روزے رکھنے کے جواز پر منحصر ہے۔

باب صيامِ يومِ عاشُوراءَ (یومِ عاشوراء کا روزہ)

عاشوراء، مد کے ساتھ ہی مشہور ہے، بغیر مد کے بھی منقول ہے ابن درید کا دعوی ہے کہ یہ اسلامی اسم ہے، جاھلیت میں معروف نہ تھا ابن دحیہ ابن اعرابی کے حوالے سے اس کا رد کرتے ہیں پھر حضرت عائشہ کا قول ہے کہ اہل جاھلیت اس کا روزہ رکھتے تھے۔ابن حجر کہتے ہیں قولِ عائشہ سے ابن درید کا رد نہیں ہوتا۔اکثر کے نزدیک یہ دسویں تاریخ ہے،قرطبی کا خیال ہے کہ یہ عاشرۃ سے ازرہِ مبالغہ اور تعظیم معدول ہے، اصلاً یہ دسویں رات کی صفت ہے تو یوم عاشورا کا مفہوم ہوگا دسویں رات کا دن، عدول کے بعد اسمیت وصفیت پر غالب آ گئی تو موصوف سے استغناء کرتے ہوئے (الليلة) کو حذف کر دیا تو اب یہ لفظ یوم عاشر کا علم بن گیا۔جوالیقی ذکر کرتے ہیں کہ فاعولاء کے وزن پر صرف معدودے چند الفاظ ہیں مثلا عاشوراء، ضاروراء، ساروراء اور دالولاء، ضار، سار اور دال سے۔اس لحاظ سے عاشوراء عاشر سے ہوگا، خلیل کا بھی یہی قول ہے۔بقول الزین اکثر کے نزدیک یہ محرم کا دسواں دن ہے بعض نے نواں بھی کہا ہے، مسلم نے حکم بن اعرج کے طریق سے روایت نقل کی ہے کہ مجھے ابن عباس نے کہا ہلالِ محرم دیکھنے کے بعد ایام کی گنتی کرتے رہو۔اور نویں دن کی صبح روزہ رکھو یہی عاشوراء ہے، اور آنجناب بھی اسی دن روزہ رکھا کرتے تھے بظاہر نویں کو عاشوراء قرار دے رہے ہیں مگر الزین کہتے ہیں ان کے قول (وأصبح يوم التاسع صائما) سے ظاہر ہوتا کہ دسویں کا روزہ رکھے گا کیونکہ نویں کی صبح ہونے کے بعد تو روزہ نہیں رکھ سکتا۔ابن حجر کہتے ہیں اس احتمال کی تائید مسلم ہی کی دوسری سند کے ساتھ ابن عباس کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا تھا اگر اگلے برس تک زندہ رہا تو نویں کو روزہ رکھوں گا تو اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ قبل ازیں دسویں کو روزہ

رکھتے تھے اگلا برس آنے سے قبل ہی آپ وصال فرما گئے۔ پھر نویں کو روزہ رکھنے کے ارادہ سے مراد یہ ہے کہ دسویں کے ساتھ نویں کو بھی رکھیں یہود و نصاریٰ کی مخالفت کی نیت سے، مسلم کی بعض روایات سے یہی ظاہر ہے۔ مسند احمد میں ابن عباس سے مرفوع روایت ہے (صوموا یوم عاشوراء وخالفوا الیهود صوموا یوما قبله أو یوما بعده)۔ (یعنی عاشوراء کا روزہ رکھو اور یہود کی مخالفت کرو) اس کا طریق یہ بتلایا کہ اس سے قبل یا اس کے بعد بھی ایک روزہ رکھو۔ فتح مکہ سے قبل جن امور میں وحی نہ آئی ہوتی آپ اہل کتاب کی موافقت فرمایا کرتے تھے بالخصوص ان امور میں جہاں اہلِ اوثان کی مخالفت ہوتی ہو، فتح کے بعد اشتہارِ اسلام کے بعد آپ نے اھل کتاب کی مخالفت کا طرزِ عمل اختیار فرمایا تو اس مسئلہ میں بھی پہلے ان کی موافقت کی بعد ازاں آخری برس حکم دیا کہ وہ ایک روزہ (عاشوراء کا) رکھتے ہیں تم اس کے ساتھ ایک اور ملا لو۔ ترمذی کی روایت میں ہے (أمرنا رسول الله ﷺ بصیام عاشوراء یوم العاشر)۔ (یعنی آپ نے ہمیں یوم عاشوراء یعنی دسویں تاریخ کے روزے کا حکم دیا)۔

بعض اہل علم کہتے ہیں مسلم کی حدیث میں آپ کا قول کہ اگلے برس نویں کو روزہ رکھوں گا، دو مفہوم کا محتمل ہے، ایک یہ کہ آپ نے دسویں کا روزہ نویں کو منتقل کرنے کا ارادہ فرمایا دوسرا یہ کہ وہ برقرار رہے اور اس کے ساتھ نویں کا بھی رکھیں مگر مزید (عملی) بیان و وضاحت سے قبل وفات پا گئے اب احتیاط یہ ہے کہ دو روزے رکھے جائیں، اس توجیہ پر صوم عاشوراء تین مراتب پر ہے۔ (۱) کہ تنہا اسی کا روزہ رکھا جائے (۲) نویں کا بھی اس کے ساتھ رکھا جائے (۳) کہ نویں اور گیارھویں کا رکھا جائے۔ (ایک رتبہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ گیارھویں کا دسویں کے ساتھ ملایا جائے) امام بخاری کے عرض احادیث کی ترتیب سے اس امر کا اظہار ہوتا ہے کہ یہ واجب نہیں۔

علامہ انور اس بارے لکھتے ہیں کہ ابن عباس سے جو منقول ہے کہ عاشوراء نویں محرم ہے اس سے ان کی مراد یہ تھی کہ اس کا روزہ بھی دسویں کے ساتھ رکھا جائے کیونکہ ترمذی میں خود انہی سے مروی ہے کہ کہ نبی اکرم نے (عاشوراء یوم العاشر) کو روزہ رکھنے کا حکم دیا۔

حدثنا أبو عاصم عن عمر بن محمد عن سالم عن أبيه رضيَ الله عنه قال قال النبي ﷺ يومَ عاشوراءَ إنْ شاءَ صامَ

ابن عمرؓ راوی ہیں کہ آنجناب ﷺ نے عاشوراء کی بابت فرمایا اگر چاہو تو روزہ رکھو۔

عمر بن محمد بن زید بن عبداللہ بن عمر اپنے والد کے چچا سالم سے راوی ہیں، مسلم نے یہی روایت احمد بن عثمان نوفلی کے حوالے سے ابو عاصم یعنی شیخ بخاری ہی کے واسطہ سے نقل کی ہے اور پوری سند میں تصریح بالتحدیث ہے۔ سند کے تمام راوی مدنی ہیں۔

(قال النبيّ الخ) بخاری کے تمام نسخوں میں اسی طرح مختصراً ہے ابن خزیمہ نے یہی روایت (أبو موسی عن أبي عاصم) یعنی شیخ بخاری کے طریق سے نقل کی ہے، اس کے الفاظ ہیں (إن الیوم یوم عاشوراء فمن شاء فلیصمه و من شاء فلیفطره) الصیام کے شروع میں (نافع عن ابن عمر) کے حوالے سے ذکر ہو چکا ہے کہ نبی اکرم نے عاشوراء کا روزہ رکھا اور صحابہ کو بھی رکھوایا پھر فرضیتِ رمضان کے بعد ترک کر دیا تو اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سالم کی زیرِ نظر روایت کا تعلق ما بعد رمضان کی حالت سے ہے۔ اسے مسلم نے بھی (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن الزهري قال أخبرني عروة بن الزبير أنَّ عائشةَ

رضی اللہ عنہا قالت كانَ رسولُ الله أمرَ بِصيامِ يومِ عاشوراءَ فلمَّا فُرِضَ رمضانُ كان مَن شاءَ صامَ ومَن شاءَ أفطرَ۔ (ترجمہ آگے ہے)

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قال كان يومُ عاشوراءَ تصومُه قريشٌ في الجاهليةِ وكان رسولُ الله ﷺ يَصُومُه في الجاهلية فلمَّا قَدِمَ المدينةَ صامَه وأمرَ بِصيامِهِ فلمَّا فُرِضَ رمضانُ تَركَ يومَ عاشوراءَ فمَنْ شاءَ صامَه ومَن شاءَ أفطرَ

اُمّ المؤمنین عائشہؓ کہتی ہیں کہ دورِ جاہلیت میں قریش عاشوراء کے دن روزہ رکھتے تھے اور رسول اللہ ﷺ بھی اس دن کا روزہ رکھتے تھے پھر جب آپ مدینہ تشریف لائے تب بھی آپ نے یہ روزہ رکھا اور لوگوں کو بھی اس کا حکم دیا۔ پھر جب رمضان کے روزے فرض ہوئے تو عاشوراء کا روزہ چھوڑ دیا گیا جس کا جی چاہا اس نے اس کا روزہ رکھ لیا اور جس نے چاہا نہ رکھا۔

باب کی دوسری اور تیسری حدیث جو حضرت عائشہ سے مروی ہے، دو طریق سے لائے ہیں، پہلی نافع کی مشار الیہ روایت کی طرح جب کہ دوسری میں یہ زیادت ہے کہ اہل جاہلیت اسکا روزہ رکھا کرتے تھے (وأن النبي ﷺ كان يصومه في الجاهلية)۔ (یعنی آنجناب بھی زمانہ ماقبل نبوت میں اس کا روزہ رکھا کرتے تھے) یعنی قبل از ہجرت، (فلما قدم المدينة) مدینہ قدوم کے بعد بھی رکھا اور صحابہ کو بھی حکم دیا، آپ کا قدوم ربیع الاول میں ہوا تھا گویا سن دو ہجری کے محرم میں اس کا اجراء کیا۔ سن دو میں ہی رمضان کے روزے فرض ہوئے ہیں لہذا بر بنائے فرضیت، عاشوراء کا روزہ صرف ایک برس رکھا گیا پھر اسے نفلی کی حیثیت دے دی گئی۔ اگر اس کی فرضیت کا دعوی تسلیم کر بھی لیا جائے تو فرضِ رمضان کے بعد یہ منسوخ ہو گئی، عیاض نے نقل کیا ہے کہ بعض سلف اس کی فرضیت کے بقاء کے قائل تھے مگر اب کوئی اس کا قائل نہیں، بقول ابن عبدالبر اس کے عدم فرض پر اجماع منعقد ہو گیا اور اس امر پر بھی کہ اب یہ مستحب ہے۔ یہ جو ذکر ہوا کہ اہل مکہ بھی عاشوراء کا روزہ رکھا کرتے تھے ممکن ہے اسے سابقہ شریعت سے اخذ کیا ہو۔ ابن حجر لکھتے ہیں میں نے (مجالس الباغندي الكبير) کی مجلس ثالث میں پڑھا کہ عکرمہ سے اس بابت سوال ہوا کہنے لگے جاہلیت میں قریش سے کسی بڑے گناہ کا صدور ہوا تو ان سے کہا گیا عاشوراء کا روزہ رکھو اس سے اس کا کفارہ ہو جائے گا۔ اسے نسائی نے بھی نکالا ہے۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن ابن شهاب عن حميد بن عبدالرحمن أنه سمعَ معاويةَ بنَ أبي سفيان رضي الله عنهما يومَ عاشوراء عامَ حَجَّ على المنبر يقول يا أهلَ المدينة أينَ علماؤُكم ؟ سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول هذا يومُ عاشوراءَ ولَم يَكتُبِ اللهُ عليكم صِيامَه وأنا صائمٌ فمَن شاءَ فَليَصُمْ ومَن شاءَ فَليُفطِرْ

معاویہ بن ابی سفیانؓ سے عاشورہ کے دن منبر پر سنا انہوں نے کہا اے اہل مدینہ تمہارے علماء کدھر گئے میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے سنا کہ یہ عاشوراء کا دن ہے اس کا روزہ تم پر فرض نہیں ہے لیکن میں روزہ سے ہوں اور اب جس کا جی چاہے روزہ سے رہے اور جس کا جی چاہے نہ رہے۔

حمید عبدالرحمن بن عوف کے بیٹے ہیں۔ اس میں یونس، صالح اور ابن عیینہ وغیرھم نے بھی مالک کی متابعت کی ہے جبکہ اوزاعی نے یہی روایت نقل کرتے ہوئے (عن الزهری عن أبی سلمة بن عبدالرحمن) کہا ہے۔ نعمان بن راشد نے (عن الزهری عن السائب بن یزید) کہا ہے مگر محفوظ (زهری عن حمید) ہی ہے، یہ قول نسائی وغیرہ کا ہے۔ مسلم نے بھی (یونس عن الزهری) سے یہی ذکر کیا ہے۔ (علی المنبر) یونس نے (بالمدینة) بھی ذکر کیا گویا حج کے بعد مکہ یا مدینہ میں اتنا قیام کیا کہ محرم کا آغاز ہوگیا۔ ابوجعفر طبری ذکر کرتے ہیں کہ حضرت معاویہ نے پہلا حج خلیفہ بننے کے بعد سن چوالیس میں اور آخری حج سن ستاون میں کیا بقول ابن حجر بظاہر یہاں اس آخری حج کا ذکر ہے۔ (أین علماؤکم) حدیث کے سیاق سے لگتا ہے کہ اہل مدینہ کی صوم عاشوراء کی نسبت عدم توجہی دیکھ کر یہ کہا یا ممکن ہے کسی کی طرف سے اسے مکروہ یا واجب قرار دیا جانا سنکر یہ تقریر کی ہو۔ (ولم یکتب الخ) یہ آنحضرت کی کلام مبارک ہی سے ہے جیسا کہ نسائی نے صراحت کی۔ اس سے استدلال کیا ہے کہ عاشوراء کا روزہ کبھی بھی فرض نہ تھا، بقول ابن حجر یہ کمزور استدلال ہے کہ مراد یہ ہوسکتی ہے کہ اللہ نے اس کی فرضیت کا دوام نہیں کیا جیسے رمضان کا ہے۔ پھر حضرت معاویہ جو فتح مکہ کے سال سے آپ کے صحبت نشین رہے، اپنے زمانہ کا معاملہ بیان کررہے ہیں جب کہ فرضیت۔ اگر تھی۔ تو وہ سن دو ہجری سے تعلق رکھتی ہے۔

مجموع احادیث سے وجوب اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اس کے رکھنے کا حکم دیا پھر مزید تاکید کے لئے عام اعلان کروایا پھر اور زیادہ تاکید کی خاطر ان اشخاص کو جنہوں نے فجر کے بعد کچھ کھا پی لیا شام تک امساک کا حکم دیا اور ماؤں کو حکم دیا کہ شیر خوار بچوں کو دودھ بھی نہ پلائیں۔ تو بظاہر یہی لگتا ہے کہ ابتداءً وجوب تھا جو اگلے ہی برس فرضیتِ رمضان کے بعد منسوخ ہوگیا۔ مسلم میں ابن مسعود کی روایت میں ہے کہ رمضان کے بعد (ترک عاشوراء) تو اس ترک سے مراد ترکِ وجوب ہے نہ کہ استحباب بعض کا کہنا کہ ترک سے مراد تأکدِ استحباب کا ترک ہے جب کہ مطلقاً استحباب باقی ہے تو یہ رائے ضعیف ہے بلکہ تأکدِ استحباب ہی باقی ہے اس کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ آنجناب سالِ وفات تک باقاعدگی سے اس کا روزہ رکھتے رہے بلکہ فرمایا کہ اگلے برس۔ اگر زندہ رہا۔ تو نویں کا بھی رکھوں گا۔ اسے مسلم اور نسائی نے بھی (الصوم) میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا أبو معمر حدثنا عبدالوارث عن ایوب عن عبدالله بن سعید بن جبیر عن ابیه عن ابن عباس رضی الله عنهما قال قدم النبی ﷺ المدینة فرأیٰ الیهودَ تصومُ یومَ عاشوراءَ فقال ما هذا؟ قالوا هذا یومٌ صالحٌ هذا یومٌ نَجَّی اللهُ بنی اسرائیلَ مِن عَدُوِّهم فصامَه موسیٰ قال فأنا أَحَقُّ بموسیٰ مِنکم فصامَه وأمرَ بصِیامِه

ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ جب نبی ﷺ مدینہ میں تشریف لائے تو یہودیوں کو دیکھا کہ وہ عاشوراء کا روزہ رکھتے ہیں تو آپ نے ان سے پوچھا کہ یہ کس وجہ سے ہے؟ انہوں نے کہا یہ ایک عمدہ دن ہے، یہ وہ دن ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل کو ان کے دشمن سے نجات دی تھی لہٰذا موسیٰ علیہ السلام اس دن روزہ رکھتے تھے۔ تو آپ نے فرمایا میں موسیٰ علیہ السلام کا تم سے زیادہ حق دار ہوں پس آپ نے اس دن کا روزہ رکھا اور لوگوں کو بھی حکم دیا۔

سنن ابن ماجہ میں ایوب نے سعید بن جبیر سے اسے بلا واسطہ نقل کیا ہے مگر محفوظ واسطہ کے ساتھ ہے۔ مسلم نے بھی واسطہ کے ساتھ ہی ذکر کیا ہے۔(نجی الله الخ) مسلم کی روایت میں اس کے ساتھ (غرقِ فرعون و قومه) کا بھی ذکر ہے۔(فصامه موسی) مسلم میں یہ بھی ہے (شکراً لله تعالی) بخاری کی (الهجرة) کی روایت میں ہے (ونحن نصومه تعظیماًله) مسند احمد کی (شبیل بن عوف عن أبی هریرة) سے اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ سفینہ حضرت نوح جودی پر مستوی ہوا اور انہوں نے اظہارِ تشکر کے لئے روزہ رکھا۔ اس حدیث سے اشکال یہ ہے کہ ابن عباس کے مطابق آنجناب ہجرت کر کے مدینہ آئے تو یہودیوں کو دیکھا کہ عاشوراء کا روزہ رکھتے ہیں جب کہ آپ کی آمد تو ربیع الاول میں ہوئی ہے جواب یہ ہے کہ مقصد صرف یہ بتلانا ہے کہ ہجرت کے بعد علم ہوا کہ یہود عاشوراء کا روزہ رکھتے ہیں یہ نہیں کہ جب آپ مدینہ آئے تو وہ روزہ رکھے ہوئے تھے۔ یہ بھی محتمل ہے کہ کلام اپنے ظاہر پر ہی ہوا اور یہود عاشوراء کا حساب شمسی تقویم کے مطابق کرتے ہوں اور ان کے حساب سے آنجناب کی آمد کے وقت عاشوراء ہو۔ مگر پہلی تاویل ہی راجح ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں بعد ازاں طبرانی کی معجم کبیر میں ایک روایت دیکھی جو اس دوسری تاویل کی تائید کرتی ہے چنانچہ ترجمہ زید بن ثابت میں (أبو الزناد عن أبیه عن خارجة بن زید عن أبیه) نقل کیا ہے کہ عاشوراء وہ نہیں جسے آج لوگ قرار دیتے ہیں، بلکہ یہ وہ دن ہے جس دن کعبہ کو غلاف پہنایا جاتا ہے اور وہ (دائر فی السنة) تھا۔ (یعنی پورے سال میں گھومتا تھا، کبھی اس ماہ کبھی اس ماہ) لوگ اس کا حساب پوچھنے کے لئے فلاں یہودی کے پاس آتے تھے جب وہ مر گیا تو زید بن ثابت سے اس کا حساب دریافت کرنے آئے، اس کی سند حسن ہے، کہتے ہیں کہ ہمارے شیخ ہیثمی نے مسند زوائد میں لکھا ہے کہ مجھے نہیں معلوم اس کا مفہوم کیا ہے، ابن حجر لکھتے ہیں مجھے اس کا مفہوم ابوریحان بیرونی کی کتاب (الآثار القدیمة) سے معلوم ہوا (ابن حجر کو حافظ الدنیا کا لقب بے جا نہیں دیا گیا قدم قدم پر محیّر کر دینے والی معلومات اور وسعتِ علم کا ثبوت پیش کرتے ہیں یوں لگتا ہے اپنے دور کی تمام کتب پڑھ ڈالی تھیں۔ کسی نے خوب کہا:لیس علی الله بِمُستنکَر أن یَجمَعَ العالَمَ فی واحِدِ) جس کا حاصل یہ ہے کہ جہلائے یہود صیام واعیاد کے سلسلہ میں حسابِ نجوم پر تکیہ کرتے تھے، ان کا سال شمسی ہوتا تھا نہ کہ قمری (ہمارے ہاں رائج شمسی تقویم کی طرح جو قمری سال کے اعتبار سے ہر برس دس دن کا فرق ڈالتا ہے اسی طرح یوم عاشوراء عربوں کے ہاں رائج تقویم میں ہر برس تقریباً دس دن کا فرق پیدا کرتا تھا اسی کو یدور فی السنۃ سے تعبیر کیا گیا) ابن حجر لکھتے ہیں اسی لئے تواریخ پوچھنے کسی ماہرِ حساب سے رجوع کرنا پڑتا تھا۔

(وأمر بصیامه) بخاری کی تفسیر سورت یونس میں ابو بشر کے طریق ہی سے روایت میں ہے (فقال لأصحابه أنتم أحق بموسی منهم فصوموا)۔ یہود کو دیکھ کر عاشوراء کا روزہ رکھنے کی بابت اشکال ہے (کیونکہ پہلے ذکر ہوا کہ آپ قبل از ہجرت بھی عاشوراء کا روزہ رکھا کرتے تھے) مازری جواب دیتے ہیں کہ ممکن ہے بذریعہ وحی ان کے اس امر میں صدق سے مطلع کیا گیا ہو یا بقول عیاض ان میں سے اسلام قبول کر لینے والوں مثلاً ابن سلام وغیرہ نے خبر دی ہو گویا حدیث میں یہ ذکر نہیں کہ ابتدا ان کو دیکھ کر کی (یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہود کے اس وجہ سے روزہ رکھنے کا علم ہجرت کے بعد ہوا) بہر حال اس حوالے سے حدیثِ ابن عباس ھذا اور سابقہ حدیثِ عائشہ میں کوئی تعارض نہیں گویا دونوں فریق مختلف سبب سے اس کا روزہ رکھتے تھے (یہ توجیہہ بھی ممکن ہے کہ قبل از ہجرت صرف آنجناب ہی روزہ رکھتے تھے جب یہود سے اس امر کا علم ہوا کہ اس دن حضرت موسیٰ کو فرعون سے نجات ملی تھی تو صحابہ کو بھی اس دن کا روزہ رکھنے کا حکم دیا)۔ قرطبی کہتے ہیں قریش کے

روزہ رکھنے کا سبب شریعتِ ابراہیمی میں اس کا وجود ہوسکتا ہے اور آپ نے اس وجہ سے روزہ رکھا کہ اعمالِ خیر میں مثلاً حج وعمرہ (قبل از ہجرت) ان کی موافقت کرتے تھے یا اللہ نے بعد از نبوت آپ کو اس کے فعلِ خیر ہونے کی وجہ سے اجازت دی، ہجرت کے بعد جب یہود کے بھی روزہ رکھنے کی بابت علم ہوا۔ تو صحابہ کرام کو بھی ان کے استیلاف کی خاطر روزہ رکھنے کا حکم دیا جس طرح قبلہ کے مسئلہ میں ان کی موافقت کی بہرحال یہ طے ہے کہ ان کی اقتداء کی وجہ سے عاشوراء کا روزہ نہیں رکھا کیونکہ روزہ تو آپ پہلے سے رکھ رہے تھے۔

ایک اشکال یہ بھی ہے کہ نجاتِ سیدنا موسیٰ کا سبب ہونا تو یہود کے ساتھ مختص ہے، نصاریٰ اس دن کی کیوں تعظیم کرتے تھے؟ جواب دیا گیا کہ محتمل ہے کہ سیدنا عیسیٰ بھی اس کا روزہ رکھتے ہوں اور یہ ان امور میں سے ہو جن کا ان کی شریعت میں نسخ نہ ہوا۔ اکثر فرعی احکام نصاریٰ تورات ہی سے اخذ کرتے ہیں۔ مسند احمد کی روایت میں۔ جیسا کہ ذکر ہوا۔ حضرت نوح کے بھی روزہ رکھنے کا ذکر ہے گویا اس حدیث میں صرف سیدنا نوح اور سیدنا موسیٰ کا ذکر قدرِ مشترک کی وجہ سے ہوا کہ دونوں کے دشمن غرقِ آب ہوئے تھے، علامہ انور نے اپنی تقریر میں عمدۃ القاری کے حوالے سے ابن ابی شیبہ کی بسند جید حضرت ابوہریرہ سے مرفوع روایت ذکر کی ہے کہ اس دن کا روزہ (تمام) انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام رکھتے تھے (علامہ نے ان تمام اشکالات کے اور ان کے جوابات کے بارے ایک مضمون سپردِ قلم کیا تھا جو مجلّہ القاسم میں چھپا، مولانا بدر نے حاشیہ فیض میں اس کی مفصل تعریب کی ہے جس میں وہی باتیں ہیں جن کا ذکر ابن حجر کے حوالے سے ان صفحات میں ہو رہا ہے لہذا الگ سے ان کے حوالے سے مزید کچھ نہیں لکھا جائے گا)۔ اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بھی (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا علي بن عبدالله حدثنا أبو اسامة عن أبي عُمَيس عن قيس بن مسلم عن طارق بن شها ب عن أبي موسى رضى الله عنه قال كان يومُ عاشوراءَ تَعُدُّهُ اليهودُ عِيداً قال النبي ﷺ فصُومُوا أنتم

ابوموسیٰ نے بیان کیا کہ عاشورہ کے دن کو یہودی عید کا دن سمجھتے تھے اس لئے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تم بھی اس دن روزہ رکھا کرو۔

(تعده اليهود عيدا) مسلم کی روایت میں ہے (تعظمه اليهود تتخذه عيدا) اس سے بظاہر یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کے روزہ رکھنے کا باعث یہود کی مخالفت تھی کہ ان کے ہاں یہ یومِ عید تھا جبکہ ابن عباس کی روایت مذکورہ بالا سے ثابت ہوتا ہے کہ عاشوراء کا روزہ ان کی موافقت میں رکھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہود کے اس دن کو عید بنا لینے کا مفہوم یہ نہیں کہ ان کے ہاں بھی اعیاد میں روزہ رکھنا ممنوع تھا۔ ہوسکتا ہے ان کی شریعت کے اعتبار سے تعظیم یہی ہو کہ اس کا روزہ رکھیں۔ حدیثِ ابی موسیٰ میں صراحۃً یہی وارد ہے جو (الهجرة) میں آئے گی کہ وہ تعظیم کرتے ہوئے روزہ رکھتے تھے۔ مسلم کی قیس بن مسلم سے روایت میں ہے کہ (كان أهل خيبر يصومون يوم عاشوراء يتخذونه عيدا ويلبسون نساء هم فيه حليهم وشارتهم) (یعنی ان کے عید منانے کا انداز یہ تھا کہ روزہ رکھتے اور ان کی عورتیں زیب وزینت اختیار کرتیں تھیں)۔ اسے مسلم اور نسائی نے بھی (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا عبيدالله بن موسى عن ابن عيينة عن عبيدالله بن أبي يزيد عن ابن عباس رضى الله عنهما قال مارأيتُ النبيَّ ﷺ يَتَحَرّى صيامَ يومٍ فَضَّلَه علىٰ غيرِه إلا هذا

الیومَ یومَ عاشوراءَ وهذا الشهرَ یعنی شهرَ رمضانَ
ابن عباسؓ نے بیان کیا کہ میں نے نبی کریم ﷺ کو ماسوا عاشوراء کے دن کے اور اس رمضان کے مہینے کے اور کسی دن کو دوسرے دنوں سے افضل جان کر خاص طور سے قصد کر کے روزہ رکھتے نہیں دیکھا۔

ابن عیینہ کے حوالے سے ابن عباس سے روایت ہے۔ احمد نے بھی ابن عیینہ ہی کے واسطہ سے اسی سند کے ساتھ اسے نقل کیا ہے اس میں ابن عیینہ ذکر کرتے ہیں کہ عبید اللہ نے ستر برس قبل مجھے یہ حدیث بیان کی تھی۔ (یتحری الخ) اس کا مقصد یہ ہے کہ عاشوراء کا روزہ رمضان کے بعد سب سے افضل ہے مگر یہ بات ابن عباس اپنی معلومات کی بناء پر کہہ رہے ہیں کسی اور حوالے سے اس سے مختلف امر بھی ثابت ہوسکتا ہے، چنانچہ مسلم نے ابوقتادہ سے مرفوعاً نقل کیا ہے کہ عاشوراء کا روزہ ایک سال جبکہ یوم عرفہ کا روزہ دو سال کے گناہوں کی تکفیر کرتا ہے، گویا وہ اس سے افضل ہے بعض نے اس کا سبب یہ ذکر کیا ہے کہ عاشوراء جناب موسیٰ جب کہ یوم عرفہ آنجناب کی طرف منسوب ہے۔ (هذا الشهر يعني الخ) تمام روایات میں حتی کہ خارج بخاری بھی، یہی ہے بظاہر ابن عباس نے (هذا الشهر) پر اقتصار کیا، ممکن ہے اس سے قبل کی گفتگو میں شہرِ رمضان زیرِ بحث تھا یا رمضان میں یہ بات ہو رہی تھی لہذا یہ کہا، تو راوی نے تشریح کر دی۔ اسے نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا المكي بن ابراهيم حدثنا يزيد بن أبي عبيد عن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه قال أمرَ النبيُّ ﷺ رجلًا مِن أسلمَ أنْ أذِّنْ في الناسِ أنَّ مَن كانَ أكلَ فلْيَصُمْ بَقِيَّةَ يومِهِ ومَن لم يكُنْ أكلَ فليصُمْ فإنَّ اليومَ يومُ عاشوراءَ

اس حدیث کا ترجمہ اسی کتاب کے (باب اذا نوی بالنھار صوما) کے تحت گزر چکا ہے۔ اسے ثلاثی سند کے ساتھ یہاں لائے ہیں، اور یہ ان کی چھٹی ثلاثی سند ہے۔ اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ بغیر پیشگی نیت کے مثلاً دن کو علی الصباح یہ علم ہونے پر کہ آج روزہ ہے، روزہ رکھا جا سکتا ہے، اس کی مفصل بحث گزر چکی ہے، اس مذکورہ رائے کے قائلین کا رد کیا گیا تھا کہ ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ کھانے پینے سے تو شام تک پرہیز کرے مگر یہ اس کا روزہ متصور نہ ہوگا، اس کی قضاء دینا پڑے گی (یہاں دو صورتیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ نماز فجر کے ساتھ ہی پتہ چل گیا کہ مثلاً ھلالِ رمضان طلوع ہو چکا ہے ابھی اس نے کچھ کھایا پیا نہیں ہے جب کہ دوسری صورت یہ ہے کہ اس نے نماز کے بعد کوئی چیز تناول کر لی پھر پتہ چلا کہ آج تو روزہ ہے اس دوسری صورت میں ابوداؤد کی مشار الیہ روایت دلالت کرتی ہے کہ احتراماً۔ شام تک مزید اکل وشرب سے احتراز کرے اور اس کی بعد ازاں قضاء دے۔ پہلی صورت کی بابت حدیثِ ہذا کے جملہ۔ ومن لم یکن أکل فلیصم۔ سے مترشح ہوتا ہے کہ اس کا یہ روزہ مجزیٔ متصور ہوگا، قضاء کی ضرورت نہیں)۔

خاتمہ

کتاب الصیام کل (157) احادیث پر مشتمل ہے ان میں (36) معلق ہیں۔ مکررات، اس میں اور سابقہ میں، کی تعداد (68) ہے۔ (26) کے سوا باقی کی مسلم نے بھی تخریج کی ہے۔ آثارِ صحابہ وتابعین کی تعداد (60) ہے، اکثر معلق اور کچھ موصول ہیں۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب صلاۃ التراویح

مستملی کے سوا باقی تمام نسخوں میں سابقہ کے ساتھ ہی ملحق ہے۔ تراویح ترویحہ کی جمع ہے، راحت سے اسم مرۃ ہے جیسے سلام سے تسلیمۃ ہے۔ شب ھائے رمضان کی نماز کا نام پڑا کیونکہ جب باجماعت اس کا اہتمام کیا جانے لگا تو ہر دو سلام کے بعد کچھ دیر وقفہ برائے راحت کرتے تھے۔ محمد بن نصر نے (قیام اللیل) میں دو باب قائم کیے ہیں اس وقفہ میں نفلی نماز کی ادائیگی اور اسے مکروہ قرار دینے والوں کے بارے میں۔ یحیی بن بکیر عن اللیث کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ اتنا وقفہ ہوتا تھا کہ کچھ رکعات ادا کی جاسکتی تھیں۔

بَابُ فَضْلِ مَنْ قَامَ رَمَضَانَ (قیامِ رمضان کی فضیلت)

اس سے مراد اس کی راتوں کا قیام، اس بارے کتاب التہجد میں بحث گذر چکی ہے۔

حدثنا يَحيي بنُ بُكَيرٍ حدثنا اللَيثُ عن عُقَيل عن ابن شِهاب قال أخبرنِيْ أبو سلمة أنَّ أبا هريرة رضى الله عنه قال سَمِعتُ رسولَ اللهِ ﷺ يقُول لِرَمَضان مَنْ قَامَه إيُمانًا واحتِسابًا غُفِرَلَه مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِه

ابو ہریرہؓ نے بیان کیا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا آپ رمضان کے فضائل بیان فرما رہے تھے کہ جو شخص بھی اس میں ایمان اور نیت اجر و ثواب کے ساتھ نماز کے لئے کھڑا ہوا اس کے اگلے تمام گناہ معاف کر دیے جائیں گے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن محمد بن عبدالرحمن عن أبي هريرة رضى الله عنه أنَّ رسولَ الله ﷺ قال مَنْ قامَ رمضانَ إيمانًا واحتِسابًا غُفِرَله ما تقدمَ مِنْ ذَنْبِه۔ (سابقہ ہے)

قال ابن شهاب فتُوُفِيَّ رسولُ اللهِ ﷺ والناسُ عَلَى ذلك ، ثمَّ كانَ الأَمرُ علىٰ ذلك فِي خِلافةِ أبي بَكر وصَدْرًا مِنْ خِلافَةِ عُمَر رضى الله عنه ۔ وعن ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن عبدالرحمن بن عبدالقاريّ أنّه قال خرجتُ مع عمرَ بنِ الخطاب رضى الله عنه ليلةً في رمضانَ إلى المسجدِ فإذا النّاسُ أوزاعٌ مُتفرّقُونَ يُصلي الرَجلُ لِنَفسِه ويُصلّي الرَّجلُ فَيُصَلّي بِصلاتِه الرَّهطُ فقال عمرُ إنِّي أرىٰ لَوْ جَمعتُ هؤلآء علىٰ قارىءٍ واحدٍ لَكانَ أَمثَلَ ثمّ عزَمَ فجَمَعَهُمْ علي أُبَيِّ بنِ كعبٍ ثمّ خرجتُ معَهُ ليلةً أُخرىٰ والنَّاسُ

يُصَلُّونَ بِصلاةِ قارِئِهِمْ قال عمرُ نِعْمَ البدعَةُ هذهِ والتّي يَنامُونَ عنها أفضَلُ مِنَ التّي يَقُومونَ يُرِيدُ آخِرَ اللَّيلِ وَكانَ النّاسُ يقومونَ أوّلَه

ابو ہریرہؓ نے کہ رسول اللہ نے فرمایا جس نے رمضان کی راتوں میں نماز تراویح پڑھی ایمان اور ثواب کی نیت کے ساتھ اس کے اگلے تمام گناہ معاف کر دیئے جائیں گے ابن شہاب نے بیان کیا کہ پھر نبی کریم ﷺ کی وفات ہوگئی اور لوگوں کا یہی حال رہا اس کے بعد ابوبکرؓ کے دور خلافت میں اور عمرؓ کے ابتدائی دور خلافت میں بھی ایسا ہی رہا۔ پھر ایک دفعہ حضرت عمرؓ نے لوگوں کو الگ الگ نماز تراویح پڑھتے دیکھ کر فرمایا میرا دل چاہتا ہے کہ ان سب کو ایک امام کے پیچھے جمع کر دوں حتی کہ ابی بن کعب کو امام تراویح بنا دیا، کہا کرتے تھے کہ یہ نماز آخر شب پڑھنا افضل ہے۔

(عن ابن شهاب) نسائی کی روایت میں مالک (حدثني ابن شهاب) ذکر کرتے ہیں۔ (أخبرني أبو سلمة) عقیل نے اسی طرح ذکر کیا ہے۔ یونس، ابن ابی ذئب، شعیب اور معمر وغیرهم نے بھی ان کی متابعت کی ہے۔ مالک نے مخالفت کرتے ہوئے (عن ابن شهاب عن حميد بن عبدالرحمن) کہا ہے بخاری کے نزدیک دونوں طریق صحیح ہیں، دونوں کو نقل کیا ہے۔ نسائی نے بھی (جويرية عن مالك) کے طریق سے زهری کے دونوں شیخ ذکر کیے ہیں۔ دار قطنی نے بھی دونوں کو صحیح کہا ہے۔ وہ بیان کرتے ہیں کہ ابو ہمام نے بھی اسے (ابن عيينة عن الزهري) سے روایت کرتے ہوئے جماعت کی مخالفت کی اور (عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة) ذکر کیا جبکہ باقی اصحابِ سفیان نے (عن أبي سلمة) کہا ہے۔ نسائی نے بھی (سعيد بن أبي هلال عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب) کے حوالے سے مرسلاً تخریج کی ہے۔

(يقول لرمضان) یعنی لفضل أولأجل رمضان، لام بمعنی (عن) بھی ہوسکتا ہے۔ (غفرله) بقول ابن منذر صغائر و کبائر سب کو شامل ہے۔ نووی کہتے ہیں معروف یہ ہے کہ صغائر معاف کئے جاتے ہیں، امام الحرمین بھی یہی کہتے ہیں، عیاض اہل سنت کا یہی مسلک قرار دیتے ہیں۔ بعض کہتے ہیں اگر صغائر کا ارتکاب نہیں کیا اور کبائر ہیں تو وہی بخش دیئے جائیں گے۔ (ما تقدم) سنن نسائی میں قتیبہ نے سفیان سے (وما تأخر) کا بھی اضافہ کیا ہے۔ حامد بن یحی نے قاسم بن اصبغ کے ہاں اور حسین بن حسن مروزی نے بھی (كتاب الصيام) میں اسی طرح هشام بن عامر نے اپنی (فوائد) کی بارھویں جلد میں اور یوسف بن یعقوب نجاحی نے بھی ابن عیینہ سے اس زیادت کو نقل کیا ہے احمد نے بھی حماد بن سلمہ کے طریق سے ابوسلمہ کے حوالے ہی سے اسے ذکر کیا ہے اسی طرح مالک کی ایک روایت میں ہے، جسے جیانی نے اپنی امالی میں (بحربن نصر عن ابن وهب عن مالك و يونس عن الزهري) کے حوالے سے ذکر کیا ہے۔ اگرچہ اصحابِ ابن وھب میں سے کسی نے اس پر ان کی متابعت نہیں کی اور نہ اصحابِ مالک واصحابِ یونس میں سے کسی نے۔ بہر حال (غفران ما تقدم وما تأخر) میں متعدد احادیث ہیں جسے ابن حجر نے ایک علیحدہ کتاب میں جمع کیا ہے۔ اس میں ایک اشکال بھی ہے کہ معافی تو انہی گناہوں کی ہوتی ہے جو ہو چکے ہوں، جو ابھی ہوئے ہی نہیں ان کی مغفرت کا کیا مطلب؟ اس کا جواب یہ ہے یہ ایسا ہی ہے جیسے اللہ تعالی نے اہلِ بدر کی بابت کہا جو چاہو کرو (فقد غفرت لكم)۔ محصل جواب یہ ہے کہ یہ دراصل اس امر کا اشارہ ہے کہ اب ان سے کوئی کبیرہ گناہ سرزد نہ ہوگا یا اگر کوئی ہوا بھی تو معاف شدہ ہے۔

(قال ابن شهاب فتوفي الخ) یعنی آنجناب کی حیات مبارکہ میں لوگ بغیر جماعت کے تراویح ادا کرتے تھے احمد کی

(ابن ذئب عن الزهری) کے حوالے سے اسی روایت میں ہے (ولکم یکن رسول اللہ ﷺ جمع الناس علی القیام) بعض نے قولِ ابن شہاب نفسِ حدیث میں مدرج کر دیا ہے ترمذی کی (معمر عن ابن شہاب) میں ایسا ہوا۔ ابن وھب کی ابوھریرہ سے روایت کہ آنجناب نکلے تو دیکھا کہ مسجد کے کونے میں کچھ لوگ ابی بن کعب کی امامت میں تراویح ادا کر رہے ہیں اس پر آپ نے فرمایا (أصابوا و نعم ما صنعوا) اسے ابن عبدالبر نے نقل کیا ہے اس میں مسلم بن خالد ضعیف ہیں، محفوظ یہ ہے کہ حضرت عمر نے امامتِ تراویح پر ابی بن کعب کو مامور کیا تھا۔

(وعن ابن شہاب الخ) اسناد مذکور کے ساتھ ہی موصول ہے۔ مؤطا میں دوسندوں کے ساتھ الگ الگ ہے، بعض نے یہ قصہ عمر سابقہ سند کے ساتھ مدرج کر دیا جیسا کہ مسند اسحاق میں (عبداللہ بن حارث محزومی عن یونس عن الزہری) کے طریق سے ہے۔ ذھلی نے اسے عبداللہ کا وہم قرار دیا اور کہا کہ مالک ومن تابعہ کی روایت ہی محفوظ ہے اور یہ کہ قصہ عمرؓ ابن شہاب کے پاس (عروۃ عن عبدالرحمن بن عبد) سے ہے نہ کہ ابوسلمہ سے۔

(أوزاع) یعنی مختلف ٹولیوں میں، بعد میں (متفرقون) تاکیدِ لفظی ہے۔ (أمثل) ابن التین وغیرہ کہتے ہیں حضرت عمر نے یہ استنباط آنجناب کے چند راتوں میں اپنے ساتھ تراویح پڑھنے والوں کی تقریر سے کیا، مکروہ کرنے کا سبب یہ ذکر کیا کہ کہیں ان پر فرض نہ ہو جائے اسی نکتہ کے مدنظر اس کے بعد حضرت عائشہ سے مروی یہی حدیث لائے ہیں۔ آنجناب کی وفات کے بعد یہ اندیشہ نہ رہا لہذا اسی عمل کی اقتداء کرتے ہوئے حضرت عمر نے جماعت کا اہتمام کر دیا۔ جمہور کا اسی طرف رجحان ہے، مالک سے دو میں سے ایک روایت، اسی طرح ابو یوسف اور بعض شافعیہ سے منقول ہے کہ گھر میں تراویح کی ادائیگی افضل ہے، ان کا استدلال حدیث (أفضل صلاۃ المرء في بیتہ إلا المکتوبۃ) کے عموم سے ہے اسے مسلم نے ابوھریرہ سے روایت کیا ہے۔ اس کے مقابلہ میں طحاوی مبالغہ کرتے ہوئے قرار دیتے ہیں کہ باجماعت تراویح فرضِ کفایہ ہے، ابن بطال کے بقول سنت ہے۔

(جمعہم علی أبیّ الخ) یعنی انہیں امامِ تراویح بنا دیا، ان کے تقرر کی وجہ آنجناب کا فرمان (یؤمہم أقرؤہم لکتاب اللہ) تھا، تفسیر البقرۃ میں حضرت عمر کا قول ذکر ہوگا کہ ابی ہم سب سے زیادہ (أقرأ) ہیں سعید بن منصور نے عروہ کے طریق سے نقل کیا ہے کہ ابی مردوں کو جبکہ تمیم داری عورتوں کو تراویح پڑھاتے تھے۔ محمد بن نصر نے اسی طریق سے روایت کرتے ہوئے تمیم کی بجائے سلیمان بن ابی حیثمہ کا نام ذکر کیا ہے، شاید یہ کسی اور وقت کی بات ہو۔

(فخرج لیلۃ الخ) اس سے ظاہر ہوا کہ حضرت عمر ہمیشہ لوگوں کے ساتھ تراویح ادا نہ کرتے تھے اس لئے کہ ان کا نقطہ نظر تھا کہ آخرِ شب ان کی ادائیگی افضل ہے وہ خود عموماً اسی کے عامل تھے چنانچہ محمد بن نصر نے (طاؤس عن ابن عباس) کے حوالے سے نقل کیا، کہتے ہیں میں حضرت عمر کے ساتھ مسجد میں تھا کہ ہلچل کی آوازیں آئیں، پوچھا یہ کیا ہے، کہا گیا لوگ تراویح ادا کر کے مسجد سے نکل رہے ہیں، کہنے لگے (ما بقي من اللیل أحب إلی مما مضی)۔ (یعنی رات کا آنے والا حصہ بنسبت گذشتہ کے مجھے زیادہ پسند ہے)۔ کرمہ عن ابن عباس کے حوالے سے بھی (قال عمر نعم البدعۃ الخ) بعض روایات میں (نعمت) ہے، بدعت دراصل ہر وہ کام ہے جو بغیر مثالِ سابق کے اِحداث کیا جائے، شرعی اصطلاح میں یہ سنت کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے لہذا مذموم ہے اس بارے تحقیق یہ ہے کہ اگر اس احداث شدہ امر کا اندراج مستحسن فی الشرع کے تحت ہو سکے تو حسنہ ہے اور اگر اس کا اندراج مستقبح فی الشرع

کے تحت آ رہا ہو تو مستقبحہ (سیئۃ) ہے۔(والتي ينامون الخ) یہ اس امر کی تصریح ہے کہ آخر شب قیامِ رمضان افضل ہے مگر یہ مذکور نہیں کہ کیا آخر شب کی انفرادی نماز بھی اول شب کی با جماعت تراویح سے افضل ہوگی؟

تکمیل: اس روایت میں رکعات کی تعداد کا ذکر نہیں جو ابی بن کعب پڑھایا کرتے تھے، اس بابت اختلاف کیا گیا ہے، مؤطا میں (محمد بن يوسف عن السائب بن يزيد) کے حوالے سے گیارہ رکعات کا ذکر ہے۔ سعید بن منصور نے دوسری سند کے ساتھ اسے روایت کرتے ہوئے یہ اضافہ بھی کیا کہ (مئتين) (یعنی ان سورتوں کی جنکی آیات کی تعداد تقریبا دوسو ہے) کی قراءت ہوتی تھی اور لوگ (تھک جانے پر) لاٹھیوں کا سہارا لیتے تھے۔ محمد بن نصر مروزی نے (محمد بن اسحاق عن محمد بن يوسف) سے تیرہ رکعات کا ذکر کیا عبدالرزاق نے دوسری سند کے ساتھ محمد بن یوسف سے اکیس رکعات کا ذکر کیا، مالک نے (يزيد بن خصيفة عن السائب بن يزيد) کے حوالے سے بیس رکعات کا ذکر کیا ہے، یہ تعداد وتر کے علاوہ ہے۔ انہوں نے یزید بن رومان سے نقل کیا ہے کہ (كان الناس يقومون في زمان عمر بثلاث و عشرين)۔ (کہ حضرت عمر کے زمانے میں لوگ ۲۳ کے ساتھ قیام کرتے تھے)۔ محمد بن نصر نے عطاء سے نقل کیا، کہتے ہیں میں نے رمضان میں لوگوں کو پایا کہ بیس رکعت تراویح اور تین وتر پڑھتے ہیں۔ ان متضاد روایات کے مابین تطبیق کی صورت یہ ہوسکتی ہے کہ یہ مختلف احوال واوقات کا تذکرہ ہے۔ یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ طولِ قراءت یا تخفیفِ قراءت کے ساتھ اس کا تعلق ہے، اگر کم پڑھا جاتا تو رکعات کی تعداد زیادہ کر دی جاتی اور اگر قراءت طویل ہوتی تو رکعات کی تعداد کم کر دی جاتی۔ داؤدی نے یہی بات بالجزم کہی ہے۔ پہلا عدد۔ یعنی گیارہ رکعات، حدیثِ عائشہ کے موافق ہے جو آگے آ رہی ہے، دوسرا اس سے قریب تر ہے۔ بیس سے زیادہ کا اختلاف وتر کی تعداد کی طرف راجع ہے گویا کبھی ایک وتر ادا کرتے اور کبھی تین۔ محمد بن نصر نے داؤد بن قیس کے حوالے سے روایت کیا ہے کہ میں نے ابان بن عثمان اور عمر بن عبدالعزیز کے مدینہ کی دورِ امارت (گورنری) میں دیکھا کہ چھتیس رکعت تراویح اور تین وتر ادا کئے جاتے ہیں۔ مالک کہتے ہیں ہمارا (اہل مدینہ کا) امرِ قدیم یہی تھا۔ (زعفراني عن الشافعي) کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ میں نے لوگوں کو مدینہ میں انتالیس اور مکہ میں تئیس تراویح پڑھتے دیکھا، اس مسئلہ میں کوئی تنگی نہیں۔ شافعی سے منقول ہے کہ اگر قیام (قراءت) طویل کریں اور تعدادِ رکعات کم کر دیں تو حسن ہے اور اگر اس کے برعکس رکعات زیادہ اور قراءت ہلکی کر دیں تو بھی حسن ہے، پہلی صورت مجھے زیادہ پسند ہے۔ ترمذی کہتے ہیں زیادہ سے زیادہ تعداد اکتالیس مذکور ہے یعنی چالیس تراویح اور ایک وتر۔ ابن عبدالبر اسود بن یزید سے نقل کرتے ہیں کہ چالیس تراویح اور سات وتر ادا کئے جائیں۔ محمد بن نصر نے (ابن أيمن عن مالك) سے اڑتیس کی تعداد بھی نقل کی ہے، پھر ایک وتر ہوتا تھا۔ مالک کہتے ہیں ایک سو برس سے زیادہ کی مدت سے اسی پر عمل ہے، ان سے مشہور روایت چھیالیس اور تین وتر کی ہے۔ (ابن وهب عن عمري عن نافع) کے حوالے سے منقول ہے کہ میں نے لوگوں کو ہمیشہ انتالیس رکعات جن میں تین وتر ہوتے تھے، ہی پڑھتے پایا۔ زرارہ بن اوفی بصرہ میں لوگوں کو چونتیس تراویح اور ایک وتر پڑھایا کرتے تھے۔ سعید بن جبیر سے چوبیس منقول ہے۔ محمد بن نصر نے ابومجلز کے حوالے سے سولہ، وتر کے علاوہ۔ بھی نقل کیا ہے۔ انہوں نے (محمد بن اسحاق حدثني محمد بن يوسف عن جده السائب بن يزيد) کے حوالے سے روایت کیا ہے کہ ہم حضرت عمر کے زمانے میں تیرہ رکعات ادا کرتے تھے۔ ابن اسحاق کہتے ہیں یہ اثبت ترین قول ہے جو میں نے سنا اور یہ حضرت عائشہ کی آنجناب کے قیامِ شب کے بارہ میں موجود حدیث کے بھی موافق ہے۔

علامہ انور مسئلہ تراویح کے بارہ میں رقمطراز ہیں کہ حنفیہ کی ایک جماعت کا موقف ہے کہ حافظِ قرآن کے لئے تراویح گھر میں ادا کرنا افضل ہے دوسروں کے لئے افضل یہی ہے کہ جماعت کو حاضر ہوں، طحاوی بھی اسی طرف مائل ہیں اور یہی راجح ہے کبارِ صحابہ سے ثابت ہے کہ گھر میں پڑھا کرتے تھے اور حضرت عمر باوجود امیر ہونے کے جماعت کے ساتھ ادا نہ کرتے تھے البتہ اس کا (آج کل کے زمانے میں) فتوی نہیں دینا چاہئے کیونکہ ممکن ہے سستی کے سبب بالکل ہی نہ پڑھے۔ فرائض کی سنتوں کا بھی یہی معاملہ ہے، افضل ان کی گھروں میں ادائیگی ہے مگر مسجد ہی میں پڑھنے کا فتوی دینا چاہئے تاکہ متکاسلین ترک ہی نہ کر دیں۔ حضرت علی کوفہ میں تراویح کی خود امامت کرایا کرتے تھے۔ جہاں تک تراویح کی تعداد کا تعلق ہے تو حضرت عمر سے مختلف اعداد منقول ہیں مگر آخر کار بیس پر معاملہ مستقر ہو گیا، تین وتر اس کے علاوہ تھے۔ موطا مالک سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے قراءت میں تخفیف اور تعدادِ رکعات میں اضافہ کر دیا۔ امت نے اسے تلقی بالقبول کیا ہے لہذا یہ بحث فضول ہے کہ یہ کام انہوں نے اپنے اجتہاد کی بناء پر کیا تھا یا کوئی اور تھا؟ کہتے ہیں آٹھ رکعات پڑھنے والے سوادِ اعظم سے شاذ ہوئے وہ زیادہ پڑھنے والوں کو بدعتی کہتے ہیں، انہیں اپنی عاقبت کی فکر کرنی چاہئے۔ (علامہ کے زمانے میں ممکن ہے اہلحدیث حضرات آٹھ سے زیادہ پڑھنے والوں کو بدعتی کہتے ہوں جو ایک غلط بات ہے مگر دور حاضر میں امرِ مشاہد یہ ہے کہ احناف کی طرف سے رمضان میں چھپنے والے اوقاتِ سحر وافطار کے اشتہاروں میں لکھا ہوتا ہے کہ بیس رکعت تراویح ہی سنت ہے، ہم اس کے کسی قولی، فعلی یا تقریری حدیث سے اثبات کا مطالبہ کرنے میں حق بجانب ہیں، آپ بیس ہی پڑھیں مگر آٹھ پڑھنے والوں کو خلافِ سنت نہ قرار دیں، اور اس کی جراءت کیسے کی جا سکتی ہے جبکہ حضرت عائشہ کی واضح حدیث ہے کہ آنجناب کا رمضان وغیر رمضان کا قیام گیارہ رکعات سے زائد نہ تھا۔ اب اس صریح حدیث پر عمل پیرا لوگوں کو خلافِ سنت ہونے کا کیسے طعنہ دیا جا سکتا ہے؟ گویا اصل مسئلہ گیارہ، بیس یا اس سے بھی زیادہ رکعات ادا کرنے کا نہیں بلکہ ایک دوسرے کے عمل کو غلط قرار دینے کا ہے۔ اس بارے امام شافعی کا قول مشعلِ راہ ہے، اہل مدینہ کے انتالیس اور اہل مکہ کے تیئس رکعات تراویح پڑھنے کا ذکر کر کے کہتے ہیں۔ ولیس فی شیء من ذلك ضیق۔ اس معاملہ میں تنگی نہیں، اگر مناظرانہ انداز میں بات کرنی ہو تو کہا جا سکتا ہے کہ اہلحدیثوں کی آٹھ رکعات تو آنجناب کے فعل سے ثابت بصراحت ہیں آپ اپنی تیئس یا بیس تراویح کو آنجناب کے قول، فعل یا تقریر سے ثابت کریں)۔

حدثنا إسماعيل قال حدثني مالك عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله عنها زوجِ النبي ﷺ أنّ رسولَ اللهِ ﷺ صلّىٰ وذلكَ فِيْ رَمضانَ

اسماعیل سے مراد ابن ابی اویس ہیں۔ ابواب التہجد میں اسے مفصلاً لائے ہیں، وہیں اس کی شرح ذکر ہو چکی ہے۔

وحدثني يحيي بن بكير حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب أخبرني عروة أن عائشة رضي الله عنها أخبرَتْهُ أنّ رسولَ اللهِ خرجَ ليلةً مِنْ جوْفِ الليلِ فصَلّى في المسجدِ وصلّى رِجالٌ بصَلاتِهِ فأَصْبحَ النَّاسُ فتحَدثُوا فاجْتمعَ أكثرُ مِنهُمْ فصَلّى فصَلّوا معه فأَصبحَ النَّاسُ فتحدَّثوا فكثُرَ أهلُ المسجدِ مِنَ الليلةِ الثالثةِ فخرجَ رسولُ اللهِ ﷺ فصَلّى بِصلاتِهِ فلمّا كانتِ الليلةُ الرابعةُ عجزَ المسجدُ عن أهلِهِ

حتَّى خرجَ لِصلاةِ الصُّبحِ فلمَّا قضَى الفجرَ أقبلَ علَى الناسِ فتشهَّدَ ثمّ قال أمّا بعدُ فإنّه لَمْ يَخْفَ علَيَّ مَكانُكُمْ ولكِنِّي خَشِيتُ أن تُفْرَضَ عليكمْ فتَعْجِزُوا عنهَا فَتُوُفِّيَ رسولُ اللهِ ﷺ والأمرُ علىٰ ذلكَ

اُمّ المؤمنین عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایک رات نصف شب کو باہر تشریف لائے اور مسجد میں نماز پڑھی تو کچھ دوسرے لوگوں نے بھی آپ کے پیچھے نماز پڑھی [یہ حدیث کتاب الصلاۃ میں گزر چکی ہے ان دونوں حدیثوں میں کچھ لفظ مختلف ہیں) اس حدیث کے آخر میں کہتی ہیں کہ پس رسول اللہ ﷺ کی وفات ہوگئی اور یہی حال رہا۔

(چونکہ سابقہ روایت ہی ابن شہاب سے دوسری سند کے ساتھ نقل کر رہے ہیں اس لئے حرفِ عطف استعمال کیا)۔

(فتوفی الخ) یہ کلامِ زھری ہے۔

حدثنا إسماعيل قال حدثني مالك عن سعيد المقبري عن أبي سلمة بن عبدالرحمن أنه سألَ عائشةَ رضي الله عنها كيفَ كانتْ صلاةُ رسولِ اللهِ ﷺ في رمضانَ ؟ فقالتْ مَاكانَ يزيدُ فيْ رمضانَ ولا فيْ غيرِهِ على إحدىٰ عشرةَ رَكعةً يصلِّيْ أربعًا فلَا تَسأَلْ عنْ حُسنهِنَّ وطُولِهِنَّ ثمَّ يُصلِّي أربعًا فلا تسأَلْ عنْ حُسنِهِنَّ وطُولِهِنَّ ثُمّ يصلِّي ثلاثًا فقلتُ يارسولَ اللهِ أتَنامُ قبلَ أنْ تُوتِرَ؟ قال ياعائشةُ إنّ عينَيَّ تَنامانِ ولايَنامُ قلبي

عائشہؓ سے پوچھا کہ رسول اللہ ﷺ رمضان میں کتنی رکعتیں پڑھتے تھے؟ تو انہوں نے بتلایا کہ رمضان ہو یا کوئی اور مہینہ آپ گیارہ رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے آپ پہلے چار رکعت پڑھتے، ان کے حسن وخوبی اور طول کا حال نہ پوچھو پھر چار رکعت پڑھتے ان کے بھی حسن وخوبی اور طول کا حال نہ پوچھو آخر میں تین رکعت پڑھتے تھے میں نے ایک بار پوچھا یا رسول اللہ کیا آپ وتر پڑھنے سے پہلے سو جاتے ہیں؟ تو آپ نے فرمایا عائشہؓ میری آنکھیں سوتی ہیں لیکن میرا دل نہیں سوتا۔

یہ اسماعیل ابن ابی اویس ہیں۔ (ما كان يزيد الخ) اس پر (التهجد) میں مفصل بحث ہو چکی ہے۔ ابن ابی شیبہ نے جو ابن عباس سے روایت کیا ہے کہ آنجناب رمضان میں بیس رکعات اور وتر پڑھتے تھے، اس کی اسناد ضعیف ہے پھر وہ صحیحین کی اس حدیثِ عائشہ کے معارض بھی ہے (اور حضرت عائشہ ہی آپ کے رات کے احوال سے زیادہ واقف ہوسکتی ہیں۔ (اب یہ عبارت تعدادِ رکعات کے ضمن میں صریح ترین ہے کہ آنجناب کا قیامِ شب۔ رمضان ہو یا غیرِ رمضان۔ گیارہ رکعات سے زیادہ نہ تھا اب سابقہ حدیث میں مذکور امر کہ آنجناب نے تین راتوں میں قیامِ رمضان کی امامت کرائی۔ عمر بھر میں ایک ہی مرتبہ۔ کو اس حدیث کے ساتھ ملا کر دیکھا جائے تو ثابت ہوتا ہے کہ آپ نے ان تین راتوں میں وتر سمیت گیارہ رکعات ہی پڑھائی ہونگی، اگر زیادہ پڑھائی ہوتیں تو حضرت عائشہ حدیثِ ھذا میں علی الاطلاق یہ نہ کہتیں کہ آپ کا قیام رمضان وغیر رمضان میں گیارہ سے زائد نہ تھا، پچھلے دنوں اتفاقاً والد صاحب کی مجلس تدریسِ بخاری میں بیٹھا ہوا تھا آنجناب کے قیام لیل کی بابت حدیث آئی تو کہنے لگے آپ سے انیس رکعات پڑھنا ثابت ہے وہ اس طرح کہ آپ وضوء کر کے دو رکعت تحیۃ الوضوء کی ادا فرماتے پھر دو رکعت افتتاحِ قیام میں ہلکی پھلکی ادا فرماتے پھر آٹھ رکعات پھر تین وتر پھر

دو ہلکی پھلکی اختتامی، دو اور بھی ذکر کیں، میں نے عرض کیا آپ انیس تک آ ہی گئے ہیں تو کہیں سے ایک اور تلاش کر کے بیس پوری کر دیں تا کہ باہمی نزاع ختم ہو! اصل بات یہ ہے کہ ان سب رکعات کو قیامِ لیل کا حصہ نہیں قرار دیا جا سکتا، قیام کسے کہتے ہیں؟ جن میں قرآن کی قراءتِ طویلہ۔ عموماً۔ ہو، وہ حضرت عائشہ کے بیان کے مطابق گیارہ رکعات ہی ہوتی تھیں، احتمال یہ ہے کہ آنجناب وتروں میں بھی قیام کی کیفیت والی قراءت کرتے ہونگے، باقی تمام رکعات قیامِ شب کا حصہ قرار نہیں دی جاسکتیں)۔

بابُ فضلِ ليلةِ القدر (فضیلتِ شبِ قدر)

وقالَ اللهُ تعالَى ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا لَيۡلَةُ ٱلۡقَدۡرِ لَيۡلَةُ ٱلۡقَدۡرِ خَيۡرٞ مِّنۡ أَلۡفِ شَهۡرٖ تَنَزَّلُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذۡنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمۡرٖ سَلَٰمٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطۡلَعِ ٱلۡفَجۡرِ﴾

صرف کریمہ کے نسخہ میں پوری سورت القدر یہاں درج ہے، ابوذر کے نسخہ میں یہ بطور کتاب ہے، وہاں بسملہ بھی مذکور ہے۔ ترجمہ کے ساتھ سورت کی مناسبت یہ ہے کہ قرآن جیسی مہتم بالشان کتاب کا لیلۃِ قدر میں اتارا جانا اس رات کی عظمت وفضیلت کا مظہر ہے۔ (أنزلناہ) میں ضمیرِ مفعول قرآن کے لئے ہے۔ سورت میں فضیلتِ شبِ قدر کا ایک اور مظہر بھی مذکور ہے، وہ فرشتوں (اور روحِ امین کا) اس میں تنزل، التفسیر میں اس کے سببِ نزول کی بحث ہوگی۔ (القدر) کی بابت اختلاف ہے جس کی طرف (ليلة) مضاف کی گئی، ایک قول کے مطابق اس سے مراد تعظیم ہے جیسا کہ قول اللہ ہے (وما قدروا الله حق قدره) معنی یہ ہوا کہ بوجہ نزولِ قرآن شان وقدر والی ہے یا اس وجہ سے قدر والی کہ ملائکہ کا اس میں نزول ہے یا بوجہ برکات، رحمات اور مغفرات، جو اس میں ہوتی ہیں، یا جو اسے زندہ رکھے (شب بیداری کرے) قدر والا ہوگا (مذکورہ تمام امور اس کے قدر والی ہونے کے اسباب ہیں)۔ ایک قول یہ ہے کہ قدر تضییق ہے کقولہ تعالی (ومن قدر عليه رزقه) مفہوم یہ ہوا کہ اس کے وقوع کا علم مخفی ہے یا اس لئے کہ اس رات اتنی کثرت سے فرشتے آتے ہیں کہ وہ تنگ پڑ جاتی ہے بعض نے قدر، دال کی زبر کے ساتھ پڑھا ہے کہ اس رات اقدار (یعنی تقدیریں) لکھی جاتی ہیں، نووی نے اسی قول سے اپنی بات کا آغاز کیا ہے۔ کہتے ہیں بعض علماء کا خیال کہ چونکہ اس میں پورے سال کی تقدیریں طے کی جاتی ہیں (فيها يفرق كل أمر حكيم) (آیت سے تو ظاہر ہوتا ہے کہ صرف حکیمانہ یعنی نافعانہ فیصلے اس رات کئے جاتے ہیں نہ کہ مطلقا تقدیریں) اسے عبدالرزاق وغیرہ نے صحیح اسانید کے ساتھ مجاہد، عکرمہ اور قتادہ وغیرھم سے روایت کیا ہے۔ تورپشتی کہتے ہیں آیت میں قدر دال کی جزم کے ساتھ ہی ہے اور وہ قدر جو بمعنی تقدیر ہے وہ دال کی زبر کے ساتھ ہے لہذا یہ معنی مراد نہیں کہ تقدیریں رقم کی جاتی ہیں (کہ وہ تو پہلے سے ہو چکی ہیں) بلکہ مراد یہ ہے کہ اس سال جو قضاء کے فیصلے ہیں ان کا نفاذ وجریان اور اظہار وتحریر کیونکہ فرشتوں کی طرف احکام مقداراً بمقدار القاء کئے جاتے ہیں۔ (یعنی اس رات فرشتوں کو آمدہ برس کے دوران ان کی ذمہ داریوں کی فہرست تھما دی جاتی ہے)۔

(قال ابن عيينة الخ) اسے محمد بن یحی بن ابی عمرو نے کتاب الإیمان میں (أبو حاتم رازی عنه) کے حوالے سے موصول کیا ہے، مفہوم یہ ہے کہ قرآن میں جہاں جہاں (وما أدراك) ہے اس کا علم آپ کو دیا گیا اور جہاں جہاں (وما يدريك) ہے اس کا علم نہیں دیا گیا (وما يدريك لعل الساعة قريب)۔ گویا آنجناب شبِ قدر کی تعیین کی بابت بھی جانتے تھے ابن حجر

کہتے ہیں ان کی اس بات کا تعاقب سورہ عبس میں (وما یدریك لعله یزّکی) سے کیا گیا ہے کیونکہ آپ کے علم میں تھا کہ ابن ام مکتوم تزکیہ ہی کی خاطر آئے تھے۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ شب قدر کی تعیین کا علم اس لئے اٹھالیا گیا تا کہ اہل اسلام (پانچ راتوں کے قیام وعبادت سے) مزید اجر وثواب کما سکیں، یہی حکمت رازی نے صلاۃِ وسطی کے مبہم رکھے جانے کی بیان کی ہے۔

(أیما حفظ) أیّ مرفوع اور ما زائدہ ہے۔ ای مبتدا ہے اس کی خبر محذوف ہے یعنی (حفظنا) زبر کے ساتھ بھی مروی ہے تب یہ مفعول مطلق ہے (حفظنا) مقدر کا۔ قسطلانی لکھتے ہیں اسے یوں بھی پڑھا گیا ہے (إنما حفظ من الزهری) حفظ بطور فعل ماضی۔ یعنی علی کہتے ہیں کہ سفیان نے اسے زھری سے یاد رکھا۔ (أیما حفظٍ) یہ صرف ابوذر کے نسخہ میں ہے، باقی بحث گذر چکی ہے۔
(تابعه سلیمان الخ) اسے ذھلی نے زھریات میں موصول کیا ہے۔

بابُ اِلْتَمِسُوْا لَيْلَةَ الْقَدْرِ فِيْ السَّبْعِ الأَوَاخِرِ (آخری سات میں شبِ قدر کی تلاش کرو)

کشمیہنی کے نسخہ میں (التمسوا) فعل امر ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں یہ اور مابعد کا ترجمہ شبِ قدر کی تلاش کی بابت قائم کئے ہیں، شرحِ احادیث کے بعد اس بابت مفصل بحث کی جائے گی۔

حدثنا عبدالله بن یوسف أخبرنا مالك عن نافع عن ابن عمر رضی الله عنهما أنَّ رجالًا مِنْ أصحابِ النَّبي ﷺ أُرُوا ليلةَ القَدرِ في المَنامِ فی السَّبْعِ الأواخِرِ فقال رسولُ اللهِ ﷺ أرىٰ رُؤياكُمْ قدْ تَواطَأتْ فی السبْعِ الأواخِرِ فَمَنْ كان مُتَحَرِّيْهَا فَلْيَتَحَرَّها فی السَّبْعِ الأواخِرِ

ابنِ عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ کے اصحاب میں سے کچھ لوگوں کو لیلۃ القدر رمضان کی آخری سات راتوں میں خواب میں دکھائی گئی تو آپ نے فرمایا میں دیکھتا ہوں کہ تمہارے خواب آخری سات راتوں پر متفق ہو گئے ہیں پس جو کوئی لیلۃ القدر کا متلاشی ہو تو وہ اس کو آخری سات راتوں میں تلاش کرے۔

(أن رجالا الخ) ان میں سے کسی کے نام سے آگاہی نہ ہوسکی۔ (أروا لیلة القدر) مجہول کا صیغہ ہے۔ یعنی خواب میں انہیں بتلایا گیا کہ شبِ قدر آخری سات میں ہے۔ بظاہر رمضان کی آخری سات راتیں مراد ہیں۔ بعض نے کہا ان سات سے مراد وہ جن کی پہلی رات بائیسویں اور آخری اٹھائیسویں ہے۔ پہلے قول پر اکیسویں اور تیئسویں رات ان میں شامل نہیں، دوسرے پر تیئسویں تو شامل ہے مگر انتیسویں شامل نہیں۔ امام بخاری نے التعبیر میں (زهری عن سالم عن أبیه) کے طریق سے روایت کیا ہے کہ بعض کو آخری سات جب کہ بعض کو آخری دس میں دکھلائی گئی تو آنحضرت نے فرمایا آخری سات میں تلاش کرو۔ احمد نے حضرت علی سے مرفوعا نقل کیا ہے کہ اگر تم مغلوب ہو جاؤ (یعنی سست پڑ جاؤ) تو آخری سات سے سست نہ پڑنا۔ انہی کی (ابن عیینة عن الزهری) کے حوالے سے ہے کہ ایک آدمی نے خواب میں ستائیسویں میں اسے دیکھا (أو کذا و کذا)۔ (گویا اسے صحیح طرح یاد نہ رہا کہ کون سی رات میں دیکھایا گیا) اس پر آپ نے فرمایا اسے آخری دس راتوں میں سے طاق راتوں میں تلاش کرو۔ مسلم کی (جبلة بن سحیم عن ابن عمر)

سے روایت میں ہے جو اسے تلاش کرنا چاہتا ہے وہ آخری دس میں کرے۔ مسلم کی (عقبة بن حريث عن ابن عمر) سے ہے آخری دس میں تلاش کرو اگر کوئی کمزور پڑ جائے یا عاجز آ جائے تو باقی سات میں سست نہ پڑے۔ (رؤیا کم) مفرد ہی مروی ہے حالانکہ متعدد اصحاب نے خوابیں دیکھیں کیونکہ جنس مراد ہے ابن التین کے بقول چونکہ مصدر ہے لہذا جائز ہے، کہتے ہیں افصح (رؤاکم) یعنی جمع ہے تا کہ جمع بمقابلہ جمع ہو۔ (تواطأت) ای توافقت، وزنا بھی اور معنیٰ بھی۔ ابن التین کہتے ہیں بغیر ہمز مروی ہے، جبکہ صواب ھمز کے ساتھ ہے (مؤطا اسی مادہ سے ہے)۔ اس حدیث سے خواب کی عظمتِ قدر ظاہر ہوتی ہے اور یہ کہ امورِ وجود یہ پر بشرط کہ امورِ شرعیہ کی مخالفت نہ ہو، استدلال میں انہیں مستند بنایا جا سکتا ہے، اس پر مفصل بحث کتاب التعبیر میں ہوگی۔

قسطلانی لکھتے ہیں ابن حجر کے قول کہ ان سے خواب میں کہا گیا شبِ قدر ان راتوں میں ہے، کا تعاقب کرتے ہوئے عینی صاحبِ عمدۃ القاری لکھتے ہیں کہ اس کا مطلب ہوا کہ کچھ لوگوں نے ان سے کہا، یہ (أروا الخ) کی تفسیر نہیں بلکہ اس کی تفسیر یہ ہے کہ کچھ لوگوں کو یہ رات ان آخری راتوں میں دکھلائی گئی (فرأوها)۔ ظاہر حدیث یہ ہے کہ یہ خوابیں ان سات سے قبل آئیں تبھی آپ نے فرمایا ان سات میں اس کی تلاش کرو یہ بھی محتمل ہے کہ اس رات کو دیکھا ہو اور اس کی عظمت، انوار اور نزولِ ملائکہ کا مشاہدہ کیا ہو۔ تین احتمالات ہیں، کہ کسی کہنے والے نے کہا ہو کہ شبِ قدر ان سات میں سے ایک میں ہے، یا کسی ایک متعین رات کی بابت کہا ہو کہ یہ ہے، اور وہ اسے بھول گئے یا مطلقا کہا ہو کہ آخری سات میں ہے۔

اس حدیث کو مسلم نے (الصوم) اور نسائی نے (الرؤیا) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا معاذ بن فضالة حدثنا هشام عن يحيى عن أبي سلمة قال سألتُ أبا سعيد وكانَ لِي صديقًا فقال اعْتَكَفْنَا معَ النَّبيِّ ﷺ العشرَ الأوسَط مِنْ رمضانَ فخَرجَ صبيحةَ عشرينَ فخَطَبَنَا وقال إني أريتُ ليلةَ القدرِ ثمّ أُنسِيتُهَا أونَسِيتُهَا فَالْتَمِسُوهَا في العَشرِ الأواخرِ في الوِترِ وإنىْ رَأيتُ أني أسجُدُ في ماءٍ وطِينٍ فمَنْ كانَ اعتَكفَ معَ رسولِ اللهِ ﷺ فَلْيَرجعْ فرَجعْنَا وما نرىْ في السَّماءِ قَزعَةً فجاءَ تْ سَحابَةٌ فمَطَرَتْ حتىٰ سَالَ سَقفُ المسجدِ وكان مِنْ جَريدِ النخْلِ وأُقيمتِ الصلاةُ فرأيتُ رسولَ اللهِ ﷺ يَسجُدُ في الماءِ والطين حتى رأيتُ أثَرَ الطينِ في جَبْهتِهِ

ابوسعیدؓ کہتے ہیں کہ ہم نے نبی ﷺ کے ہمراہ رمضان کے درمیانی عشرہ میں اعتکاف کیا پھر آپ بیسویں تاریخ کی صبح کو باہر تشریف لائے اور ہم سب سے مخاطب ہو کر فرمایا کہ مجھے لیلۃ القدر خواب میں دکھائی گئی تھی مگر میں اسے بھول گیا یا یہ فرمایا کہ بھلا دیا گیا۔ پس اب تم اسے آخری عشرہ کی طاق راتوں میں تلاش کرو اور میں نے (خواب میں) دیکھا ہے کہ لیلۃ القدر جس دن ہوگی (اس دن) میں کیچڑ میں سجدہ کروں گا لہٰذا جس شخص نے رسول اللہ ﷺ کے ہمراہ اعتکاف کیا ہے وہ (اس آخری عشرہ میں) پھر اعتکاف کرے چنانچہ ہم سب نے اعتکاف کیا اور اس وقت ہم آسمان پر ابر کا نشان بھی نہ دیکھتے تھے کہ یکا یک ایک بادل آیا اور برسنے لگا یہاں تک کہ مسجد کی چھت ٹپکنے لگی اور وہ کھجور کی شاخوں سے بنائی گئی تھی اس کے بعد نماز قائم کی گئی تو میں نے آپ کو کیچڑ پر سجدہ کرتے ہوئے دیکھا یہاں تک کہ میں نے آپ کی پیشانی پر مٹی کا

دھبہ نماز کے بعد بھی دیکھا۔
سند میں ھشام دستوائی یحی ابن ابی کثیر سے راوی ہیں۔ (سألت أبا سعيد الخ) کس چیز کے بارہ میں پوچھا؟ یہ مذکور نہیں۔ الاعتکاف میں علی ابن مبارک کی روایت میں ہے کہ کیا آپ نے رسول اللہ سے شب قدر کا ذکر سنا؟ انہوں نے کہا ہاں، پھر آگے یہی بیان کیا مسلم میں (معمر عن يحى) کے طریق سے روایت میں ہے ہم نے قریش کی ایک جماعت میں شب قدر کی بابت گفتگو کی (فأتيت أبا سعيد الخ)۔ ھمام عن یحی کی (صفة الصلاة) کی روایت میں تھا کہ ابوسعید سے جا کر کہا کیوں نہ اس باغ کی طرف نکلیں اور کچھ بات کریں تو وہ نکلے، وہاں یہ سوال کیا۔

(اعتكفنا الخ) اکثر روایات میں یہی ہے۔مراد (عشر ليالى) ہے حق یہ تھا کہ لفظِ تانیث کے ساتھ وصف ہوتا مگر لفظِ مذکر کے ساتھ بارادۂ وقت، زمان یا بتقدیر ثلث ہے یعنی (الليالى العشر التى هى الثلث الأوسط من هذا الشهر) مؤطا میں (العشر الوسط) واو مضمومہ کے ساتھ ہے، وسطیٰ کی جمع، سین کی زبر کے ساتھ بھی مروی ہے مثل کبرو کبری۔ باجی نے مؤطا میں سینِ ساکن کے ساتھ مثل بازل و بزل پڑھا یعنی واسط کی جمع۔ اگلے باب کی روایت میں آئے گا (العشر التى فى وسط الشهر)۔ مسلم کی (أبو نضرة عن أبى سعيد) کے حوالے سے ہے کہ شب قدر کی بابت اس آگاہی سے قبل کہ آخری دھاکے میں ہے رمضان کے درمیانی دھاکے میں معتکف ہوتے تھے تاکہ التماسِ شبِ قدر کریں، دس راتیں پوری ہونے پر آپ کا اعتکاف خانہ گرادیا گیا، جب آگاہ کیا گیا کہ وہ تو آخری عشرہ میں ہے، دوبارہ بنوایا۔ مسلم ہی کی (عمارة بن غزية عن محمد بن ابراهيم) سے ہے کہ پہلے دھاکہ میں بھی اسی غرض سے اعتکاف بیٹھے پھر درمیانی عشرہ میں اور پھر آخری میں، ھمام کی روایت میں بھی اسی طرح ہے مزید یہ بھی کہ دونوں مرتبہ جبریل آئے اور کہا آپ جس کی تلاش میں ہیں وہ آگے ہے۔

(فخرج صبيحة الخ) مالک کی مذکورہ روایت میں ہے (حتى إذا كان ليلة إحدى وعشرين الخ) بظاہر یہ حدیثِ باب کے مخالف ہے کیونکہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ خطبہ آپ نے اکیس رمضان کی صبح دیا اس اعتبار سے آپ کے اعتکاف کی پہلی رات بائیسویں بنتی ہے اور یہ اس حدیث کی آخری عبارت کہ اکیسویں کی صبح میری آنکھوں نے حضور کی جبین مبارک پر پانی اور مٹی کا اثر دیکھا، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ کا یہ خطبہ بیس رمضان کی صبح ہوا تھا اور بارش اکیسویں رات کو ہوئی، یہی اس کے بقیہ طرق میں ہے۔ تو اس طرح مالک کا اس روایت میں یہ کہنا (وهى الليلة التى يخرج من صبيحتها) سے مراد سابقہ دن کی صبح ہے اور رات کی اس سابقہ صبح کی طرف اضافت تجوز ہے، ابن دحیہ نے اس موضوع پر کہ رات سابقہ دن کی طرف مضاف کی جاسکتی ہے، طویل تقریر قلمبند کی ہے، مگر اس پر ان کی موافقت نہیں کی گئی۔ ابن حزم لکھتے ہیں ابن ابی حازم اور دراوردی کی روایت یعنی روایتِ باب۔ مستقیم ہے اور مالک کی روایت مشکلہ ہے، انہوں نے وہی تاویل کی جو ابن حجر نے ذکر کی ہے۔ اگلی روایت میں مکمل وضاحت ہے کہ بیس رمضان کی صبح یہ خطبہ ارشاد فرمایا تھا۔ ابن عبدالبر لکھتے ہیں کہ مالک سے رواۃ نے اس حدیث کے لفظ میں اختلاف کیا ہے چنانچہ یحی بن یحی، یحی بن بکیر اور شافعی نے ان سے (يخرج من صبيحتها من اعتكافه) جبکہ ابن قاسم، ابن وھب، قعنبی اور ایک جماعت نے (وهى الليلة التى يخرج فيها من اعتكافه) نقل کیا ہے (یعنی صبیحہ کا ذکر نہیں کیا) کہتے ہیں، ابن وھب اور ابن عبدالحکیم نے مالک سے نقل کیا ہے کہ جو شخص مہینہ کا پہلا عشرہ، یا درمیانی عشرہ اعتکاف بیٹھے وہ آخری دن (دسواں اور بیسواں) کا سورج

غروب ہونے کے بعد اعتکاف سے نکلے اور جو آخری عشرہ میں اعتکاف بیٹھے وہ عید ادا کر کے ہی گھر واپس جائے۔ بقول ابن عبدالبر پہلے اور دوسرے عشرہ کے بارہ میں تو اختلاف نہیں البتہ آخری عشرہ میں اعتکاف بیٹھنے والے کی نسبت اختلاف ہے کہ کب نکلے؟ غروب کے بعد یا صبح، بقول ان کے میرا خیال ہے کہ وہم خروجِ معتکف کے وقت سے داخلِ (روایت) ہوا ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ ہمارے شیخ بلقینی نے روایتِ باب کی یہ توجیہہ کی ہے کہ (حتی إذا کانت لیلة إحدی و عشرین) کا معنی یہ ہے کہ (أي حتی إذا کان المستقبل من اللیالی لیلة إحدی و عشرین) (یعنی جب آمدہ رات، اکیسویں ہوتی) اور (وهی اللیلة التی یخرج) میں ضمیر شبِ گذشتہ پر عائد ہے اس کی تائید آپ کا یہ قول بھی کرتا ہے (من کان اعتکف معی فلیعتکف العشر الأواخر) کیونکہ یہ تبھی ہوگا جب پہلی رات اس میں داخل ہوگی۔

(أریت) بر بنائے مجہول ہے (رؤیا) اور (رؤیة) دونوں سے ممکن ہے۔ آپ کو اس کی علامت دکھلائی گئی یعنی (الماء والطین) میں سجود جیسا کہ ہمام کی مشار الیہ روایت میں ہے۔ (ثم أنسیتها أو الخ) راوی کا شک ہے کہ کسی غیر نے اسے بھلایا یا خود ہی ذہن سے نکل گیا بعض نے اسے باب تفعیل سے بصیغہ مجہول (یعنی سین کی شد کے ساتھ) ضبط کیا ہے بمعنی (أُنسیتها)۔ مراد یہ ہے کہ اس برس کس رات میں تھی؟، اس کا علم ذھن سے نکل گیا ایک باب کے بعد حدیثِ عبادہ کے حوالے سے سببِ نسیان کا ذکر ہو گا۔ (قزعة) یعنی ہلکے بادلوں کا ٹکڑا۔ (حتی سال الخ) مالک کی روایت میں ہے (و کف المسجد) یعنی اس کی چھت ٹپک پڑی۔ (حتی رأیت أثر الخ) مالک کی روایت میں ہے (أثر الماء والطین)۔ اگلے باب میں ابن ابی حازم کی روایت میں آئے گا کہ جب نماز سے پھرے آپ کا چہرہ مبارک (ممتلئی طینا و ماء)۔ (مٹی اور پانی سے بھرا ہوا تھا)۔ اس سے ظاہر ہوا کہ محض اثر مراد نہیں جو عین کے ازالہ کے بعد باقی رہ جاتا ہے، اس بارے بحث (صفة الصلاۃ) میں گذر چکی ہے۔ جمہور نے پانی و مٹی کا ہلکا سا نشان ہی مراد لیا ہے مگر (ممتلئی الخ) کی عبارت اس کے خلاف جاتی ہے۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ آپ کو بھی نسیان لاحق ہو سکتا ہے خصوصا ان امور میں جن کی تبلیغ کا آپ کو حکم نہیں دیا گیا کبھی آپ کے نسیان میں کوئی تشریعی مصلحت بھی ہو سکتی ہے مثلا (سهو فی الصلاۃ) کی بابت یا عبادات کے باب میں محنت و ریاضت کی مصلحت جیسے کہ اس واقعہ میں ہے کیونکہ اگر شبِ قدر کسی ایک رات میں متعین کر دی جاتی تو بقیہ راتوں کے قیام کی فضیلت سے محرومی ہوتی (بلکہ قرینِ قیاس ہے کہ ہم جیسے مسلمان تراویح اور دیگر بے شمار عبادات کو بھی خیر باد کہہ دیتے کہ شب قدر میں جاگ لیں گے)۔ حدیث عبادہ میں (عسی أن یکون خیرألکم) سے یہی مراد ہے۔ پورے رمضان کے اعتکاف کا استحباب اور آخری عشرہ کے اعتکاف کی ترجیح بھی ثابت ہوئی (پورے رمضان کے اعتکاف کے استحباب کی بات کچھ محل نظر لگتی ہے کیونکہ پہلے اور دوسرے عشرہ کا اعتکاف شبِ قدر کی تلاش کی خاطر کیا جب علم ہوگیا کہ وہ تو آخری عشرہ میں ہے تو اب اسے مستحب قرار دینا شاید محلِ نظر ہو)۔

علامہ انور لکھتے ہیں پہلے کہہ چکا ہوں کہ شب قدر اگر چہ آخری عشرے کی صرف طاق راتوں میں ہے مگر قیام کا حکم تمام راتوں کی نسبت ہے حدیث باب کی عبارت (فمن کان متحر یها الخ) اسی طرف اشارہ کرتی ہے مگر آمدہ باب کی روایت کی عبارت (تحروا لیلة القدر فی الوتر من العشر الأواخر من رمضان) اس کے مخالف ہے۔ اس سے صرف طاق راتوں میں تلاش کا حکم ہے، میرے نزدیک اس کی توجیہہ یہ ہے کہ ہمارے لئے متعین ہے کہ آپ رمضان کے آخری عشرہ میں اعتکاف بیٹھے اور اسی کا حکم دیا

جہاں تک طاق راتوں میں تلاشِ شبِ قدر کے حکم کا تعلق ہے وہ مبنی علی الظن بالأ غلب ہے کہ وہ انہی میں ہوگی یہ مطلب نہیں کہ بالضرور انہی میں ہے، اس کی دلیل آپ کا یہ فرمان ہے کہ اسے آخری عشرہ میں تلاش کرو اور ہر طاق میں تلاش کرو (گویا جفت راتوں میں ہونا بھی محتمل ہے مگر زیادہ امکان یہ کہ طاق راتوں میں ہے، ممکن ہے تمام دس راتوں میں اس کی تلاش کا حکم اس لئے دیا ہو کہ بسا اوقات معاملہ شک میں رہتا ہے کہ رمضان کا آغاز صحیح ہوا تھا یا نہیں؟ ہم جسے اکیسویں رات سمجھ کر قیام وتلاش کریں وہ درحقیقت بائیسویں ہو تو اس مخمصہ سے نکلنے کے لئے تمام دس یا نو راتوں میں تلاش کا حکم دیا۔ اللہ اعلم)۔

بابُ تَحَرِّیُ لیلةِ القدرِ فِي الوِترِ مِن العشرِ الأواخر فِيهِ عنْ عُبادةَ

(آخری دھاکہ کی طاق راتوں میں شبِ قدر کی تلاش)

اس ترجمہ میں یہ اشارہ ہے کہ شب قدر کا رمضان کے آخری عشرہ کی طاق راتوں میں ہونا منحصر ہے، اسی پر مجموعی احادیثِ متعلقہ کی دلالت ہے۔ شبِ قدر کی کچھ علامات وارد ہیں ان میں سے اکثر رات گذر جانے کے بعد ظاہر ہوتی ہیں۔ مثلاً مسلم میں ابی بن کعب سے ہے کہ اس کی صبح سورج کی روشنی وقتِ طلوع پھیکی سی ہوگی۔ مسند احمد میں انہی سے (مثل الطست) کا لفظ ہے (کہ سورج ایک تھال کی طرح ہوگا)۔ احمد کی ابن مسعود کے حوالے سے (صافية) کا لفظ بھی ہے ابن عباس کی حدیث میں بھی یہی ہے۔ ابن خزیمہ کی حدیثِ ابن عباس میں مرفوعاً ہے کہ شب قدر (طلقة لا حارة ولا باردة)۔ (یعنی خوشنما رات ہے نہ گرم نہ ٹھنڈی) اور اس کی صبح سورج سرخ ضعیف (پھیکے) رنگ کا نکلے گا۔ احمد کی حدیثِ عبادہ میں ہے کہ شبِ قدر صاف و روشن ہوتی ہے گویا چاند نکلا اور چڑھا ہوا ہے (حالانکہ چاند ان آخری راتوں میں کمزور ہوتا ہے) معتدل ہونے کا ذکر بھی ہے یہ بھی کہ اس رات کوئی ستارہ نہیں ٹوٹتا۔ اور اسکا سورج چودھویں کے چاند کی طرح ہوتا ہے اور شیطان اس دن اس کے ہمراہ نہیں ہوتا کیونکہ سورج کی بابت حدیث میں ہے کہ شیطان کے دو سینگوں کے مابین سے طلوع ہوتا ہے۔ ابن ابی شیبہ کی جابر بن سمرہ سے مرفوع روایت میں ہے (لیلة القدر لیلة مطر و ریح)۔ (شب قدر بارش و ہوا والی ہے)۔ ابن خزیمہ کی حدیثِ جابر مرفوع میں ہے کہ وہ ایک روشن، معتدل اور واضح ستاروں والی رات ہے اس رات شیطان (اکبر) نہیں نکلتا۔ (قتادة عن أبي ميمونة عن أبي هريرة) سے ہے کہ اس رات زمین پر کنکریوں سے بھی زیادہ فرشتے ہوتے ہیں۔ ابن ابی حاتم نے مجاھد کے طریق سے نقل کیا ہے کہ اس رات شیطان نہیں نکلتا نہ کوئی بیماری (داء) پیدا ہوتی ہے۔ ضحاک کے طریق سے ہے کہ اس میں اللہ تعالی ہر تائب کی توبہ قبول کرتا ہے، آسمان کے دروازے کھول دیئے جاتے ہیں اور یہ غروب آفتاب سے طلوع تک ہے۔

(فيه عبادة) یعنی اس باب سے عبادہ بن صامت کی حدیث بھی متعلقہ ہے، اسے اگلے باب میں نقل کیا ہے۔ علامہ انور اس باب کے تحت لکھتے ہیں کہ اس عشرہ کے احیاء سے متعلقہ احادیث دو طرح کی ہیں ایک وہ جو ان تمام کے احیاء کی بابت ہیں اور دوسری وہ جو صرف طاق راتوں سے متعلقہ ہیں۔ پھر اگر مہینہ تیس کا ہو تو انتیسویں، ستائیسویں اور پچیسویں جفت ہیں وگرنہ طاق ہیں میری نظر میں یہ کہنا اسہل ہے کہ یہ امر اختلافِ تعدید پر مبنی ہے اگر انہیں اول سے شمار کیا جائے آخر تک، تو یہ (مذکورہ راتیں) أشفاع (جفت) ہیں

اور اگر آخر سے اول کی طرف (یعنی الٹی جانب سے) گنا جائے تو یہ اوتار (طاق) ہیں انکی صورت یہ بنتی ہے۔۲۱۔۲۳۔۲۴۔۲۵۔۲۶۔ ۲۷۔۲۸۔۲۹۔۳۰

پس بائیسویں رات ایک طرف سے جفت اور دوسری طرف سے طاق ہے۔ اگر اول سے حساب ہو تو جفت اور اگر آخر سے ہو تو طاق ہے کیونکہ اس طرف سے یہ نویں (تاسعة) رات ہے۔ تیسویں رات حسابِ معروف کے لحاظ سے جفت ہے اور غیر معروف کے لحاظ سے طاق ہے (اس نقشہ اور حساب پر اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ پہلے سے تو پتہ نہیں ہوتا کہ مہینہ تیس کا ہے یا انتیس کا؟ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ جاگنے والا بغیر تعین کئے کہ یہ کون سی رات ہے، ہر رات جاگتا رہے، شاید علامہ دونوں قسم کی احادیث یعنی ایک وہ جن میں تمام راتوں کے احیاء اور دوسری وہ جن میں صرف طاق کے احیاء کا ذکر ہے، کے مابین تطبیق دے رہے ہیں وگرنہ رائج العمل تمام اہل مسالک کے ہاں تو یہ ہے کہ اکیسویں کو پہلی طاق رات، تیسویں کو دوسری پھر پچیسویں ...... سمجھا جاتا ہے اور اسی حساب سے احیاء کیا جاتا ہے) کہتے ہیں یہ حساب اگر چہ تمہارے لئے نیا ہے مگر محتمل ہے کہ یہی مراد ہو کیونکہ جس طرح اس کے ایام کی نسبت ابہام وارد ہے اسی طرح ان کے حساب میں بھی ابہام ہوسکتا ہے۔ یعنی ابہام در ابہام ہے۔ اسی طریقے سے بخاری کی حدیثِ ابن عباس کا جواب بن پڑے گا جس میں ہے کہ اسے چوبیسویں رات میں تلاش کرو پس یہ ساتویں ہے تو یہ وتر تبھی بنتی ہے اگر آخر سے اوتار کا شمار کیا جائے۔ باب کی چھٹی حدیث جو شیخِ بخاری عبداللہ بن ابو اسود کے واسطہ سے ابن عباس سے مروی ہے، کے الفاظ (فی تسع یمضین أو فی سبع یبقین) کی نسبت کہتے ہیں یہ تبھی ہے جب مہینہ انتیس کا ہو وگرنہ وہی توجیہہ ہوگی جو ہم نے ذکر کی۔

حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا إسماعيل بن جعفر حدثنا أبو سهيل عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها أنّ رسولَ اللهِ ﷺ قال تَحرَّوا ليلةَ القدرِ في الوترِ مِنَ العَشرِ الأواخرِ مِنْ رمضانَ

حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا شب قدر رمضان کے آخری عشرہ کی طاق راتوں میں تلاش کرو

سند میں (أبو سهل عن أبيه) سے مراد نافع بن مالک بن ابو عامر اصبحی ہیں، ان کے والد کی بخاری میں حضرت عائشہ سے صرف یہی حدیث ہے، نافع امام مالک کے چچا تھے۔

حدثنا إبراهيم بن حمزة قال حدثني ابن أبي حازم والدراوردي عن يزيد بن الهاد عن محمد بن إبراهيم عن أبي سلمة عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه كان رسولُ اللهِ ﷺ يُجَاوِرُ في رمضانَ العشرَ التي في وسطِ الشهرِ فإذا كان حِينَ يُمسِي مِنْ عشرينَ ليلةً تَمضِي ويَستقبلُ إحدىٰ وعشرينَ رجعَ إِلَى مَسكَنِهِ ورجعَ مَنْ كَانَ يُجاوِرُ معَهُ وإنه أقامَ في شهرٍ جاوَرَ فيهِ الليلةَ التي كَانَ يَرجِعُ فيهَا فخَطبَ الناسَ فأمرَهُم ماشاءَ اللهُ ثم قال كُنتُ أُجاوِرُ هذه العشرَ ثم قد بَدَا لِيَ أنْ أُجاوِرَ هذهِ العشرَ الأواخرَ فمَنْ كَانَ اعتكفَ معِيَ فلْيَثبُتْ فِي مُعتَكَفِهِ وقدْ أُرِيتُ هذهِ الليلةَ ثمّ أُنسِيتُهَا فابْتَغُوهَا فِي العشرِ الأواخرِ وابْتَغُوهَا فِي كُلِّ وترٍ وقَدْ رأَيْتُنِي أسجُدُ في ماءٍ وطِينٍ فاسْتَهَلَّتِ السَّماءُ فِي تلكَ الليلةِ فأمْطَرَتْ فوَكَفَ المسجدُ في مُصَلَّى النبيِّ ﷺ ليلةَ

إحدٰى وعشرينَ فبَصُرَتْ عَينِى رسولَ اللهِ ونَظرتُ إليهِ انصرفَ مِنَ الصُّبحِ ووَجْهُهُ مُمتَلِىءٌ طِينًا وماءً۔ (سابقہ باب کی حدیثِ ابی سعید کا مفہوم ہے)

(یجاور) یعنی یعتکف، (فلیثبت) ایک روایت میں (فیلبث) ہے، معنی ایک ہی ہے، باقی مباحث سابقہ باب میں گزر چکے ہیں۔

حدثنا محمد بن المثنى حدثنا يحيى عن هشام قال أخبرنى أبى عن عائشةَ رضى الله عنها عن النبى ﷺ قال التَمِسُوا۔ (اگلی روایت کے ہم معنی ہے)

دو طریق کے ساتھ حضرت عائشہ کی یہ روایت نقل کی ہے۔ دوسری سند میں محمد سے مراد ابن سلام ہیں جیسا کہ ابونعیم نے المستخرج میں قطعیت کے ساتھ لکھا ہے یہ بھی محتمل ہے کہ محمد بن مثنی ہی ہوں اس طرح یہ حدیث یحیی اور عبدہ سے معاً ہو۔ ہشام کی روایت کے کسی طریق میں وتر کی قید مذکور نہیں مگر امام بخاری ترجمہ میں اسے ذکر کر کے یہ باور کرا رہے ہیں کہ یہ اطلاق، حدیثِ ابی سہیل کے مقید پر محمول ہے۔

حدثنا موسى بن إسماعيل حدثنا وهيب حدثنا أيوب عن عكرمة عن ابنى عباس رضى الله عنهما أنّ النبىَّ ﷺ قال التمسُوهَا فى العشرِ الأواخرِ مِن رمضانَ ليلةَ القدرِ فى تاسعةٍ تبقىٰ في سابعةٍ تبقىٰ فى خامسةٍ تبقىٰ

ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ لیلۃ القدر کو رمضان کے آخری عشرہ میں تلاش کرو، اکیسویں، تیئسویں اور پچیسویں تاریخوں میں۔

(التمسوها الخ) چونکہ اختصار سے اسے یہاں نقل کیا ہے اس لئے بغیر مرجع کے ضمیر درج ہے اگرچہ مابعد کلام سے مرجع کا تعین ہو جاتا ہے۔ (ليلة القدر) التمسوھا کی ضمیر سے بدل ہونے کی بناء پر منصوب ہے، رفع بھی جائز ہے۔ (تاسعة تبقى) بقول قسطلانی اکیسویں شب، کیونکہ انتیس دن ہونا تو امرِ واقع ہے پھر تا کہ وتر میں تلاش سے متعلقہ روایات کے ساتھ بھی مطابقت ہو۔

حدثنا عبدالله بن أبى الأسود حدثنا عبدالواحد حدثنا عاصم عن أبى مجلز وعكرمة قالا قال ابنُ عباس رضى الله عنهما قال رسولُ الله هِيَ فى العشرِ الأواخرِ فى تسعٍ يمضِينَ أو فى سَبعٍ يَبْقَينَ ـتابعهُ عبدُالوهابِ عنُ أيوبَ ـ وعنَ خالدٍ عن عكرمةَ عن ابن عباسٍ التمِسُوْا فى أربعٍ وعشرينَ يعنى ليلةَ القدر

ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا لیلۃ القدر آخری عشرہ میں ہوتی ہے، جب نَو راتیں گزر جائیں (یعنی 29ویں) یا سات راتیں باقی رہیں (یعنی 23ویں) تاریخوں میں۔ ایک روایت میں چوبیسویں کا ذکر ہے۔

سابقہ روایت نئی سند کے ساتھ ہے۔ عبدالواحد سے مراد ابن زیاد اور عاصم سے احول ہیں۔ (قالا قال الخ) یہاں مختصر ہے، احمد نے عفان اور اسماعیلی نے محمد بن عقبہ، دونوں عبدالواحد سے، یہی روایت نقل کی ہے اس کے شروع میں یہ قصہ مذکور ہے کہ حضرت عمر نے کہا (من يعلم ليلة القدر؟) اس پر ابن عباس نے آنحضرت کے حوالے سے یہ حدیث بیان کی۔ اسماعیلی نے اس حدیث کے متصل ہونے میں توقف کیا ہے کیونکہ ابومجلز اور عکرمہ حضرت عمر کے اس سوال کے وقت حاضر نہ تھے جواب یہ ہے کہ اس پس منظر کی

سماعت بھی ابن عباس سے کی، معمر نے بھی (عاصم عن عکرمة عن ابن عباس) کے حوالے سے اسے نقل کیا ہے ان کا سیاق اس سے ابسط ہے، آگے ذکر ہوگا۔ اگر مرسل بھی تصور کریں تو ابن عباس سے تو موصول ہی ہے۔

(فی تسع یمضین الخ) اکثر کی روایت میں یہی ہے، کشمیہنی کے نسخہ میں دونوں جگہ (یمضین) ہے۔ اسماعیلی کی روایت میں دونوں جگہ (سبع) ہے (یعنی سبع یمضین اور سبع یبقین کے ساتھ ہے، پہلی ستائیسویں شب اور دوسری تیئیسویں بنتی ہے)۔ ان کے اس حدیث کو مرفوعاً تخریج کرنے پر اعتراض کیا گیا ہے کیونکہ عبدالرزاق نے (معمر عن قتادة و عاصم) کے حوالے سے موقوفاً روایت کیا ہے۔ کہتے ہیں حضرت عمر نے اصحابِ رسول سے شبِ قدر کے بارہ میں پوچھا سب نے بالاتفاق کہا کہ آخری عشرہ میں ہے ابن عباس کہتے ہیں میں نے کہا کہ میں جانتا ہوں یا میرا خیال ہے کہ کون سی رات ہے؟ کہنے لگے کون سی ہے؟ میں نے کہا آخری عشرہ کی ساتویں جو باقی ہے یا ساتویں جو گذری ہے (یعنی اگر آخر سے گنیں تو سابعہ تمضی یعنی تیئیسویں اور اگر بیس تاریخ سے گنیں تو سابعہ تبقی یعنی ستائیسویں) کہنے لگے تمہیں کیسے علم ہوا؟ کہا اللہ تعالی نے سات آسمان، سات زمینیں، سات ایام پیدا کئے ہیں پھر زمانہ (یدورفی سبع)۔ پھر انسان (سبع) سے پیدا کیا گیا ہے، (من سبع) سے کھاتا ہے، سات پر سجدہ کرتا ہے پھر طواف، جمار (کنکریاں مارنا) سات ہیں اور بھی کئی اشیاء کا ذکر کیا اس پر عمر کہنے لگے (لقد فطنت لأمر مافطنا له) (یعنی تمہیں وہ بات سوجھی جو ہمیں نہ سوجھی) لہذا (فی تسع یمضین الخ) کے مرفوع ہونے میں اختلاف ہے بخاری کے نزدیک مرفوع ہونا راجح ہے اسی لئے اسے نقل کیا، موقوف کو نظر انداز کیا۔ موقوف کا ایک اور طریق بھی ہے جسے ابن راھویہ نے اپنی مسند میں اور حاکم نے بھی نقل کیا ہے جو (عاصم بن کلیب عن أبیه عن ابن عباس) کے حوالے سے ہے، اس کے شروع میں ہے کہ حضرت عمر جب اکابر صحابہ کو بلاتے تھے تو ابن عباس سے کہتے تم پہلے نہ بولنا تو ایک دن ان سے شب قدر کی بابت پوچھا پھر یہی روایت ذکر کی اس میں مزید صراحت ہے کہ خود انہوں نے کہا آنجناب کا فرمان ہے کہ اسے آخری عشرہ کے وتر میں تلاش کرو تو یہ کون سا وتر ہے؟ اس پر کسی نے تاسعہ، سابعہ یا خامسہ وغیرہ کہا بعد ازاں مجھے کہنے لگے اے ابن عباس تم بھی کچھ کہو، میں نے کہا کہ اپنی ایک رائے ذکر کرتا ہوں، تب یہ بات کہی۔ محمد بن نصر کی روایت میں مزید اشیاء کے ضمن میں نسب وصہر کا ذکر بھی ہے کہ انہیں بھی (فی سبع) بنایا ہے، پھر یہ آیت تلاوت کی (حرمت علیکم أمھاتکم الخ) حاکم کی روایت میں ہے کہ حضرت عمر کہنے لگے میرا بھی یہی خیال ہے۔

(تابعه عبدالوھاب الخ) اسے احمد اور ابن ابی عمر نے اپنی اپنی مسند میں اور محمد بن نصر نے (قیام اللیل) میں (ابن راھویه عن عبدالوھاب) سے موصول کیا ہے۔ (وعن خالد الخ) بظاہر یہ بھی عبدالوھاب ہی کی روایت سے ہے لیکن ابن مزی جزم سے لکھتے ہیں کہ خالد کا یہ طریق معلق ہے ابن حجر لکھتے ہیں میرے خیال میں یہ سابقہ سند کے ساتھ ہی متصل ہے۔ اصحاب مسندات نے موقوف ہونے کی بناء پر اسے حذف کیا ہے۔ احمد نے (سماك بن حرب عن عکرمة عن ابن عباس) روایت کیا ہے کہتے ہیں میں سویا ہوا تھا کہ مجھے کہا گیا (بظاہر خواب میں) کہ آج کی رات شب قدر ہے، میں اونگھتا ہوا اٹھا آنجناب (کے اعتکاف خانہ) کی اَطناب کے سہارے کھڑا ہوا، دیکھا کہ آپ نماز میں مشغول ہیں، پھر میں نے حساب لگایا تو یہ چوبیسویں رات تھی۔ اس میں بظاہر اشکال ہے کہ دوسری روایت میں آپ نے طاق راتوں میں اس کی تلاش کا حکم دیا ہے جواب دیا گیا ہے کہ تطبیق ممکن ہے کہ اس حدیث میں مذکور عدد کو جو بظاہر جفت ہے آخر شہر سے شمار کیا جائے تو چوبیسویں رات، سابعہ (ساتویں) بنتی ہے (اس حساب کی تفصیل علامہ انور کی تقریر

میں گذر چکی ہے گویا وہ حساب اس ذکر کردہ تطبیق سے ماخوذ ہے)۔ یہ بھی محتمل ہے کہ ابن عباس کی اس سے مراد یہ ہو کہ یہ (أول ما یرجی من السبع البواقی) ہے (یعنی اگر مہینہ تیس دن کا ہے تو یہ سابعہ بنتی ہے اگر چہ بیس کی طرف سے بھی حساب کیا جائے، اور اگر تیس کی طرف سے گنا جائے تب بھی یہی سابعہ بنتی ہے)۔ ابن حجر لکھتے ہیں بعض شراح نے (تاسعة تبقی) کے بارہ میں دعوی کیا ہے کہ اگر مہینہ انتیس کا ہو تو اس سے مراد اکیسویں لیکن اگر تیس کا ہو تو اس سے مراد بائیسویں ہے مگر یہ صحیح نہیں کیونکہ بالفرض اگر مہینہ تیس کا ہوا تو شب مذکورہ عدد میں شامل نہیں لہذا اکیسویں ہی بنی اور اگر انتیس کا ہے تو پھر شامل ہے اس سے بھی اکیسویں بنی یہ اس لئے کہ اوتار والی احادیث کے ساتھ مطابقت رہے (قسطلانی کی ذکر کردہ توجیہہ سے اشکال کلیۃً ختم ہوتا ہے کہ بیس رمضان کو ہمیں تو نہیں پتہ کہ تیس کا ہوگا یا انتیس کا، ہم انتیس تصور کر کے کہ اس سے کم تو ہو نہیں سکتا، اس سے مراد اکیسویں شب ہی لیں گے)۔ آخر مبحث میں ابن حجر نے شبِ قدر کے بارہ میں چھیالیس اقوال ذکر کئے ہیں جن میں چند اہم ذکر کئے جاتے ہیں۔

۱۔ کہ یہ اصلاً اٹھالی گئی ہے۔ متولی نے تتمہ میں اور سروجی نے اسے شعبہ کی طرف منسوب کیا ہے۔

۲۔ جمہور کی رائے ہے کہ شب قدر اسی امت کو عطاء کی گئی مگر نسائی نے ابو ذر سے روایت کیا ہے کہتے ہیں میں نے آنحضرت سے پوچھا کیا یہ انبیاء کی زندگیوں میں ہی ہوتی ہے ان کی وفات کے بعد اٹھالی جاتی ہے؟ فرمایا نہیں (بل ھی باقیة)۔ دراصل ان کی دلیل مؤطا مالک کی روایت ہے، کہتے ہیں مجھے بتلایا گیا کہ آنجناب نے فرمایا کہ چونکہ اس امت کی اعمار سابقہ امم سے کم ہیں اس لئے اللہ تعالی نے انہیں شبِ قدر عطا کی، ابن حجر کہتے ہیں اس کی تاویل تو ممکن ہے مگر ابو ذر کی واضح اور صریح حدیث کو اس کی وجہ سے رد نہیں کیا جا سکتا۔

۳۔ بعض نے عبداللہ بن انیس کی مسلم میں حدیث کہ میں نے آنجناب سے عرض کیا کہ میں اپنے گاؤں میں رہتا ہوں مجھے شبِ قدر کی بابت کوئی حکم دیجئے۔ آپ نے فرمایا تیئیسویں شب کو آجانا۔ ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح حضرت معاویہ سے بھی نقل کیا کہ شب قدر تیئیسویں رات ہے۔ ابن عباس اور ابن عمر سے بھی اسی رات کو شب قدر قرار دینا منقول ہے۔ خلاصہ یہ کہ بقول عیاض عشرہ اخیرہ کی ہر رات کے بارہ میں قول ہے کہ وہی قدر کی رات ہے بلکہ بقول قاضیخان اور رازی، حنفیہ سے مشہور یہ ہے کہ پورے سال میں ہوسکتی ہے۔ ابن مسعود، ابن عباس اور عکرمہ سے بھی ایک قول اسی طرح کا منقول ہے۔ ابن عمر سے ایک قول یہ بھی ہے کہ پورے رمضان میں ہے ابوحنیفہ، ابن منذر اور بعض شافعیہ بھی اس کے قائل تھے۔ بقول ابن حجر ارجح الاقوال یہ ہے کہ وہ آخری عشرہ کی طاق راتوں میں ہے اور منتقل ہوتی رہتی ہے (کبھی اکیسویں رات کبھی تیئیسویں کبھی...الخ) شافعیہ کے نزدیک طاق راتوں میں سے زیادہ توقع ۲۱ ویں یا ۲۳ ویں کے بارہ میں ہے جبکہ جمہور کے نزدیک ستائیسویں کے بارہ میں زیادہ امید ہے کہ قدر والی وہ ہو۔ اس کے اخفاء (ور انتقال) میں وہی حکمت ہے جو جمعہ کے دن کی ساعتِ اجابت میں ہے یعنی تا کہ اس کی تلاش میں جدو جہد کی جائے کچھ اور ظاہر علامتیں بھی صالحین نے اپنے تجربات کی بناء پر ذکر کی ہیں مثلاً ہر شی سجدہ ریز محسوس ہوتی ہے۔ اندھیری جگہیں روشن اور پرنور محسوس ہوتی ہیں (عام لوگوں میں مشہور ہے کہ رات کے کسی وقت روشنی کا ایک جھما کہ سا ہوتا ہے چنانچہ ایک بزرگ بیان فرمارہے تھے کہ شب گذشتہ بالیقین شبِ قدر ہی تھی کیونکہ میں نے تقریباً ایک بجے روشنی کی ایک شعاع دیکھی جو کبھی ادھر آتی تھی کبھی اُدھر جاتی تھی دور سے ایک نوجوان بولا بابا جی وہ تو میری ٹارچ تھی، آگے چلئے) کہا گیا ہے کہ فرشتوں کا سلام سنائی

دیتا ہے، طبری لکھتے ہیں یہ سب کچھ غیر لازم ہے اور شب قدر کے حصول میں ان میں سے کچھ شرط نہیں، کوئی چیز یا علامت ظاہر نہ بھی ہو تو ثواب کا حقدار بنے گا، مہلب اور ابن العربی اور ایک جماعت کی یہی رائے ہے۔ اکثر کے نزدیک جاگنے والے کے لئے کوئی علامتِ شبِ قدر ظاہر ہوگی تبھی اجر و ثواب حاصل ہوگا۔ مسلم کی حدیث ابی ھریرہ میں ہے (من یقم لیلۃ القدر فیو افقھا)۔ احمد کی حدیث عبادہ میں بھی ہے (من قامھا إیمانا واحتسابا ثم وفقت لہ)۔ نووی کہتے ہیں (یوافقھا) کا معنی یہ ہے کہ اثنائے قیام وعبادت جان لے کہ یہی شبِ قدر ہے یہ بھی محتمل ہے کہ موافقت تو ہو مگر اسے پتہ نہ چلے۔ ابن حجر لکھتے ہیں اس اجر سے مراد وہ موعودہ اجر ہے وگرنہ ہر احیاء کرنے والے کو اجر تو ملے گا۔ ابن منیر کہتے ہیں بعض لوگوں کو اللہ کرامۃً لہم دکھلا بھی سکتا ہے مگر یہ کوئی ضابطہ نہیں کئی دفعہ یہ علامت ایسی عام ہوتی ہے کہ سبھی کو پتہ چل جاتا ہے مثلا حدیثِ ابی سعید میں جس برس کا ذکر ہے اس میں بارش علامت تھی اور آنجناب نے خواب میں دیکھا کہ اس کی صبح کی نماز کیچڑ میں ادا کریں گے، چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ (مگر اس کا علم تو رات گزر جانے کے بعد ہوا) تو ایسا بھی ہوتا ہے کہ کئی رمضان، پورے کے پورے بغیر بارش کے گذر جاتے ہیں لہذا یہ علامت اسی سال کے ساتھ مختص تھی۔

بابُ رفعِ معرفةِ ليلةِ القدرِ لِتَلاحِي الناسِ

(شب قدر کی معرفت کا لوگوں کے جھگڑے کی وجہ سے اٹھالیا جانا)

تفصیل حدیث میں مذکور ہے۔

حدثني محمد بن المثنى حدثني خالد بن الحارث حدثنا حُميد حدثنا أنس عن عبادة بن الصامت رضى الله عنهما قال خرجَ النبيُّ ﷺ ليُخبِرَنَا بِليلةِ القدرِ فتَلَاحىٰ رجلانِ مِن المسلمينَ فقال خرجتُ لأُخبِرَكُمْ بِليلةِ القدرِ فتَلَاحىٰ فلانٌ وفلانٌ فَرُفِعَتْ وعسىٰ أنْ يكونَ خيراً لَكُمْ فالْتَمِسُوهَا فى التاسعةِ والسابعةِ والخامسةِ

عبادہ بن صامتؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ ہمیں شب قدر کی خبر دینے کے لئے تشریف لا رہے تھے کہ دو مسلمان آپس میں کچھ جھگڑا کرنے لگے اس پر آپ نے فرمایا کہ میں آیا تھا کہ تمہیں شب قدر بتا دوں لیکن فلاں اور فلاں نے آپس میں جھگڑا کیا پس اس کا علم اٹھالیا گیا اور امید یہی ہے کہ تمہارے حق میں یہی بہتر ہوگا پس اب تم اس کی تلاش نو یا سات یا پانچ راتوں میں کیا کرو۔

(عن عبادۃ الخ) اکثر اصحابِ حمید نے انس سے اسی طرح روایت کیا ہے۔ مگر امام مالک نے (عن عبادۃ) ذکر نہیں کیا (فتلاحی) یعنی تنازعہ کیا، اکثر احادیث میں نسیان کا یہی سبب مذکور ہے۔ مسلم کی (أبو سلمۃ عن أبی ھریرۃ) سے ایک روایت میں ہے کہ مجھے شب قدر (خواب میں) دکھلائی گئی پھر میرے اہل خانہ نے بیدار کر دیا تو میں اسے بھول چکا تھا (گویا ابھی پوری طرح نشانیاں سمجھ ہی رہے تھے یعنی خواب ابھی جاری تھا کہ بیدار کر دیئے گئے، اس سبب یاد نہ رہا) تو یہ محمول علی التعدد ہوسکتا ہے (یعنی کسی برس خواب میں دیکھا کہ اس برس کون سی رات ہے تو اس وجہ سے بھول گئے اور کسی برس مذکورہ جھگڑے کی وجہ سے)۔ یہ بھی احتمال ہے کہ

واقعہ ایک ہی ہو اور نسیان دو مرتبہ واقع ہوا ہو دو سبب سے، یہ مفہوم بھی ہو سکتا ہے کہ مجھے اہل خانہ نے بیدار کیا تو دو آدمیوں کے جھگڑے کی آواز سنی، صلح کرانے کھڑا ہوا اور شبِ قدر کی بابت یاد نہ رہا۔ عبدالرزاق نے سعید بن مسیّب سے مرسل روایت نقل کی ہے کہ آپ نے صحابہ کرام سے مخاطب ہو کر فرمایا کیا تمہیں لیل قدر کی بابت نہ بتلاؤں؟ وہ کہنے لگے کیوں نہیں اس پر آپ کچھ دیر خاموش رہے پھر فرمایا جب تم سے پوچھا تھا یاد تھا اب بھلا دیا گیا ہوں۔ وہاں سببِ نسیان مذکور ہی نہیں اس سے حمل علی التعدد کی تقویت ہوتی ہے۔

(رجلان) ابن دحیہ نے ذکر کیا ہے کہ وہ عبداللہ بن ابی حدرد اور کعب بن مالک تھے، دلیل ذکر نہیں کی۔ علامہ کشمیری نے کعب بن حداد لکھا ہے، انہوں نے بھی ماخذ ذکر نہیں کیا۔ (لأخبر کم الخ) یعنی اس کی تعیین کی بابت۔ (فرفعت) یعنی میرے ذہن سے اس کی تعیین اٹھالی گئی ایک قول یہ بھی ہے کہ اس جھگڑے کی وجہ سے اس سال وہ اٹھالی گئی بقول طیبی بعض کے نزدیک اس کی معرفت اٹھالی گئی۔ (فالتمسوھا الخ) محتمل ہے کہ تاسعہ سے مراد عشرہ اخیرہ کی نویں رات یعنی انتیسویں۔ یا باقی رہنے والی نویں رات یعنی اکیسویں ہو، اگر ۲۹ دن کا ماہ ہے اور اگر ۳۰ کا ہے تو ۲۲ ویں۔ پہلا احتمال راجح ہے، اس کی تائید کتاب الایمان میں اسماعیل بن جعفر عن حمید کی روایت کے الفاظ (فی التسع والسبع والخمس) سے ہوتی ہے یعنی انتیسویں، ستائیسویں اور پچیسویں شب۔

بابُ العملِ فی العشرِ الأواخرِ منْ رمضانَ

(آخری عشرہ میں اعمال کی بابت خصوصی توجہ اور اہتمام)

حدثنا علی بن عبدالله حدثنا سفیان ابن عیینة عن أبی یعفور عن أبی الضحیٰ عن مسروق عن عائشة رضی الله عنها قالت كانَ النبیُ ﷺ إذا دَخلَ العَشرُ شَدَّ مِئزَرَهُ وأحيَا لَيْلَهُ وأيقَظَ أهلَهُ

اُمّ المؤمنین عائشہ کہتی ہیں کہ جب رمضان کا آخری عشرہ آتا تو نبی ﷺ اپنا ازار بند مضبوط باندھ لیتے اور خوب شب بیداری فرماتے اور اپنے گھر والوں کو بھی بیدار رکھتے۔

ابو یعفور کا نام عبدالرحمٰن، کنیت ابو عبیدہ اور والد کا نام نسطاس تھا، کوفی و تابعی صغیر تھے ایک اور تابعی ابو یعفور بھی ہیں جو کبار میں سے تھے ان کا نام وقدان تھا۔ (إذا دخل العشر) یعنی آخری عشرہ، ابن ابی شیبہ اور بیہقی کی حدیثِ علی میں صراحت ہے۔ (شد مئزرہ) عورتوں سے الگ رہنے یعنی عدم جماع کا کنایہ ہے، عبدالرزاق نے ثوری سے یہی بالجزم بیان کیا ہے ایک شعر سے بھی استشہاد کیا ہے۔ (قوم إذا حاربوا شدوا مأزرهم- عن النساء ولو باتت بأطهار)۔

ابن ابی شیبہ نے ابو بکر بن عیاش سے بھی یہی نقل کیا ہے۔ خطابی کہتے ہیں (جَدّ فی العبادة)۔ (یعنی عبادت میں نہایت توجہ و اہتمام، اردو میں کمر کس لینے کا معنی عموماً کیا جاتا ہے) ممکن ہے دونوں معنی مراد ہوں۔ مجازی اور حقیقی معنی دونوں بیک وقت مراد ہو سکتے ہیں (یعنی اگر عدم جماع یا جدیت فی العبادة سے کنایہ سمجھیں تو مجاز ہے، حقیقی معنی یعنی چادر کو کمر پر کس کر باندھنا بھی مراد ہو سکتا ہے چونکہ طویل قیام کی تیاری تھی لہذا چادر کس کر باندلی) عاصم بن ضمرۃ عن علی سے ابن ابی شیبہ اور بیہقی کی روایت میں ہے (شد مئزرہ

واعتزل النساء) اس سے پہلے احتمال کی تقویت ہوتی ہے۔(وأحیا لیلته) یعنی طاعت وعبادت کے ساتھ زندہ کیا۔ چونکہ نیند موت کی بہن ہے۔خود جاگے گویا اپنے آپ کو زندہ رکھا بیدار ہوکر، اس سے رات بھی زندہ ہوئی۔(وأیقظ أهله) اسی عبادت وقیام کے لئے گھر والوں کو بھی بیدار رکھتے۔ترمذی اور محمد بن نصر نے زینب بنت ام سلمہ سے روایت کیا ہے کہ جب رمضان کے دس دن باقی رہ جاتے تو گھر کے ہر اس فرد کو جو طاقتِ قیام رکھتا، بیدار رکھتے۔قرطبی کہتے ہیں بعض کا خیال ہے کہ آپ کا اعتزال عن النساء بذریعہ اعتکاف تھا مگر یہ محل نظر ہے کیونکہ (أیقظ أهله) سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ گھر میں ان کے ہمراہ ہوتے تھے۔مگر ابن حجر کے بقول یہ محل نظر ہے کیونکہ حدیث گذری ہے کہ بعض ازواج مطہرات بھی اعتکاف بیٹھا کرتی تھیں، نہ بھی بیٹھی ہوں آپ اپنی جگہ ہی سے یا جب ضرورت کے تحت گھر تشریف لاتے،تب بیدار فرماتے (معتکف سے اسامہ، انس یا اپنی کسی ربیب کے ذریعہ بھی ایقاظ ممکن ہے)۔

اس حدیث کو مسلم اور ابن ماجہ نے (الصوم) جب کہ ابوداؤد، اور نسائی نے (الصلاۃ) میں روایت کیا ہے۔

بابُ الاعتكافِ في العشرِ الأواخرِ والاعتكافُ في المساجدِ كلِّها

(آخری عشرہ میں اعتکاف نیز تمام مساجد میں اعتکاف جائز ہے)

لِقولِهٖ تعالىٰ ﴿ولاَ تُبَاشِرُوهُنَ وأَنْتُم عَاكِفُونَ في المسَاجِدِ تلكَ حُدودُ اللهِ فَلا تَقْرَبُوهَا كذلكَ يُبَيِّنُ اللهُ آياتِهِ للناسِ لعلّهُمْ يتقُونَ﴾. (یعنی آیت میں اعتکاف کا ذکر کرتے ہوئے مساجد مذکور ہے)

(في المساجد كلها) یعنی اعتکاف کے لئے مسجد شرط ہے البتہ مسجد دون مسجد کی کوئی تخصیص نہیں۔(لقوله تعالى ولا تباشروهن الخ) مشروطیتِ مسجد پر اس آیت سے استدلال کیا ہے جس میں اعتکاف کے ذکر کے ساتھ مساجد کا بھی ذکر ہے اگر غیر مسجد میں اعتکاف صحیح ہوتا تو آیت میں مساجد کا ذکر نہ ہوتا کیونکہ جماع مساجد کی وجہ سے نہیں بلکہ اعتکاف کے سبب منع ہے اور اس پر اجماع ہے۔ ابن منذر نے اس امر پر بھی اجماع نقل کیا ہے کہ آیت میں مباشرت سے مراد جماع ہے۔قتادہ نے شانِ نزول یہ ذکر کی ہے کہ معتکف کسی ضرورت کے تحت گھر جاتا تو اگر چاہتا تو اہلیہ سے جماع بھی کر لیتا اس پر یہ آیت نازل ہوئی، علماء کا اعتکاف کے لئے مسجد کے شرط ہونے پر اتفاق ہے صرف محمد بن عمر بن لبابہ مالکی ہر جگہ جائز قرار دیتے ہیں۔حنفیہ کے نزدیک عورت اپنے گھر میں نماز کے لئے مختص کردہ گوشہ میں اعتکاف بیٹھے، شافعی کا قدیم قول بھی یہی ہے۔ابوحنیفہ اور احمد ان مساجد میں اعتکاف بیٹھنا قرار دیتے ہیں جہاں نمازوں کی اقامت ہوتی ہے ابو یوسف کے نزدیک واجب اعتکاف تو انہی مساجد میں ہو البتہ نفلی ہر قسم کی مسجد میں (یعنی جہاں پانچوں نمازوں کا اہتمام نہیں بھی ہوتا، جائز قرار دیتے ہیں۔مالک کے ہاں اس مسجد میں جہاں جمعہ بھی ہوتا ہو کیونکہ ان کے نزدیک اگر جمعہ کے لئے کسی اور مسجد جائے گا تو اعتکاف ٹوٹ جائے گا۔شافعی کے ہاں مسجدِ جامع میں مستحب ہے مالک کے ہاں اعتکاف شروع کر دینے سے اس کا اتمام واجب ہو جاتا ہے بعض سلف نے اس امر کو مسجدِ جامع کے ساتھ، حذیفہ بن یمان نے مساجد ثلاثہ، عطاء نے مسجدِ مکہ اور مدینہ اور ابن مسیّب نے صرف مسجدِ نبوی کے ساتھ خاص کہا ہے۔اعتکاف کی زیادہ سے زیادہ مدت کی بالاتفاق کوئی حد نہیں کم از کم حد میں مختلف آراء ہیں جن کے ہاں اعتکاف کے لئے روزہ بھی شرط ہے ان کے ہاں کم از کم مدت ایک دن ہے مالک کے ہاں دس دن، ان سے ایک روایت ایک دن اور دو دن کی بھی ہے، جن

کے ہاں روزہ شرط نہیں ان کے ہاں اتنا وقت تو ہو کہ اسے (لبث) قرار دیا جا سکے۔ (یعنی عرف عام میں اسے کسی جگہ قیام یا ٹھہرنا قرار دینا ممکن ہو) ان کے نزدیک قعود (یعنی بیٹھنا) شرط نہیں۔ بعض کے نزدیک نیتِ اعتکاف کے ساتھ معتکَف میں مرور (یعنی چلتے پھرتے رہنا) بھی کافی ہے جیسے وقوفِ عرفہ ہے (وقوف کا معنی کھڑے ہونا ہے مگر وہاں بیٹھنا یا چلنا وغیرہ بھی وقوف ہی کہلائے گا) عبدالرزاق نے یعلی بن امیہ صحابی سے نقل کیا ہے، کہتے ہیں میں مسجد میں ایک گھڑی ٹھہرتا ہوں اور میرا یہ ٹھہرنا نیتِ اعتکاف سے ہوتا ہے۔ علماء کا اس امر پر بھی اتفاق ہے کہ جماع کرنے سے اعتکاف فاسد ہو جائے گا۔ حسن اور زھری کا قول ہے جماع کرنے سے کفارہ لازم ہے، مجاھد کہتے ہیں دو دینار صدقہ کرے۔ مادون الا جماع مباشرت میں تین اقوال ہیں، تیسرا ہے کہ اگر انزال ہوا تو باطل ہو گا وگرنہ نہیں۔ اکثر کے نزدیک اعتکاف سنتِ مؤکدہ ہے مالک کے بعض اصحاب اسے محض جائز قرار دیتے ہیں مگر ابن العربی سنت مؤکدہ ہی کے قائل ہیں ابن بطال کا بھی یہی موقف ہے۔ ابو داؤد نے احمد سے نقل کیا ہے کہ اس کے مسنون ہونے کے بارہ میں علماء کے مابین کسی اختلاف کا علم نہیں۔ علامہ انور کہتے ہیں اعتکاف سنتِ مؤکدہ علی الکفایہ ہے اگر نذر مانی ہے تب واجب ہو جائے گا اور ہمارے نزدیک نذر میں زبان سے کہنا ضروری ہو گا صرف دل میں خیال لانا (باقی نیات کی طرح) کافی نہیں۔

حدثنا إسماعيل بن عبدالله قال حدثني ابن وهب عن يونس أنَّ نافعًا أَخبرَهُ عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه قال كانَ رسولُ اللهِ ﷺ يَعتكِفُ العشرَ الأواخرَ مِنْ رمضانَ

ابن عمرؓ کہتے ہیں نبی ﷺ رمضان کے آخری عشرہ کا اعتکاف بیٹھتے تھے۔

اسے مسلم نے بھی اسی طریق سے نقل کیا ہے اس میں یہ اضافہ بھی ہے، نافع کہتے ہیں مجھے ابن عمر نے وہ جگہ دکھلائی جو آنجناب کا معتکَف تھی۔ ابن ماجہ نے نافع سے ایک اور طریق کے ساتھ یہ بھی ذکر کیا کہ ابن عمر جب اعتکاف کا ارادہ کرتے تو اسطوانہ توبہ کے پیچھے ان کا بستر رکھا جاتا۔

حدثنا عبدالله بن يوسف حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن عروة ابن الزبير عن عائشة رضى الله عنها زوجِ النبى ﷺ أنَّ النبيَّ ﷺ كان يَعتكِفُ العشرَ الأواخِرَ مِن رمضانَ حتىٰ تَوَفَّاهُ اللهُ تعالىٰ ثمَّ اعْتَكَفَ أزواجُه مِن بعدِهِ۔ (گزر چکی ہے)

پہلی حدیث سے اعتکاف کے لئے مسجد کا شرط ہونا، دوسری سے اس کا غیر منسوخ یا آنحضرت کا خاصہ، نہ ہونا ماخوذ ہے۔

حدثنا إسماعيل قال حدثني مالك عن يزيد بن عبدالله بن الهاد عن محمد بن إبراهيم بن الحارث التيمي عن أبي سلمة بن عبدالرحمن عن أبي سعيد الخدرى رضى الله عنه أنَّ رسو لَ اللهَ ﷺ كانَ يَعتكِفُ فى العشرِ الأواخرِ الأوسطِ مِنْ رمضانَ فَاعْتكفَ عامًا حتىٰ إذا كانَ ليلةَ إحدىٰ وعشرينَ وهيَ الليلةُ التى يَخرُجُ مِنْ صَبيحتِهَا مِنْ اِعْتكافِهِ قالَ مَنْ كانَ اعْتَكفَ معِي فَلْيَعتكِفِ العشرَ الأواخرَ فقدْ أُريتُ هذهِ الليلةَ ثم أُنسِيتُهَا وقدْ رأيتُنِي أسجدُ فى ماءٍ وطِينٍ مِنْ صبيحَتِهَا

فَالْتَمِسُوهَا فِى العشرِ الأواخرِ والتَمِسُوهَا فِى كُلِ وترٍ فمَطَرتِ السماءُ تلكَ الليلةَ وكَانَ المسجدُ علَى عَرِيْشٍ فوَكَفَ المسجدُ فبَصُرَتْ عَيْنَاىَ رسولَ اللهِ ﷺ علىٰ جَبْهَتِهِ أثَرُ الماءِ والطينِ مِنْ صُبحِ إحدٰى وعشرينَ۔(ایضاً)

اس کے مباحث سابقہ باب میں بیان ہو چکے۔

بابُ الحائضِ تُرَجِّلُ رأسَ المُعتكِفِ (حائضہ معتکف کے سر میں کنگھی کرسکتی ہے)

حدثنا محمد بن المثنى حدثنا يحيى عن هشام قال أخبرنى أبى عن عائشةَ رضى الله عنها قالت كان النبىُ ﷺ يُصغِى إلىَّ رأسَهُ وهوَ مُجاوِرٌ فى المسجدِ فأُرَجِّلُهُ وأنا حائِضٌ

حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ مسجد میں معتکف ہوتے اور سر مبارک میری طرف جھکا دیتے پھر میں اس میں کنگھا کر دیتی حالانکہ میں اس وقت حیض سے ہوتی تھی۔

یحیٰ سے مراد قطان ہیں۔(وهو مجاور) احمد اور نسائی کی روایت میں ہے کہ آپ مسجد میں معتکف ہوتے ہوئے کبھی حجرے کے دروازہ پر آ کر سر مبارک ٹکاتے باقی جسم معتکَف میں ہی ہوتا، میں آپ کا سر مبارک دھوتی، گویا اعتکاف پر بھی مجاورت کا لفظ استعمال ہوسکتا ہے، مالک نے تفرقہ کیا ہے۔اس حدیث سے ثابت ہوا کہ معتکف کے لئے تزیُّن، تنظف، تطیُّب، غسل اور سر کے بال حلق یا تقصیر کرانا جائز ہے ان سب امور کو (ترجُل) کے ساتھ ملحق کیا جائے گا۔جمہور کے نزدیک اعتکاف کی حالت میں وہی امور مکروہ ہیں جو عام حالت میں مسجد میں مکروہ ہیں۔امام مالک کے نزدیک حالتِ اعتکاف میں کسی قسم کی صنعت گری، حرفت حتی کہ طلبِ علم بھی مکروہ ہے۔ابن حجر لکھتے ہیں آنجناب کا مسجد سے صرف سر نکالنا بھی اس امر کی دلیل ہے کہ اعتکاف کے لئے مسجد شرط ہے (یعنی ضرورت کے تحت تو پورا جسم مسجد سے نکالا جا سکتا ہے مگر بلا ضرورت نہیں آنجناب کو صرف سر دھلوانے کی ضرورت محسوس ہوئی تو سارا جسم مبارک حجرہ مبارکہ میں داخل کرنے کی بجائے صرف سر مبارک ہی اندر کرتے، اس سے مذکورہ بالا استدلال ثابت ہے)۔اس سے شافعیہ وغیرہ نے یہ استدلال بھی کیا ہے کہ اگر کوئی شخص حلف اٹھائے کہ فلاں جگہ سے جسم باہر نہ کرے گا پھر جسم کا بعض حصہ نکالنے سے حانث نہ بنے گا حتی کہ اپنے پاؤں باہر نکال کر ان پر کھڑا ہو (تبھی حانث ہوگا)۔

بابُ لا يَدخلُ البيتَ إلالِحاجةٍ (معتکف صرف ضرورت کے تحت ہی گھر جا سکتا ہے)

حدثنا قتيبة حدثنا ليث عن ابن شهاب عن عروة وعمرة بنت عبدالرحمن أنَّ عائشةَ رضى الله عنها زوجَ النبيِ ﷺ قالت وإنْ كانَ رسولُ اللهِ ﷺ لَيُدخِلُ رأسَهُ وهوَ فى المسجدِ فأُرَجِّلُهُ وكانَ لَا يدخلُ البيتَ إلّا لحاجةٍ إذَا كانَ مُعتَكِفًا

(سابقہ مفہوم ہے، مزید یہ کہ آپ حالتِ اعتکاف میں صرف ضرورت کے تحت ہی گھر آتے)۔(وعمرة) لیث کی روایت میں اسی طرح عروہ و عمرہ، دونوں سے جمعاً ہے۔یونس نے (أوزاعي عن الزهري) سے صرف عروہ اور مالک نے ان سے (عن عروة وعن عمرة) نقل

کیا ہے۔ ابو داؤد لکھتے ہیں ان کی اس پر متابعت نہیں کی گئی مگر بخاری نے صراحت کی ہے کہ عبید اللہ بن عمر نے مالک کی متابعت کی ہے دا قطنی نے ذکر کیا ہے کہ ابو اویس نے بھی زھری سے اسی طرح نقل کیا ہے۔ اس امر پر اتفاق ہے کہ لیث کا قول صواب ہے اور باقیوں نے ان سے عمرہ کا ترک بطورِ اختصار کیا ہے بعض نے مالک سے لیث ہی کی طرح روایت کیا ہے، اسے نسائی نے نقل کیا ہے۔

(وكان لا يدخل الخ) مسلم میں مزید ہے (الا لحاجة الإنسان) زھری نے اس کی تشریح کی ہے کہ بول و براز جیسی انسانی ضرورت۔ ان دونوں کے استثناء پر اتفاق ہے باقی ضروریات مثلا کھانا، پینا وغیرہ کی بابت اختلاف ہے۔ ابو داوٗد نے (عبدالرحمن بن اسحاق عن الزهري عن عروة عن عائشة) روایت کیا ہے کہ معتکف نہ کسی مریض کی عیادت کرے، نہ جنازہ کو حاضر ہو، نہ عورت کو چھوئے یا مباشرت کرے، صرف ضروری حاجت کے لئے ہی باہر نکلے (ضروری حاجت کی تعریف یہ کرنا بھی ممکن ہے کہ جس کا تعلق اس کی اپنی ذات سے ہو مثلا بول و براز، اکل وشرب، اگر مسجد میں کھانا لا کر دینے والا کوئی نہیں، یا مرض کی صورت میں طبیب کے پاس جانا وغیرہ)۔ دار قطنی نے جزم کے ساتھ لکھا ہے کہ حضرت عائشہ سے اتنا ہی مروی ہے (لا يخرج إلا لحاجة) باقی سب کچھ دیگر راویوں کا اضافہ وتشریح ہے۔ حضرت علی، نخعی اور حسن بصری سے منقول ہے کہ اگر معتکف جنازہ پڑھنے یا بیمار کی عیادت کے لئے یا برائے جمعہ نکلا تو اس کا اعتکاف باطل ہو جائے گا، احناف کا بھی یہی مسلک ہے۔ ابن منذر صرف جمعہ میں ان کے ساتھ ہیں۔ ثوری، شافعی اور اسحاق کا قول ہے کہ اگر اعتکاف بیٹھتے وقت ان مذکورہ امور کے لئے یا ان میں سے بعض کے لئے بوقت ضرورت نکلنے کی شرط لگائی تو پھر نکلنے سے اعتکاف باطل نہ ہوگا، احمد سے ایک روایت بھی یہی ہے۔

بابُ غَسلِ المُعتكِفِ (معتکف کو دھونا)

سابقہ حدیثِ عائشہ پھر لائے ہیں۔

حدثنا محمد بن يوسف حدثنا سفيان عن منصور عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة رضى الله عنها قالت كانَ النبيُّ ﷺ يباشرنِيْ وأنا حائضٌ وكانَ يُخرِجُ رأسَهُ مِن المسجدِ وهوَ مُعتَكِفٌ فأغْسِلُهُ وأنا حائضٌ۔ (ایضاً)

سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ نسائی نے (حماد عن ابراهيم الخ) سے (فأغسله بخطمي) ذکر کیا ہے۔

بابُ الاعتكافِ لَيلاً (صرف راتوں کا اعتکاف)

علامہ انور لکھتے ہیں ابن ہمام کا موقف ہے کہ ہر قسم کا اعتکاف خواہ ایک ساعت کے لئے ہو، روزہ اس کے لئے شرط ہے البحر اور المبسوط میں ہے کہ نفلی اعتکاف کے لئے یہ شرط نہیں، یہی اصوب ہے، حدیثِ باب میں اس کی دلیل نہیں کیونکہ دوسرے طریق سے اس کے سیاق میں (ليلة) کی جگہ (يوما) ہے۔

حدثنا مسدد حدثني يحيى بن سعيد عن عبيد الله أخبرني نافع عن ابن عمر

رضی الله عنهما أنّ عمرَ سألَ النبيَ ﷺ قال كُنتُ نَذَرتُ في الجاهليةِ أنْ أعتَكِفَ ليلةً في المسجدِ الحرام قال فَأَوْفِ بنَذْرِكَ

حضرت عمرؓ نے نبی کریم ﷺ سے عرض کیا میں نے جاہلیت میں نذر مانی تھی کہ مسجد حرام میں ایک رات کا اعتکاف کروں گا آپ نے فرمایا اپنی نذر پوری کر۔

یحی سے مراد قطان ہیں، مسدد نے اسے مسندِ ابن عمر ہی سے روایت کیا ہے مسلم میں مقدمی نے بھی اس پر ان کی موافقت کی ہے مگر سنن نسائی میں یعقوب بن ابراہیم نے یحی سے (عن ابن عمر عن عمر) ذکر کیا ہے ابو داؤد نے بھی احمد سے اسی طرح کہا ہے مگر مسند احمد کی روایت میں مسدد ہی کی طرح ہے۔ (أن عمر سأل) المغازی میں دوسری سند کے ساتھ ذکر ہوگا کہ جعرانہ میں یہ سوال کیا تھا، حنین سے واپسی پر۔ اس سے ان حضرات کا بھی رد ہوتا ہے جو کہتے ہیں کہ حضرت عمر کا یہ اعتکاف رات کے روزے کی ممانعت سے قبل تھا کیونکہ غزوہ حنین اس سے متأخر ہے۔ (كنت نذرت الخ) مسلم میں حفص بن غیاث نے عبید اللہ سے یہ بھی ذکر کیا (فلما أسلمت سألت) اس سے اس رائے کا رد ہوا کہ فتح مکہ سے قبل کے عرصہ پر زمانہ جاہلیت کا اطلاق ہوتا تھا اور انہوں نے حالت اسلام یہ نذر مانی تھی دارقطنی میں مزید صراحت ہے کہ حالتِ شرک یہ نذر مانی تھی۔ (أن أعتكف ليلةً) اس سے استدلال ہوا ہے کہ اعتکاف کے لئے روزہ شرط نہیں کیونکہ رات روزہ کے لئے ظرف نہیں اگر روزہ شرط ہوتا تو آنجناب ضرور حکم دیتے۔ اس کا تعاقب کیا گیا ہے کہ مسلم میں (شعبة عن عبيد الله) کی روایت میں (يوماً) ہے۔ ابن حبان نے یہ تطبیق دی ہے کہ رات و دن کے اعتکاف کی نذر مانی تھی، بعض نے صرف (ليلة) بعض نے صرف (يوما) نقل کر دیا روزے کا حکم بھی (عمرو بن دينار عن ابن عمر) سے روایت میں ہے مگر اس کی سند ضعیف ہے۔ ابو داؤد اور نسائی کی عبد اللہ بن بدیل کے طریق سے روایت میں بھی ہے (اعتكِفْ وصُم) مگر ابن بدیل ضعیف ہیں۔ ابن عدی اور دارقطنی لکھتے ہیں کہ وہ ابن دینار سے اس کے ساتھ متفرد ہیں۔ اور (يوما) کی روایت شاذ ہے۔ چند ابواب کے بعد سلیمان بن بلال کی روایت میں آئے گا (فاعتكِفْ ليلةً) بخاری نے آگے اسی حدیث پر (من لم ير عليه إذا اعتكف صوما) کے عنوان سے بھی ترجمہ قائم کیا ہے اگر چہ یہ ترجمہ بھی اسی کو مستلزم ہے کیونکہ اگر رات کو اعتکاف ہو تو بغیر صیام اس کے صحیح ہونے کو مستلزم ہے مگر عکس صحیح نہیں۔ ابن عمر اور ابن عباس بھی روزے کو شرط قرار دیتے ہیں اسے عبد الرزاق نے ان سے بسند صحیح نقل کیا ہے۔ حضرت عائشہ سے بھی یہی مروی ہے، مالک، اوزاعی اور احناف کا یہی مسلک ہے احمد اور اسحاق سے مختلف روایتیں ہیں عیاض نے بطور حجت ذکر کیا ہے کہ آنجناب بغیر روزے کے کبھی اعتکاف نہیں بیٹھے، مگر یہ محل نظر ہے کیونکہ اگلے باب میں ہے کہ آپ ایک مرتبہ شوال میں اعتکاف بیٹھے، تفصیل آگے ذکر ہو گی۔ بعض مالکیہ کا استدلال ہے کہ اللہ تعالی نے اعتکاف کا ذکر روزوں کے ذکر کیساتھ ہی کیا ہے (ثم أتموا الصيام إلى الليل ولا تباشر وهن وأنتم عاكفون الخ) مگر اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے روزے کا شرط برائے اعتکاف ہونا ثابت نہیں ہوتا وگرنہ روزہ بھی اعتکاف کے بغیر جائز نہ ہوتا اور اس کا کوئی قائل نہیں اس سے اس قول کا رد بھی ہوا کہ اعتکاف کی کم از کم مدت دس دن یا ایک دن ہے۔

اس حدیث کے بقیہ فوائد کتاب النذور میں ذکر ہوں گے۔

بابُ اعتكافِ النساءِ (عورتوں کے اعتکاف کی بابت)

امام شافعی کی رائے میں اقامتِ جماعات والی مساجد میں ان کا اعتکاف بیٹھنا مطلقا منع ہے انہوں نے حدیثِ باب سے استدلال کیا ہے ابن عبدالبر کہتے ہیں اگر ابن عیینہ کی روایت میں یہ اضافہ نہ ہوتا کہ انہوں نے آنجناب سے مسجد میں اعتکاف کی اجازت لی تھی تو یہ مسجد میں ان کے اعتکاف کے غیر جائز ہونے میں قاطع تھی۔ حنفیہ کے ہاں عورتوں کا گھر کی مسجد ہی میں اعتکاف صحیح ہے ان سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اگر عام مسجد میں اپنے شوہر کے ساتھ اعتکاف بیٹھے تو جائز ہے، احمد کا بھی یہی قول ہے۔

حدثنا أبو النعمان حدثنا حماد بن زيد حدثنا يحيى عن عمرة عن عائشة رضى الله عنها قالت كانَ النبيُ ﷺ يَعتكِفُ في العشرِ الأواخرِ مِنْ رمضانَ فكنتُ أضربُ لهُ خِبَاءً فيُصلِي الصُبحَ ثمّ يَدخلُه فاسْتأذَنَتْ حَفصةُ عائشةَ أن تَضربَ خِباءً فأذِنَتْ لَها فضَربتْ خِباءً فلمّا رأتْهُ زينبُ بنتُ جحشٍ ضربتْ خِباءً آخرَ فلمَّا أصبحَ النبيُ ﷺ رأى الأَخْبيَةَ فقال ماهذَا ؟ فأُخبِرَ فقالَ النبيُ ﷺ آلبِرَّ تَرَوْنَ بِهِنَّ؟ فَترَكَ الاعتكافَ ذٰلكَ الشَّهرَ ثمّ اعتكفَ عشرًا مِنْ شوّالٍ

حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ رمضان کے آخری عشرہ میں اعتکاف بیٹھا کرتے تھے میں آپ کے لئے ایک خیمہ لگا دیتی اور آپ صبح کی نماز پڑھ کر اس میں چلے جاتے تھے پھر حفصہؓ نے بھی عائشہؓ سے خیمہ کھڑا کرنے کی اجازت چاہی عائشہؓ نے اجازت دے دی اور انہوں نے ایک خیمہ کھڑا کر لیا جب زینب بنت جحشؓ نے دیکھا تو انہوں نے بھی اپنے لئے ایک خیمہ کھڑا کر لیا صبح ہوئی تو رسول اللہ ﷺ نے کئی خیمے دیکھے تو فرمایا یہ کیا ہے؟ آپ کو ان کی حقیقت کی خبر دی گئی آپ نے فرمایا کیا تم سمجھتے ہو یہ خیمے ثواب کی نیت سے کھڑے کئے گئے ہیں پس آپ نے اس مہینہ کا اعتکاف چھوڑ دیا اور شوال کے عشرہ کا اعتکاف کیا۔

یحی سے مراد ابن سعید انصاری ہیں اسماعیلی کے ہاں خلف بن ہشام کی حماد سے روایت میں اس کی صراحت ہے۔ (فيصلى الصبح الخ) اس سے ظاہر ہوا کہ آغازِ اعتکاف ابتدائے نہار سے تھا، اس بارے اختلاف کی تفصیل آگے آئے گی۔ (فأستأ ذنت حفصة الخ) اوزاعی کی اواخر اعتکاف کی روایت میں ہے کہ پہلے حضرت عائشہ نے اجازت مانگی، مل گئی پھر حضرت حفصہ نے حضرت عائشہ سے کہا کہ میرے لئے بھی اجازت مانگو تو انہوں نے ایسا کیا۔ ابن فضیل کی (باب الاعتكاف في شوال) کی روایت میں ہے کہ آنجناب نے حضرت عائشہ کو اجازت دی سو انہوں نے قبہ بنایا حضرت حفصہ کو علم ہوا تو انہوں نے بھی قبہ بنا لیا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بغیر استیذ ان کے ایسا کیا مگر سنن نسائی کی ابن عیینہ سے روایت میں صراحت ہے کہ اجازت لی تھی۔ (فلما رأته زينب الخ) کسی طریق سے روایت میں یہ ذکر نہیں کہ حضرت زینب نے بھی اجازت مانگی تھی۔

(فلما أصبح الخ) مالک کی اگلی روایت میں ہے کہ نماز صبح کے بعد آنجناب جب اپنی اعتکاف والی جگہ کی طرف گئے تو وہاں متعدد خیمے نصب دیکھے۔ ابن فضیل کی روایت میں چار قباب کا ذکر ہے یعنی ایک قبہ آپ کے لئے، باقی تین ان مذکورہ امہات المومنین

کے۔ مسلم میں ابو معاویہ کی روایت اور ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ جب زینب نے اپنا قبہ لگوایا تو دوسری ازواج مطہرات نے بھی اپنے قباب لگوائے اس سے بظاہر تمام ازواج کی تعمیم ثابت ہوتی ہے مگر ایسا نہیں دیگر روایات سے کل تین، جن کا ذکر ہوا، ازواج مطہرات کے قباب کا ذکر ہے۔ نسائی کی ابن عیینہ والی روایت میں صراحت سے ہے کہ آپ نے چار خیمے دیکھے تو پوچھا یہ کن کے ہیں؟ لوگوں نے کہا عائشہ، حفصہ اور زینب کے۔ (آلبر ترون بهن) البر، مد اور بغیر مد، دونوں طرح ہے، منصوب ہے، مالک کی روایت میں (ترون) کی بجائے (تقولون) ہے دونوں کا معنی یہاں (ظن) کا ہے، اوزاعی کی روایت میں (أردن) ہے، ابن فضیل کی روایت میں ہے کہ انہیں اکھاڑنے کا حکم دیا، اس کے الفاظ ہیں (ما حملهن علی هذا، آلبر؟) ما استفہامیہ ہے، یہاں آلبر مرفوع ہے۔

(ترك الاعتكاف) ابو معاویہ کی روایت میں ہے کہ اپنا خیمہ بھی سمیٹنے کا حکم دیا۔ گویا آپ کو خدشہ محسوس ہوا کہ ان کے اعتکاف کا باعث مباہات اور بوجہ غیرت باہمی تنافس نہ ہو یعنی آنجناب سے قرب کی حرص اصل نیت ہو، یا یہ بھی ہوسکتا ہے کہ قبل ازیں عائشہ و حفصہ کو اجازت دی بعد میں حضرت زینب نے بھی خیمہ لگوالیا (ابھی صبح کا وقت تھا) آپ کو خدشہ ہوا کہ اگر باقی امہات المؤمنین نے بھی اعتکاف کا ارادہ کرلیا تو کہیں مسجد نمازیوں کے لئے تنگ نہ پڑ جائے یا اس خیال سے اعتکاف کا ارادہ ترک کر دیا کہ اپنی ازواج مطہرات کے ساتھ اعتکاف بیٹھنے سے گھر والا ماحول ہو جائے گا جس سے عبادات کے لئے درکار تخلیہ متأثر ہونے سے مقصودِ اعتکاف فوت ہوسکتا ہے۔ (ثم اعتكف عشرا في شوال) ابن فضیل کی روایت میں ہے کہ شوال کے آخری عشرے میں اعتکاف بیٹھے جب کہ ابو معاویہ کی روایت میں پہلے عشرہ کا ذکر ہے دونوں کی جمع و تطبیق اس طرح ہوگی کہ ابن فضیل کی روایت میں انتہائے اعتکاف کا ذکر ہے کہ وہ آخری عشرے میں ہوا۔ اسماعیلی کہتے ہیں اس سے یہ استدلال بھی ہوسکتا ہے کہ اعتکاف کے لئے روزہ شرط نہیں کیونکہ اول شوال سے اعتکاف بیٹھے جو روزِ عید ہے، بعض علماء اس سے یہ استدلال بھی کرتے ہیں کہ معتاد نوافل اگر فوت ہو جائیں تو استحبابا ان کی قضاء دی جاسکتی ہے۔ مالکیہ یہ استدلال کرتے ہیں کہ اگر کوئی عمل شروع کر کے چھوڑ دیا جائے تو اس کی قضاء واجب ہے۔ ابن منذر وغیرہ کہتے ہیں اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ بیوی شوہر سے اجازت لئے بغیر اعتکاف نہ بیٹھے، اگر بیٹھ جائے تو وہ ختم کرا سکتا ہے اجازت دے کر بھی واپس کرا سکتا ہے۔ احناف کے نزدیک اگر اجازت دے کر منع کر دیا تو وہ گناہ گار ہوگا مگر بیوی رک جائے، اس سے ثابت ہوا (بقول ابن حجر) کہ عورت کے لئے افضل یہی ہے کہ مسجد میں اعتکاف نہ بیٹھے اعتکاف کے بعد نکل جانا بھی ثابت ہوا اور وہ شروع کر کے یا صرف نیت کرنے سے واجب نہیں ہو جاتا۔ باقی تطوعات (نفلی عبادات) کو بھی اسی پر قیاس کیا جا سکتا ہے بہر حال اس میں معاکس رائے بھی ہے۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ اعتکاف کے آغاز کا وقت اکیس تاریخ کی نمازِ صبح ہے، اوزاعی، لیث اور ثوری کا یہی قول ہے۔ ائمہ اربعہ کے نزدیک غروب سے کچھ قبل اعتکاف گاہ میں داخل ہو۔ اس حدیث کی انہوں نے یہ تاویل کی ہے کہ داخل تو اول شب ہی سے ہوئے تھے مگر اعتکاف گاہ میں تخلیہ کے لئے فجر کے بعد تشریف لائے ابن حجر لکھتے ہیں یہ جواب ان حضرات کیلئے مشکل ہوگا جن کے نزدیک کسی عبادت کے شروع کر دینے کے بعد اس سے نکلنا (ارادہ ترک دینا) منع ہے۔ ان کا اس حدیث کے بارہ میں موقف یہ ہے کہ آپ معتکف میں داخل نہ ہوئے تھے اور نہ اعتکاف شروع کیا تھا، صرف ارادہ بنایا تھا پھر مانع مذکور کی وجہ سے ترک کر دیا۔ اس پر دو معاملے ہیں یا تو کہا جائے کہ ابھی اعتکاف شروع نہ کیا تھا لہٰذا اس کی ابتداء (اکیس تاریخ کی) نمازِ صبح سے ہوگی، یا شروع ہو چکا تھا تو اس پر کہنا پڑے گا کہ شروعِ اعتکاف کر کے نکل آنا جائز ہے۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ عورتوں کے اعتکاف کے لئے بھی مسجد

جماعت شرط ہے وگرنہ گھروں میں بیٹھنے کے لئے اس اذن ومنع کے ذکر کی کوئی وجہ نہ ہوئی اس کے برعکس ابراہیم بن علیہ کا موقف ہے کہ اس سے ان کا مساجد میں اعتکاف بیٹھنا منع ثابت ہو رہا ہے۔ کیونکہ (آلبر) سے ثابت ہوتا ہے کہ مسجد میں ان کا اعتکاف نیکی نہیں، بقول ابن حجر ان کی یہ کلام غیر واضح ہے۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ کسی مصلحت کی بناء پر ترکِ افضل ہو سکتا ہے یہ بھی کہ اگر ریاء کا خدشہ ہو تو ترکِ عمل یا قطعِ عمل کیا جا سکتا ہے یہ بھی کہ اعتکاف صرف نیت سے واجب نہیں ہوتا آپ کا قضاء دینا استحبابا تھا کیونکہ آپ کی عادت مبارکہ تھی کہ جب کوئی عمل شروع کرتے تو اس پر مواظبت فرماتے۔ اسی لئے یہ منقول نہیں کہ ان امہات المومنین نے بھی شوال میں اعتکاف کیا۔ اس سے حضرت عائشہ کا مرتبہ بھی ظاہر ہوا کہ حضرت حفصہ نے ان کی وساطت سے اجازت طلب کی اس کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ آنجناب اس رات حضرت عائشہ کے گھر تھے۔

اس حدیث کو مسلم، ابوداؤد اور ترمذی نے (الصوم) جب کہ نسائی نے (الصلاۃ) میں ذکر کیا ہے۔

بابُ الأخبيةِ في المسجدِ (مسجد میں خیمے)

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن يحيى بن سعيد عن عمرة بنت عبدالرحمن عن عائشة رضى الله عنها أنّ النبيّ ﷺ أرادَ أن يَعتكفَ فلمّا انْصرفَ إلَى المكانِ الذي أرادَ أنْ يعتكفَ إذَا أخْبيةٌ خِباءُ عائشةَ و خباءُ حفصةَ وخباءُ زينبَ فقال آلبِرَّ تَقولونَ بِهنَّ؟ ثمَّ انْصرفَ فلَمْ يَعتكِفْ حتَى اعْتكفَ عشرًا مِنْ شوَّالٍ۔ (سابقہ ہے)

اس کے تحت سابقہ باب کی حدیث مالک کے طریق سے مختصرا ذکر کی ہے۔ اکثر روایات میں حضرت عائشہ کا واسطہ مذکور ہے، نسفی اور کشمیہنی کے نسخوں میں یہ ساقط ہے تمام موطآت میں بھی اسی طرح ہے۔ مستخرج ابی نعیم میں بھی شیخ بخاری عبداللہ ہی کے حوالے سے مرسلا ہے مگر ساتھ لکھا ہے کہ امام بخاری نے موصولا نقل کیا ہے۔ ترمذی لکھتے ہیں مالک اور غیر واحد نے یحیی سے مرسلا روایت کیا ہے۔ دار قطنی کے بقول عبدالوھاب ثقفی نے بھی مالک کی متابعت میں مرسلا نقل کیا ہے، الیاس نے یحیی سے موصولا روایت کی ہے۔ بقول اسماعیلی انس بن عیاض بھی ان کے متابع ہیں اور حماد بن زید بھی مگر ان پر اس بابت (وصل وارسال میں) اختلاف کیا گیا ہے۔ ابو نعیم نے المستخرج میں (عبدالله بن نافع عن مالك) کے طریق سے موصولا نقل کیا ہے۔

بابُ هل يَخرُجُ المُعتكِفُ لِحوائجِهِ إلىٰ بابِ المسجدِ

(کیا ضرورت کے تحت معتکف مسجد کے دروازے تک جا سکتا ہے؟)

ابن حجر لکھتے ہیں باب مسجد تک جانے میں کوئی اختلاف نہیں۔ قطعی حکم بھی ذکر کیا جا سکتا تھا مگر معتکف کے مسجد میں غیرِ عبادت کے کاموں میں مشغول ہونے کی بابت اختلاف ہے۔

حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن الزهري قال أخبرني عليّ بن الحسين رضي الله عنهما أنّ صفيةَ زوجَ النبي ﷺ أخبرتْهُ أنها جاءتْ إلىٰ رسولِ اللهِ ﷺ تَزُورُهُ في اعْتكافِهِ في المسجدِ في العشرِ الأواخرِ مِنْ رمضان فَتَحدثَتْ عندَهُ ساعةً ثمّ قامَتْ تَنقلبُ فقامَ النبيُ ﷺ معهَا يقلِبُهَا حتى إذَا بلغَتْ بابَ المسجدِ عندَ بابِ أمِّ سلمةَ مرَّ رجلانِ مِنَ الأنصارِ فسَلَّمَا علىٰ رسولِ اللهِ ﷺ فقال لَهمَا النبيُ ﷺ علىٰ رِسْلِكُمَا إنمَا هيَ صفيةُ بنتُ حُيَيٍّ فقالَا سبحانَ اللهِ يا رسولَ اللهِ وكَبُرَ عليهِمَا فقال النبيُ ﷺ إنَّ الشيطانَ يَبلُغُ مِنَ ابنِ آدمَ مَبلَغَ الدَّمِ وإنّي خَشِيتُ أنْ يَقذِفَ في قلوبكُمَا شيئًا

زین العابدین علی بن حسین نے حضرت صفیہ سے روایت کیا کہ وہ رمضان کے آخری عشرہ میں جب رسول اللہ ﷺ اعتکاف میں بیٹھے ہوئے تھے آپؐ سے ملنے مسجد میں آئیں تھوڑی دیر تک باتیں کیں پھر واپس ہونے کے لئے کھڑی ہوئیں نبی کریم ﷺ بھی انہیں پہنچانے کے لئے کھڑے ہوئے جب وہ مسجد کے دروازے پر پہنچیں تو دو انصاری آدمی ادھر سے گزرے اور نبی کریم ﷺ کو سلام کیا آپ ﷺ نے فرمایا ٹھیرو یہ (میری بیوی) صفیہ بنت حییؓ ہیں ان دونوں صحابیوں نے عرض کیا سبحان اللہ یا رسول اللہ ﷺ۔ ان پر آپ کا جملہ بڑا شاق گزرا آپ نے فرمایا کہ شیطان خون کی طرح انسان کے بدن میں دوڑتا رہتا ہے مجھے خطرہ ہوا کہ کہیں تمہارے دلوں میں کوئی بدگمانی نہ ڈال دے۔

(أن صفية الخ) ابن حبان کی (عبدالرحمن بن اسحاق عن الزهری) سے روایت میں (حدثتني صفية) ہے، اس سے اس خیال کی نفی ہوئی کہ حضرت صفیہ سن چھتیس یا اس سے قبل فوت ہوگئی تھیں کیونکہ علی بن حسین (زین العابدین) سن چالیس یا اس کے لگ بھگ پیدا ہوئے تھے صحیح یہ ہے کہ ان کی وفات سن پچاس بلکہ ایک قول ہے کہ اس کے بعد ہوئی۔ علی نے اس حدیث کی ساعت صغر سنی میں کی تھی، زهری سے روایت کرنے والوں نے اس روایت کے وصل وارسال میں اختلاف کیا ہے، اس کی تفصیل کتاب الاحکام میں ذکر ہوگی۔ امام بخاری نے طرق موصولہ پر اعتماد کرتے ہوئے اور منقول مرسل طرق کو ان پر محمول کرتے ہوئے اس عنعنہ کو موصول ہونے میں علت نہیں سمجھا یہی سابقہ باب کی روایتِ مالک کی بابت ان کی صنیع تھی۔

(تزوره الخ) معمر کی (صفة ابلیس) والی روایت میں ہے کہ رات کو آئی تھیں۔ هشام بن یوسف کی (معمر عن الزهری) سے روایت میں ہے کہ باقی ازواج مطہرات بھی موجود تھیں جب وہ چلی گئیں تو آپ نے ام المومنین صفیہ سے فرمایا (لا تعجلي حتى أنصرف معك) (جلدی نہ کرنا میں تمہیں چھوڑ آؤں گا) بظاہر یہ اس وجہ سے کہ وہ ذرا تاخیر سے آئی تھیں سو آپ نے مناسب سمجھا کہ وہ بھی اتنا وقت گذاریں جتنا باقی امہات المومنین کو ملا یا اس وجہ سے کہ باقیوں کے گھر قریب تھے، ان کا دُور تھا اور فی الوقت آپ مشغول تھے اس پر یہ فرمایا تا کہ رات کے وقت، وہ تنہا نہ جائیں بلکہ آپ فارغ ہو کر انہیں چھوڑ دیں گے۔ عبدالرزاق نے مروان بن سعید بن معلّٰی کے حوالے سے روایت کیا ہے کہ آپ مسجد میں معتکف تھے تو (ایک مرتبہ) آپ کی ازواج مطہرات آپ کے پاس جمع ہوئیں جب جانے لگیں تو حضرت صفیہ سے کہ میں تمہیں گھر تک چھوڑ آتا ہوں، هشام کی مذکورہ روایت میں ہے کہ ان کا گھر دارِ اسامہ میں تھا عبدالرزاق کی معمر سے روایت میں بھی یہ ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ بعد میں یہ اسامہ کا گھر بنا کیونکہ آپ کے زمانہ میں

اسامہ کا کوئی مستقل گھر نہ تھا آنجناب کی تمام ازواج کے گھر مسجد نبوی کے اردگرد تھے، اسی لئے ترجمہ میں (باب المسجد) کہا۔ (گویا آنحضرت مسجد کے دروازے پر ٹھہر گئے اور حضرت صفیہ آپ کی وہاں موجودگی میں اپنے گھر داخل ہوگئیں)۔

(عنده ساعة) الأدب میں (ابن أبي عتيق عن الزهري) سے روایت میں (من العشاء) کا لفظ بھی ہے۔

(عند باب سلمة) ابن ابی عتیق کی روایت میں ہے کہ مسجد کا وہ دروازہ جو ام سلمہ کے گھر کے پاس تھا۔ (مر رجلان الخ) ان کے نام معلوم نہ ہو سکے مگر ابن عطار نے شرح العمدۃ میں دعوی کیا ہے کہ وہ اسید بن حضیر اور عباد بن بشر تھے مگر کوئی مستند ذکر نہیں کیا۔ تین ابواب کے بعد سفیان کی روایت میں ہے کہ (فأبصره رجل من الأنصار) گویا ایک آدمی کا ذکر ہے۔ ابن تین اسے وہم قرار دیتے ہیں یہ بھی کہتے ہیں کہ ممکن ہے تعددِ واقعہ ہو مگر اصل عدمِ تعدد ہے۔ یہ اس امر پر محمول ہے کہ ایک سے آپ کا تخاطب ہوا تھا، یہ بھی ممکن ہے کہ زھری کو شک رہا ہو کہ ایک تھے یا دو، کبھی دو کہا کبھی ایک اور کبھی شک کے ساتھ چنانچہ سعید کی (هشيم عن الزهري) سے روایت میں (فلقيه رجل أو رجلان) ہے مسلم نے دیگر طریق سے حضرت انس کے حوالے سے بھی ایک ہی کا ذکر کیا ہے اس کی توجیہہ بھی یہی ہے کہ چونکہ تخاطب ایک سے ہوا تھا اور ایک دوسرے کا تبع تھا لہذا اسی کا ذکر ہوا۔

(فسلما الخ) معمر کی روایت میں ہے کہ انہوں نے آپ کو دیکھا اور گذر گئے یہ بھی ہے کہ آپ پر نظر پڑی تو جلدی سے نکل گئے۔ ابن حبان کی روایت میں ہے کہ آپ کو دیکھ کر استحیاءً واپس مڑ گئے اس سے علم ہوا کہ آپ نے اسی وجہ سے انہیں واپس بلایا کہ اگر چلتے رہتے تو یہ ایک معمول کا طرزِ عمل تھا مگر چونکہ وہیں سے پلٹ گئے اس لئے آپ نے واپس بلایا۔ (على رسلكما) راء پر زیر اور زبر، دونوں طرح جائز ہے یعنی جس طرح چل رہے تھے چلتے رہو۔ معمر کی روایت میں ہے کہ ان سے فرمایا (تعاليا) (ادھر آؤ)۔

(فقالا سبحان الله الخ) لأدب کی روایت میں ہے کہ آپ کی یہ بات ان پر گراں ہوئی (كبر عليهما) (کہ آپ کے دل میں ان کی نسبت یہ کیسے خیال ہوا کہ وہ آپ کے بارہ میں ایسا ویسا سوچ سکتے ہیں) ھشیم کی روایت میں صراحت سے ہے کہ کہنے لگے یا رسول اللہ کیا ہم آپ کے بارہ میں سوائے خیر کے کوئی اور گمان کر سکتے ہیں؟۔ (إن الشيطان الخ) معمر کی روایت میں ہے (يجري من الإنسان مبلغ الدم) ابن ماجہ کی روایت جو (عثمان بن عمر تيمي عن الزهري) سے ہے، میں بھی یہی ہے۔ عبدالاعلی کی روایت میں ہے کہ مجھے ڈر ہوا کہ کہیں تم ایسا ویسا گمان نہ کرو کیونکہ شیطان ...... الخ عبدالرحمن بن اسحاق کی روایت میں ہے میں یہ نہیں کہہ رہا کہ تم کوئی برا گمان کرتے ہو گے مگر ہر آدمی کے ساتھ شیطان بھی لگا ہوا ہے مبادا اس کے وسواس سے بعد میں تمہارے دلوں میں کوئی گمان در آئے۔

(ابن آدم) جنس مراد ہے جس میں مرد عورتیں، سب شامل ہیں جیسے (يبني آدم) اور (يبني اسرائيل)۔ (وإني خشيت الخ) معمر کی روایت میں (شيئا) کی بجائے (سوء أ أو قال شيئا) ہے، مسلم، ابو داؤد اور احمد کی روایت میں (شراً) ہے۔ ان تمام روایات کا محصل یہ ہے کہ آپ نے ان کی طرف یہ منسوب نہیں کیا کہ وہ کوئی برا خیال ذہن میں لاتے ہونگے کیونکہ ان کا صدقِ ایمان آپ کی نظر میں مقرر ہے مگر چونکہ غیر معصوم ہیں اور شیطان بھی خون کی طرح ہر جسم میں گردش کرتا ہے لہذا کچھ بعید نہیں کہ بعد ازاں دل کے کسی گوشہ میں کسی قسم کا کوئی گمان پیدا ہو جائے جس سے ان کی ہلاکت یقینی ہوگی لہذا امت کے ساتھ شفقت کے تقاضہ کے تحت حفظ ما تقدم اور ان کی خیر خواہی کے طور پر انہیں بلا کر وضاحت کر دی پھر اصل مقصد بعد والوں کی تعلیم تھا کہ اس جیسی صورتحال میں کیا رویہ ہونا چاہئے جیسا کہ امام شافعی نے کہا ہے۔ (آپ کی سیرت طیبہ کے متعدد واقعات ایسے ہیں کہ اصل مقصد بعد والوں کی تعلیم

ہے مثلاً مروی ہے کہ ایک مرتبہ آپ مسجد میں تشریف فرما تھے کہ کسی عورت کے گذرنے سے شہوت محسوس ہوئی تو ام المومنین حضرت سودہ کے پاس تشریف لے گئے۔ اب اس عمل میں سب کے لئے ایک اہم سبق مضمر ہے کہ بجائے اس کے کہ نگاہیں کسی غیر محرم کا طواف کرتی رہیں، انھیں اور حلال طریقہ سے شہوت کا کسر کریں بلکہ میں تو کہہ سکتا ہوں کہ اللہ تعالی نے اپنی حکمت ومشیت کے تحت اس قسم کی مثالیں ہماری تعلیم کی خاطر آنخضرت سے صادر کرائیں)۔

حاکم نے ذکر کیا کہ ابن عیینہ کی مجلس میں امام شافعی سے اس حدیث کے بارہ میں پوچھا گیا، کہنے لگے آپ نے یہ بات ان کے ایمان کی حفاظت کی خاطر کہی کہ مبادا شیطان کے وسواس کے تحت کوئی بدگمانی کر بیٹھیں جس سے ایمان ضائع ہو اور وہ تباہ و برباد ہوں چنانچہ یہ آپ کی ان کے ساتھ خیر خواہی تھی۔ ابن حجر کہتے ہیں بزار نے بے جا طور پر اس حدیثِ صفیہ پر طعن کیا اور اسے مستبعد خیال کیا اور لا حاصل گفتگو کی۔ (یجری) ایک روایت میں (یبلغ) کی بابت بعض نے اسے اس کے ظاہری معنی پر ہی محمول کیا ہے۔ یہ اللہ تعالی کی اسے عطا کردہ قدرت کے سبب ہے جبکہ بعض کے نزدیک یہ بطور استعارہ کے ہے کہ اس کا کثرتِ اغواء اور ہمہ وقت انسان کے ساتھ لگے رہنا اس طرح ہے جیسے خون کا جسم میں دوران ہے، گویا یہ شدتِ اتصال کا استعارہ ہے۔

اس حدیث سے ثابت ہوا کہ معتکف مباح امور کر سکتا ہے مثلاً مہمانوں سے گفتگو، انہیں الوداع کرنے کیلئے مسجد کے دروازے تک جانا، بیوی کے ساتھ خلوت اور بات چیت کر لینا یہ بھی کہ سوئے ظنی کا متعرض ہونے سے بچا جائے اور شیطان کے مکروفریب اور ریشہ دوانیوں سے تحفظ اختیار کیا جائے، بقول ابن دقیق العید علماء اور صاحبِ اقتداء لوگوں کو چاہئے کہ اپنے امور پردۂ اِخفاء میں نہ رکھیں۔ ابن حجر لکھتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ مظاہرِ سوء کے ساتھ تظاہُر اس عذر سے کہ میں اپنے آپ پر اس کا تجربہ کرتا ہوں (فرقہ ملامتیہ کی طرز پر) ایک غلط روش ہے۔ اس حدیث سے یہ بھی ثابت ہوا کہ تعجب کے وقت سبحان اللہ کہا جا سکتا ہے اس سے قبل کسی معاملہ کی تعظیم وتہویل نیز کسی امر کے ذکر سے استحیاء کرتے ہوئے سبحان اللہ کہنے کا ذکر ہو چکا ہے۔ ابو یوسف اور محمد کے نزدیک معتکف کسی ضرورت کے پیش نظر ایک لمبے عرصہ کیلئے بشرطِ کہ دن سے کم ہو، اعتکاف گاہ سے باہر رہ سکتا ہے اس حدیث سے ان کے لئے احتجاج کیا گیا ہے مگر اس میں ان کے مذکورہ موقف پر کوئی دلالت نہیں کیونکہ حضرت صفیہ کا گھر مسجد نبوی سے زیادہ فاصلہ پر نہ تھا۔

اس حدیث کو مسلم نے (الإستئذان)، ابوداؤد نے (الصوم اور الأدب)، نسائی نے (الاعتکاف) اور ابن ماجہ نے (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

باب الاعتكافِ وخُروجِ النبي ﷺ صَبِيحةَ عشرين

(آنجناب کا بیس کی صبح اعتکاف سے باہر آنا)

اس کے تحت حضرت ابوسعید کی سابقہ حدیث پھر لائے ہیں۔ اس ترجمہ کے ساتھ امام مالک کی حدیث میں مذکورہ الفاظ (فلما کانت لیلة إحدی و عشرین و هي اللیلة التي یخرج من اعتکافه صبیحتها) کی تاویل کرنا مقصود ہے کہ اس صبح سے مراد (اکیسویں) کی صبح نہیں (جو اس کے بعد آئے گی) بلکہ اس سے قبل کی صبح ہے جو بیسویں رات کی کہلائی جاتی ہے۔ ابن

بطال لکھتے ہیں اس کی مثال یہ آیت ہے (لم یلبثوا إلا عشیة أو ضحاها) تو اس میں ضحیٰ کی اضافت عشیہ کی طرف کی حالانکہ وہ اس سے قبل ہے۔ ہر چیز جو کسی کے ساتھ متصل ہے، اس کی طرف مضاف کی جاسکتی ہے خواہ اس سے قبل ہو یا بعد۔

حدثني عبد الله بن منير سمع هارون بن إسماعيل حدثنا علي بن المبارك قال حدثني يحيى بن أبي كثير قال سمعتُ أبا سلمةَ بنَ عبدِ الرحمنِ قال سألتُ أبا سعيدٍ الخدريَّ رضي الله عنه قلتُ هل سمعتَ رسولَ اللهِ ﷺ يذكرُ ليلةَ القدرِ؟ قالَ نعمْ اعْتَكَفْنَا معَ رسولِ اللهِ ﷺ العشرَ الأوسطَ مِنْ رمضانَ قال فخرَجْنَا صَبيحةَ عشرينَ قال فخَطبَنَا رسولُ اللهِ ﷺ صبيحةَ عشرينَ فقال إنِّي أُرِيتُ ليلةَ القدرِ وإنِّي نَسِيتُهَا فَالْتمِسُوهَا في العَشْرِ الأواخرِ في وِتْرٍ فإنِّي رَأيتُ أنِّي أسجُدُ في مَاءٍ وطِينٍ ومَنْ كَانَ اعْتَكفَ معَ رسولِ اللهِ ﷺ فلْيَرجعْ فرَجعَ النَّاسُ إلىَ المسجدِ وما نَرىٰ في السماءِ قَزَعةً قال فَجاءَ تْ سَحابةٌ فَمَطَرتْ وأُقيمَتِ الصلاةُ فسجدَ رسولُ اللهِ ﷺ في الطينِ والماءِ حتَى رأيتُ الطينَ في أرْنَبَتِهِ وجَبْهَتِهِ۔ (ابوسعید کی یہ حدیث گزر چکی ہے)

(رأیت أني أسجد) کُشمِینی کے نسخہ میں (أن أسجد) ہے قفال کہتے ہیں اس کا معنی یہ ہے کہ آپ نے خواب میں کسی کو کہتے سنا کہ اس رات کی یہ علامت ہے کہ آپ طین و ماء میں سجدہ کریں گے، یہ مراد نہیں کہ آپ نے شبِ قدر دیکھی پھر بھول گئے کیونکہ ایسی چیز بھولی نہیں جاسکتی۔ پہلے ذکر ہوا کہ یہ بتلانے والے حضرت جبریل تھے۔

بابُ اعْتِكافِ المُستَحاضةِ (استحاضہ والی عورت بھی اعتکاف بیٹھ سکتی ہے)

حدثنا قتيبة حدثنا يزيد بن زريع عن خالد عن عكرمة عن عائشة رضي الله عنها قالت اعتَكَفَتْ مع رسول اللهﷺ امرأةٌ مُستَحاضَةٌ مِن أزواجِهِ فكانَتْ تَرَى الحُمرةَ والصُّفرةَ فرُبَّما وَضعنا الطَّستَ تَحتَها وهي تُصَلِي

حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ آپ کی بیویوں میں سے ایک خاتون (ام سلمہؓ) نے جو مستحاضہ تھیں اعتکاف بیٹھیں وہ سرخی اور زردی دیکھتی تھیں، اکثر ہم طشت ان کے نیچے رکھ دیتے اور وہ نماز پڑھتی رہتیں۔

کتاب الحیض میں اس پر بحث گزر چکی ہے۔ ان ام المومنین کا نام سعید کی ابن علیہ سے روایت میں ہے جنہوں نے (خالد عن عکرمة) سے نقل کیا کہ ام سلمہ استحاضہ کی حالت میں اعتکاف بیٹھیں۔

بابُ زيارةِ المرأةِ زوجَها في اعتكافِهِ (معتکف شوہر سے بیوی کی ملاقات)

دو طریق سے سابقہ حدیثِ صفیہ ذکر کی ہے۔ ھشام عن معمر کے طریق سے مرسل ہے اور عبدالرحمن بن بن خالد کے طریق

سے موصول، سیاق معمر کا ہے۔

حدثنا سعيد بن عفير قال حدثني الليث قال حدثني عبدالرحمن بن خالد عن ابن شهاب عن علي بن حسين رضي الله عنهما أنَّ صفيةَ زوجَ النبيِّ ﷺ أخبرتْهُ ـ ح وحدثني عبدالله بن محمد حدثنا هشام بن يوسف أخبرنا معمر عن الزهري عن علي بن حسين كانَ النبيُ ﷺ في المسجدِ وعندهُ أزواجُهُ فَرُحْنَ فقال لِصَفِيَّةَ بنتِ حُيَيٍّ لا تَعجَلِي حتىَ أنصرفَ معكَ وكانَ بيتُهَا في دارِ أسامةَ فخرجَ النبيُّ ﷺ معهَا فلقيَهُ رجلانِ مِنَ الأنصارِ فنظَرَا إلى النبي ﷺ ثمّ أجازَا فقال لَهُمَا النبيُّ ﷺ تعاليَا إنَّهَا صفِيةُ بنتُ حُيَيٍّ فقال سبحانَ اللهِ يَا رسولَ اللهِ قال إنّ الشيطانَ يَجرِيُ مِنَ الإنسانِ مَجرَى الدّمِ وإنِّي خَشِيتُ أنْ يُلقِيَ في أنفُسِكُمَا شيئًا۔ (گزر چکی)

(في أنفسكما) دوسری روایت میں (في قلوبكما) ہے، جمع کا لفظ مثنیٰ کی طرف مضاف کرنا کثیر و مسموع ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان (فقد صغت قلوبكما) (اردو و پنجابی میں بھی دو کتابیں وغیرہ کہا جاتا ہے)۔

بابُ هَل يَدرَأُ المُعتكِفُ عَن نَفسِهِ (کیا معتکف ۔قول یا فعل کے ساتھ۔اپنا دفاع کرسکتا ہے؟)

سابقہ حدیثِ صفیہ سے استدلال کیا ہے اس میں اگرچہ دفع بالقول کا ذکر ہے مگر بالفعل بھی اسی کے ساتھ ملحق ہے۔ابن حجر لکھتے ہیں اگر نمازی اپنے سے کسی چیز کا دفاع کرسکتا ہے تو حالت اعتکاف میں بھی جائز ہے، اعتکاف نماز سے اشد نہیں۔

حدثنا إسماعيل بن عبد الله قال أخبرني أخي عن سليمان عن محمد بن أبي عتيق عن الزهري عن علي بن حسين رضي الله عنهما أنّ صفيةَ أخبرتْهُ ح وحدثنا علي بن عبد الله حدثنا سفيان قال سمعت الزهري يُخبرُ عن علي بن حسين أنّ صفيةَ رضي اللهُ عنها أتتِ النبيَّ ﷺ وهوَ مُعتكِفٌ فلمَّا رجعتْ مَشىٰ معهَا فأَبْصَرَهُ رجلٌ مِنَ الأنصارِ فلمَّا أبصرَهُ دَعاهُ فقال تَعالَ هيَ صفيةُ ورُبمَّا قال سفيانُ هذهِ صفيةُ فإنّ الشيطَانَ يجرِيْ مِن ابنِ آدمَ مَجرَى الدَّمِ قلتُ لِسفيانَ أتَتْهُ ليلًا ؟ قالَ وهلْ هوَ إلّا ليلًا؟۔ (ایضاً)

پھر دو طریق سے لائے ہیں، ایک میں مرسلا دوسرے میں موصولا ہے۔اسماعیل سے مراد ابن ابی اویس ہیں وہ اپنے بھائی ابوبکر سے راوی ہیں جب کہ سلیمان سے مراد ابن بلال ہیں، تمام راوی مدنی ہیں دوسری سند سفیان بن عیینہ کے حوالے سے موصول ہے، سیاق انہی کا نقل کیا ہے۔(قلت لسفيان) قلت کا فاعل ابن المدینی ہیں۔

بابُ مَن خَرجَ مِن اعتِكافِهِ عندَ الصُبحِ (صبح کے وقت اعتکاف کا اختتام کرنا)

حدثنا عبد الرحمن بن بشر حدثنا سفيان عن ابن جريج عن سليمان الأحول خال ابن أبي نُجيح عن أبي سلمةَ عن أبي سعيد ح قال سفيان وحدثنا محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي سعيد قال وأظُنُّ أنّ ابنَ أبي لبيدٍ حدثنا عن أبي سلمة عن أبي سعيد رضي الله عنه قال اعْتكفنا معَ رسولِ اللهِﷺ العشرَ الأوسطَ فلمّا كانَ صبيحةَ عشرينَ نَقلْنا مَتاعَنا فأتَانَا رسولَ اللهِ ﷺ فقال مَنْ كانَ اعتكفَ فليَرجعْ إلى مُعتكَفِه، فإني رأيتُ هذهِ الليلةَ ورأيتُنِي أسجُدُ في ماءٍ وطِين فلمَّا رجعَ إلى مُعتكَفِهِ قال وهاجَتِ السماءُ فمُطِرْنَا فوَالذِي بَعَثَه بالحَقِ لقدْ هاجتِ السماءُ مِنْ آخِرِ ذلكَ اليوم وكانَ المسجدُ عريشًا فلَقدْ رأيتُ علَى أنْفِهِ وأرْنَبتِهِ أثْرَ الماءِ والطينِ ۔(ایضاً)

سفیان سے مراد ابن عیینہ جبکہ سلیمان ابن ابی مسلم احول ہیں۔(وحدثنا محمد بن عمرو الخ) قائل ابن عیینہ ہیں وہی (أظن أن ابن الوليد الخ) کے قائل بھی ہیں گویا اس حدیث میں ان کے تین شیوخ ہیں جنہوں نے ابوسلمہ سے انہیں اس کی تحدیث کی۔ احمد نے ان الفاظ کے ساتھ اس کی تخریج کی ہے (عن سفيان قال حدثنا محمد بن عمرو عن أبي سلمة و ابن أبي لوليد عن أبي سلمة) یعنی (وأظن) ذکر نہیں کیا محمد بن عمرو سے مراد ابن علقمہ لیثی ہیں، بخاری نے ہمیشہ کسی اور راوی کے ساتھ مقرون کر کے ان سے روایت لی ہے۔

یہ حدیث اس امر پر محمول ہے کہ آپ نے راتوں کے اعتکاف کی نیت کی تھی اسی لئے نماز فجر کے بعد اختتام کیا اگر کوئی ایام (یعنی صرف دنوں) کے اعتکاف کی نیت کرے گا تو طلوع فجر کے ساتھ ہی داخل ہوگا اور غروب کے بعد اختتام کرے گا اگر کوئی ایام و لیال، دونوں کی نیت کرے تو غروب سے قبل داخل ہو اور غروب کے بعد اختتام کرے۔ (فلما كان صبيحة عشرين نقلنا متاعنا) بقول ابن حجر اس سے مترشح ہوتا ہے کہ راتوں کے حساب سے نیتِ اعتکاف تھی، مہلب نے یہ مفہوم بیان کیا ہے کہ صبح دم سامانِ اکل وشرب اور بستر وغیرہ واپس بھیج دیا خود آمدہ مغرب تک رہے چونکہ دن کو اس سارے سامان کی کوئی ضرورت نہ تھی اسی لئے سامان منتقل کرنے کا ذکر ہے، یہ نہیں کہا (خرجنا)۔ ابن حجر لکھتے ہیں یہی توجیہ صواب ہے کیونکہ (باب تحرى ليلة القدر) کے تحت دوسرے طریق سے اسی روایت میں تھا (فإذا كان حين يمسى من عشرين ليلة و يستقبل إحدى و عشرين رجع)۔ (یعنی بوقت شام اختتامِ اعتکاف کا ذکر ہے)۔

بابُ الاعتكافِ في شَوالٍ (شوال میں اعتکاف)

حدثنا محمد هو ابن سلام حدثنا محمد بن فضيل بن غزوان عن يحيى بن سعيد عن

عمرة بنت عبد الرحمن عن عائشة رضى الله عنها قالت كَانَ رسولُ اللهِ ﷺ يعتكفُ فى كلِ رمضانَ فإذَا صلّى الغداةَ دخلَ مكانَهُ الذِى اعتكفَ فيهِ قال فاستأْذَنَتْهُ عائشةُ أنْ تَعتكفَ فأذِنَ لَهَا فضَربَتْ فيه قُبّةً فسمعتْ بهَا حفصةُ فضربَتْ قُبةً وسمعتْ زينبُ بهَا فضَربَتْ قبةً أخرىٰ فلمّا انْصرفَ رسولُ اللهِ ﷺ مِنَ الغداةِ أبصَرَ أرْبعَ قِبَاب فقال ماهٰذَا؟ فأُخبِرَ خَبرهُنَّ فقال ما حَمَلَهُنَّ علىٰ هذَا؟ آلبِرُّ ؟ انْزِعُوهَا فلاَ أراهَا فنُزِعَتْ فلَمْ يَعْتَكِفْ فى رمضانَ حتَى اعتكَفَ فى آخِرِ العَشرِ مِنْ شوَّالٍ

ترجمہ ومباحث ذکر ہو چکے ہیں۔

بابُ مَن لَم يَرَ عليه إذا اعْتكفَ صَوماً (جن کے نزدیک اعتکاف کے لئے روزہ شرط نہیں)

حدثنا إسماعيل بن عبد الله عن أخيه عن سليمان عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن عبد الله بن عمر عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال يَارسولَ اللهِ ﷺ إنّى نذَرتُ فى الجَاهليةِ أنْ أعْتَكفَ ليلةً فى المسجدِ الحرامِ فقال له النبى ﷺ أوفِ نذرَكَ فاعْتكفْ ليلةً۔ (گزرچکی)

حضرت عمر کے اعتکافِ نذر کے ذکر پر مشتمل روایت ہے، مباحث اور تفصیلِ مسالک بیان ہو چکی ہے۔

بابُ إذا نَذرَ فى الجاهليةِ أن يَعتكفَ ثُم أسْلمَ (اسلام لانے سے قبل نذر مانی کہ اعتکاف بیٹھوں گا)

کیا اسلام کے بعد ماقبل کی نذر ایفاء کرنا لازم ہے؟ اس کے تحت سابقہ روایت پھر لائے ہیں جس میں آنجناب نے حضرت عمر کو ایفائے نذر کا حکم دیا، ابواب النذر میں اسی روایت پر ترجمہ میں حلف کو بھی شامل کیا (أو حلف أن لا يكلم الخ) ،بقیہ مباحث وہیں ذکر ہوں گے۔

حدثنا عبيد بن إسماعيل حدثنا أبو أسامة عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر أن عمر رضى الله عنه نَذرَ فى الجَاهليةِ أنْ يعتكفَ فى المسجدِ الحرامِ قال أُراهُ قال ليلةً فقال له رسولُ الله ﷺ أوفِ بنَذرِكَ ۔(اوپر والی ہے)

(قال أراه الخ) قائل عبید یا خود امام بخاری ہیں، اسماعیلی نے ابو اسامہ سے دیگر حوالے کے ساتھ بغیر شک کے روایت کیا ہے۔

بابُ الإعتكافِ فى العَشرِ الأوسَطِ مِن رمَضانَ (رمضان کے درمیانی عشرہ کا اعتکاف)

گویا یہ اشارہ کر رہے ہیں کہ اعتکاف آخری عشرہ کے ساتھ ہی مختص نہیں (آخری عشرہ میں تو اس سہولت کے لئے بیٹھا جاتا

ہے کہ طاق راتوں کا احیاء سہل ہوگا) اگرچہ اس عشرہ میں افضل ہے۔

حدثنا عبيد الله بن أبي شيبة حدثنا أبو بكر عن أبي حصين عن أبي صالح عن أبي هريرة رضي الله عنه قال كان النبي ﷺ يَعتكِفُ في كُلِّ رمضانَ عشرةَ أيامٍ فلَمّا كانَ العامُ الذي قُبِضَ فيه اعتَكَفَ عِشرينَ يومًا

حضرت ابو ہریرہؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ ہر سال رمضان میں دس دن کا اعتکاف کیا کرتے تھے لیکن جس سال آپ کا انتقال ہوا اس سال آپ نے بیس دن کا اعتکاف کیا۔

ابو بکر سے مراد ابن عیاش، ابو حصین سے مراد عثمان بن عاصم ہیں، ابو صالح تک تمام راوی کوفی ہیں۔ (عشرة أيام) نسائی کی (يحي بن آدم عن أبي بكربن عياش) سے روایت میں ہے (العشر الأواخر من رمضان)۔ ابن بطال کہتے ہیں آنجناب کا ہر سال اعتکاف بیٹھنا اس کے سنتِ مؤکدہ ہونے کی دلیل ہے ابن شہاب کہا کرتے تھے تعجب ہے مسلمانوں نے اسے ترک کر دیا ہے حالانکہ آنحضرت ہجرت کے بعد وفات تک ہر سال بیٹھتے تھے، مالک کہتے تھے کہ وہ نہیں جانتے کہ سلف میں سے سوائے ابو بکر بن عبد الرحمٰن کے کوئی اعتکاف بیٹھتا تھا۔ ان کے ترک کا سبب اس کا گراں و شدید ہونا تھا۔ (الحمد للہ ہمارے دور میں اعتکاف کا کافی رجحان ہے اس کی وجہ سہولیات کی کثرت بھی ہوسکتی ہے، بعض مساجد میں کھانے پینے، سحری وافطار کا بھی انتظام ہوتا ہے)۔

(فلما كان العام الخ) وفات کے برس بیس دن اعتکاف بیٹھے۔ کہا گیا ہے کہ آپ کو اجل پوری ہونے بابت آگاہ کر دیا گیا تھا تو استکثارِ عمل کا مظاہرہ فرمایا تاکہ امت کے لئے رہنمائی ہو کہ موت کا قرب محسوس کر کے عبادات میں زیادہ سے زیادہ محنت کریں تاکہ اللہ سے جب ملیں تو اعمال کے لحاظ سے بہترین حال پر ہوں یہ بھی کہا گیا ہے کہ چونکہ اس رمضان میں جناب جبریل علیہ السلام نے آپ سے دو مرتبہ قرآن پاک کا دور کیا تھا جبکہ قبل ازیں ایک مرتبہ کرتے تھے چنانچہ آپ نے بھی اعتکاف کا معمول کا دورانیہ دوگنا کر دیا۔ اس کی تائید اس سے بھی ملتی ہے کہ ابن ماجہ کی (هناد عن أبي بكر بن عياش) سے اسی روایت کے آخر میں اس کے ساتھ متصل اسی دورِ قرآن والی بات کو ذکر کیا ہے۔ ابن العربی لکھتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ اس کا سب یہ ہو کہ ایک مرتبہ (جیسا کہ ذکر ہوا) آپ نے رمضان کا اعتکاف قضاء کر کے شوال میں کیا تو اگلے برس اس کے بدلے کے طور پر رمضان میں بیس دن کا اعتکاف بیٹھے تاکہ قضاء بھی رمضان کے ایام میں حاصل ہو۔ ابن حجر لکھتے ہیں اس سے بھی قوی توجیہہ یہ ہے کہ اس لئے بیس دن کا اعتکاف فرمایا کہ اس سے گذشتہ کے رمضان کو سفر میں تھے، نسائی اور ابو داؤد کی روایتِ ابی بن کعب جیسے ابن حبان وغیرہ نے صحیح کہا ہے، میں ہے کہ آنحضرت ہر سال آخری عشرہ رمضان کو اعتکاف بیٹھا کرتے تھے ایک رمضان کو سفر کر کے سبب فوت ہوا تو اگلے برس بیس دن بیٹھے۔ تعددِ قصہ مع تعددِ سبب بھی محتمل ہے۔ ایک مرتبہ بسبب سفر، ایک مرتبہ، دو مرتبہ دورِ قرآن کے سبب۔ ترجمہ کے ساتھ مطابقت اس جہت سے بنتی ہے کہ بظاہر بیس دن کا یہ اعتکاف بالتوالی (پیدرپے) تھا لہٰذا درمیانی عشرہ بھی ان ایامِ اعتکاف میں داخل تھا یا اس روایت کے اطلاق کو دوسری روایات کے تقید پر محمول کیا ہے۔

بابُ مَن أرادَ أن يَعتكِفَ ثُم بَدَا لَه أن يَخرُجَ

(اعتکاف کا ارادہ کیا پھر کسی وجہ سے ملتوی کر دیا)

حدثنا محمد بن مقاتل أبو الحسن أخبرنا عبد الله أخبرنا الأوزاعي قال حدثني يحيى بن سعيد قال حدثتني عمرة بنت عبد الرحمن عن عائشة رضي الله عنها أَنَّ رسولَ اللهِ ﷺ ذَكَرَ أَنْ يَعتكفَ العشرَ الأواخرَ مِنْ رمضانَ فاستَأذَنَتْهُ عائشةُ فأذنَ لهَا وسألتْ حفصةُ عائشةَ أن تستأذِنَ لَهَا ففعلَتْ فلمَّا رأتْ ذلك زينبُ بنتُ جحشٍ أمرَتْ ببنَاءٍ فَبُنِيَ لهَا قالتْ وكانَ رسولُ اللهِ إذا صلّى انْصرَفَ إلىٰ بنَائِهِ فأبصرَ الأَبْنِيَةَ فقال ماهذا ؟ قالُوا بِناءُ عائشةَ وحفصةَ وزينبَ فقال رسولُ اللهِ ﷺ آلْبِرَّ أرَدْنَ بهذا؟ما أنَا بِمُعتَكِفٍ فرَجعَ فلمَّا أفطرَ اعْتَكَفَ عشرًا مِنْ شَوّالٍ۔ (گزر چکی)

عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں، سابقہ ذکر کردہ حدیث (عمرة عن عائشة) ہے اس کے سیاق سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ نے ابھی اعتکاف شروع نہ کیا تھا (ما أنا بمعتكف سے یہ استنباط کیا ہے)۔

بابُ المُعتكفِ يُدخِلُ رأسَه البيتَ للغَسلِ

(معتکف گھر میں دھونے کیلئے سر داخل کر سکتا ہے)

حدثنا عبد الله بن محمد حدثنا هشام بن يوسف أخبرنا معمر عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها أنهَا كانتْ تُرَجِّلُ النبيَ ﷺ وهيَ حائضٌ وهوَ مُعتكِفٌ في المسجدِ وهيَ في حُجرتهَا يُنَاوِلُهَا رَأسَهُ۔ (گزر چکی ہے)

شیخ بخاری عبداللہ المسندی ہیں، اوائلِ اعتکاف میں اس پر بحث ہو چکی ہے۔

خاتمہ

تراویح، لیلۃ القدر اور اعتکاف کے ابواب کی جملہ احادیثِ مرفوعہ (39) ہیں، ان میں سے دو معلق ہیں، مکررات، اس میں اور سابقہ میں۔ (30) احادیث ہیں، دو کے سوا باقی کی مسلم نے بھی تخریج کی ہے چار آثارِ صحابہ وتابعین بھی ہیں۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

كتاب البيوع

وقول الله تعالى ﴿وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا﴾[البقرة:۲۷۵] وقوله:﴿إِلا أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيْرُوْنَهَا بَيْنَكُمْ﴾ [البقرة: ۲۸۲].

اللہ نے تجارت حلال اور سود حرام کر دیا ہے۔(دوسری آیت میں بھی تجارت کا ذکر ہے)۔

نسفی اور ابوذر کے نسخوں میں آیتیں شاملِ ترجمہ نہیں۔ بیوع بیع کی جمع ہے چونکہ تجارت کی مختلف انواع واقسام ہیں اس لئے جمع کا لفظ استعمال کیا۔ بیع کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ قیمت لے کر ملکیت کسی کو منتقل کر دینا۔ شراء، خریدنے والے کے قبول کر لینے کو کہیں گے۔ دونوں کا ایک دوسرے پر بھی (تجوزاً) اطلاق کر دیا جاتا ہے۔ جوازِ بیع پر اہل اسلام کا اجماع ہے کیونکہ اس کے بغیر چارہ کار نہیں۔ پہلی آیت جوازِ بیع میں اصل ہے اس کی بابت اصح قول یہ ہے کہ عام مخصوص ہے، لفظ لفظِ عموم ہے جو ہر بیع کو متناول ہے جس کا مقتضا ہر قسم کی بیع کی اباحت ہے مگر شارع نے بعض اقسام کو منع کیا ہے اور انہیں حرام قرار دیا ہے تو یہ اباحت میں عام تو ہے مگر مخصوص ہے اس بیع کے ساتھ جس کے منع ہونے پر کوئی دلیل نہیں بعض نے عام، مراد بہ الخصوص بھی کہا ہے۔ بعض نے مجمل مبیَّن بالسنۃ کہا ہے ان سب اقوال کا تقاضہ ہے کہ الف لام کے ساتھ محلّی مفرد لفظ عام ہوتا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ الف لام عہد کا ہے اور اس کا نزول شرع کی طرف سے بعض بیوع کو حلال اور بعض کو حرام کر دینے کے بعد ہوا۔ تو (وأحل الله البيع) سے مراد وہ بیوع جن کی حلت بیان کی جا چکی ہے۔ امام شافعی کی مباحث سے ظاہر ہوتا ہے کہ بیوع فاسدہ بھی بیع ہی کہلائی جائیں گی اگرچہ ان کے ساتھ حنث واقع نہ ہوگا کہ قسموں کی بناء عرف کے مطابق ہوتی ہے۔ دوسری آیت میں فوری منعقد ہونے والی بیوع اور بیوعِ مؤجلہ کی بابت ذکر ہے۔

علامہ انور لکھتے ہیں کہ (وأحل الله البيع الخ) ان کے قول (إنما البيع مثل الربا) کا جواب ہے حاصلِ جواب یہ ہے کہ تم دونوں کو برابر کیسے قرار دے سکتے ہو جبکہ دونوں کا فرق جلی اور ظاہر ہے پس وہ حلال ہے جبکہ سود حرام۔ (ڈاکٹر ملک غلام مرتضی شہید نے جن کے دروسِ قرآن ٹی وی پر بہت مشہور تھے ایک درس میں اس آیت کی بابت نہایت عمدہ بات کہی کہ جب کافروں نے کہا کہ سود بھی تو بیع ہی کی طرح ہے اس کے جواب میں اللہ تعالی دونوں کے تفرقہ کی بحث میں نہ پڑے بلکہ ایک شانِ شاہانہ سے کہا بس ہم نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام، تمہارے لئے اتنا ہی کافی ہے کیونکہ اور چونکہ چنانچہ میں مت پڑو)۔ علامہ مزید لکھتے ہیں کہ کہا گیا ہے کہ کفار کے لئے یہ کہنا اوضح فی المراد تھا (إنما الربا مثل البيع) یعنی اسے بھی اس کی طرح حلال ہونا چاہئے اس پر ناصر الدین بن المنیر تبصرہ کرتے ہیں کہ دونوں ترکیبیں صحیح ہیں حاصلِ کلام یہ ہے کہ دونوں ایک جیسی ہیں لہذا یا تو سود بیع کی طرح حلال یا بیع سود کی طرح حرام ہونی چاہئے، ان کے نزدیک دونوں میں کوئی فرق نہ تھا مگر قرآن نے دونوں کے مابین فرق کی طرف اور ایک کے دوسرے پر قیاس کرنے کی عدمِ صحت کی طرف رہنمائی کی۔

بابُ ما جاءَ فی قولِ اللهِ عزّ وَجل

﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ وَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَثِيْرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَO وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْلَهْوًا انْفَضُّوْا إِلَيْهَا وَتَرَكُوْكَ قَائِمًا، قُلْ مَا عِنْدَ اللّٰهِ خَيْرٌ مِّنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللّٰهُ خَيْرُ الرّٰزِقِيْنَO﴾ [الجمعة: ۱۰. ۱۱] ﴿لَا تَأْكُلُوْٓا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّآ أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ [النساء: ۲۹]

(پھر جب نماز ختم ہو جائے تو زمین میں پھیل جاؤ اور اللہ تعالیٰ کا فضل تلاش کرو اور اللہ تعالیٰ کو بہت زیادہ یاد کرو تا کہ تمہارا بھلا ہو اور جب انہوں نے سودا بکتے دیکھا یا کوئی تماشا دیکھا تو اس کی طرف متفرق ہو گئے تجھ کو کھڑا چھوڑ دیا تو کہہ دے کہ جو اللہ تعالیٰ کے پاس ہے وہ لہو اور تجارت سے بہتر ہے اور اللہ ہی ہے بہتر روزی رزق دینے والا۔ ایک دوسرے کے اموال باطل طریقے سے نہ کھاؤ، ہاں باہمی رضامندی سے تجارت کرو)۔

(لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الخ) پہلی آیت (فإذا قضيت الخ) سے تلاشِ فضل کے عمومی حکم سے مشروعیتِ بیع ماخوذ ہے کہ یہ تجارت اور تکسّب کی تمام انواع کو شامل ہے اکثر کے نزدیک یہ امر مذکور (وابتغوا) برائے اباحت ہے۔ داؤدی لکھتے ہیں اس شخص کی نسبت امرِ وجوبی قرار پائے گا جس کے پاس کوئی شئ نہیں اور وہ کمانے پر قدرت بھی رکھتا ہے تا کہ محتاجِ سوال نہ بنے، باقی تشریح تفسیرِ سورت الجمعۃ میں آئے گی۔ بظاہر بخاریؒ نے یہ ترجمہ (وابتغوا من فضل الله) پر باندھا ہے۔ ذکرِ تجارت پر مستقل ومفرد ترجمہ آگے آ رہا ہے۔ (إلا أن تكون) بالاتفاق استثناء منقطع ہے مفہوم یہ ہے کہ بباطل ایک دوسرے کے اموال نہ کھاؤ لیکن اگر تجارت ہو اور باہمی رضامندی ہو تب باطل نہ ہو گا ابوداؤد نے ابوسعید سے ایک طویل حدیث روایت کی ہے جس میں ہے (إنما البيع عن تراض)۔ (یعنی تجارت وہ جو باہمی رضامندی سے ہو) سعید عن قتادہ کے طریق سے ہے کہ یہ آیت پڑھ کر کہا تجارت اللہ تعالیٰ کی طرف سے رزق ہے اس کے لئے جو اسے صدق کے ساتھ کرے۔

حدثنا أبو اليمان قال حدثنا شعيب عن الزهري قال أخبرني سعيد بن المسيب وأبو سلمة بن عبدالرحمن أن أبا هريرة رضى الله عنه قال إنكم تقولونَ أنّ أبَا هريرة يُكثِرُ الحديثَ عنْ رسولِ اللهِ ﷺ وتقولونَ مَا بالُ المهاجرينَ والأنصارِ لا يُحَدِّثونَ عنْ رسولِ اللهِ ﷺ بمثلِ حديثِ أبي هريرةَ ؟ و إنّ إخوَتِيَ مِنَ المهاجرينَ كانَ يَشغَلُهُمُ الصَّفقُ بالأسواقِ وكُنتُ ألزَمُ رسولَ اللهِ ﷺ علىٰ ملءِ بَطْنِي فَأشهَدُ إذا غَابُوا وأحفَظُ إذا نَسُوْا وكانَ يشغَلُ إخوتي مِن الأنصارِ عَملُ أموالِهِمْ وكنتُ امرأً مِسكينًا مِن مَساكينِ الصُّفَّةِ أعِيْ حِينَ يَنسَوْنَ و قد قال رسولُ اللهِ ﷺ في حديثٍ يُحدِّثُهُ إنه لَنْ يَبسُطَ أحدٌ ثوبهُ حتى أقضي مَقالتِيْ هذهِ ثمّ يَجمَعُ إليه ثوبهُ إلا وَعَى ما أقولُ فبسطتُ نَمِرَةً عليَّ حتى إذا قضَى رسولُ اللهِ ﷺ مَقالتَهُ جَمَعْتُهَا إلىٰ صَدرِيْ فما نَسِيتُ مِنْ

مَقالَةِ رسولِ اللهِﷺ تلكَ مِنْ شيءٍ

حضرت ابو ہریرہؓ نے کہا تم لوگ کہتے ہو کہ ابو ہریرہؓ تو رسول اللہﷺ کی احادیث بہت زیادہ بیان کرتا ہے اور یہ بھی کہتے ہو کہ مہاجرین و انصار ابو ہریرہؓ کی طرح کیوں حدیث نہیں بیان کرتے؟ اصل وجہ یہ کہ میرے بھائی مہاجرین بازار کی خرید و فروخت میں مشغول رہا کرتے تھے اور میں اپنا پیٹ بھرنے کے بعد پھر برابر رسول اللہﷺ کی خدمت میں حاضر رہتا اس لئے جب یہ بھائی غیر حاضر ہوتے تو میں اس وقت بھی حاضر رہتا اور میں یاد کر لیتا جس کو وہ بھول جایا کرتے تھے اس طرح میرے بھائی انصار اپنے اموال میں مشغول رہتے لیکن میں صفہ میں مقیم مسکینوں میں سے ایک مسکین آدمی تھا جب انصار بھولتے تو میں اسے یاد رکھتا ایک مرتبہ رسول اللہﷺ نے ایک حدیث بیان کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ جو کوئی اپنا کپڑا پھیلائے اور اس وقت تک پھیلائے رکھے جب تک اپنی یہ گفتگو نہ پوری کرلوں پھر اس کپڑے کو سمیٹ لے تو وہ میری باتوں کو یاد رکھے گا چنانچہ میں نے اپنا کمبل اپنے سامنے پھیلا دیا پھر جب رسول اللہﷺ نے اپنی باتیں ختم کیں تو میں نے اسے سمیٹ کر اپنے سینے لگا لیا اور اس کے بعد پھر کبھی میں آپ کی کوئی حدیث نہیں بھولا۔

(أخبرني سعيد و أبو سلمة الخ) شعیب کی روایت میں اسی طرح ہے، کتاب العلم میں (مالك عن الزهري) کے حوالے سے (عن الأعرج) تھا۔ آگے الاعتصام میں (سفيان عن الزهري) کے طریق سے سیاق اتم ہے۔ محلِ ترجمہ حدیث کا یہ جملہ ہے (كان يشغلهم الصفق الخ)۔ (اس کی تشریح مع بقیہ مباحث ذکر ہو چکے ہیں)۔ (نمرة) رنگ دار چادر، بقول ثعلب دھاری دار۔ بقول قزاز جس میں سفید اور سیاہ خطوط ہوں (من مقالة رسول الله ﷺ تلك) بظاہر عدم نسیان کا تعلق آنجناب کی اس گفتگو سے ہے مگر العلم کی روایت میں عموم ہے کہ تمام اخذ کردہ احادیث مراد ہیں۔

اس حدیث کو مسلم نے (الفضائل) جب کہ نسائی نے (العلم) میں روایت کیا ہے۔

حدثنا عبدالعزيز بن عبدالله حدثنا إبراهيم بن سعد عن أبيه عن جده قال قال عبدالرحمن بن عوف رضي الله عنه لمّا قَدِمنَا المدينةَ آخيٰ رسولُ اللهِﷺ بيني وبين سعدِ بنِ الربيعِ فقال سعدُ بن الربيع إني أكثرُ الأنصارِ مالًا فأقسِمُ لَكَ نِصفَ مالي وانْظرْ أيَّ زوجتَيَّ هَوِيتَ نَزلتُ لَكَ عَنهَا فإذَا حَلّتْ تَزَوَّجْتَهَا قال فقال لَهُ عبدُالرحمنِ لا حاجةَ لِي فِيْ ذٰلكَ هَلْ مِنْ سُوقٍ فيهِ تِجارةٌ؟ قال سوقُ قَينُقاعِ قال فغَدَا إليهِ عبدُالرحمنِ فأتىٰ بِأقِطٍ و سَمنٍ قال ثمّ تابَعَ الغُدُوَّ فمَا لَبِثَ أنْ جاءَ عبدُالرحمنِ عليهِ أثرُ صُفرةٍ فقال رسولُ اللهِﷺ تَزَوَّجتَ؟ قال نعمْ قال ومَنْ؟ قال امرأةً مِنَ الأنصارِ قال كمْ سُقتَ؟ قال زِنةَ نَواةٍ مِنْ ذَهبٍ أوْ نواةً مِنْ ذَهبٍ فقال لَهُ النبيُّﷺ أوْلِمْ ولَو بشاةٍ

عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ جب ہم مدینہ میں آئے تو رسول اللہﷺ نے میرے اور سعد بن ربیع (رضی اللہ عنہما) کے درمیان بھائی چارہ کرایا، سعد بن ربیع نے (مجھ سے) کہا کہ "میں تمام انصار کی نسبت زیادہ مالدار ہوں میں تمہیں اپنا نصف مال دیدوں گا اور تم میری دونوں بیویوں میں سے جس کو پسند کرو میں اسے تمہارے لئے طلاق دیدوں گا پھر جب وہ عدت پوری کر چکے تو تم اس سے نکاح کر لینا۔ عبدالرحمنؓ نے جواب دیا کہ مجھے اس کی ضرورت نہیں ہے (تم یہ بتاؤ)

یہاں کوئی بازار بھی ہے جس میں تجارت ہوتی ہو؟ جواب دیا کہ ہاں قینقاع بازار ہے۔ صبح کو عبدالرحمٰن اس بازار میں گئے اور وہاں سے کچھ پنیر اور گھی لے آئے (راوی) کہتا ہے پھر تو انہوں نے روزانہ جانا شروع کیا کچھ دنوں بعد عبدالرحمٰن آئے تو ان (کے لباس) پر زردی کا نشان تھا۔ رسول اللہ ﷺ نے پوچھا کیا تم نے نکاح کیا ہے؟ عرض کیا جی ہاں۔ آپ نے فرمایا کس سے؟ انہوں نے کہا ایک انصاری خاتون سے تو آپ نے فرمایا تم نے اس کو کس قدر مہر دیا؟ انہوں نے عرض کیا ایک گٹھلی کے برابر سونا یا یہ کہا کہ ایک سونے کی گٹھلی، تو اُن سے نبی ﷺ نے فرمایا کہ ولیمہ کرو اگرچہ ایک بکری کا سہی۔

(عن جده) یعنی ابراہیم بن عبدالرحمٰن بن عوف، ابونعیم نے المستخرج میں اسے مسند عبدالرحمٰن کی حیثیت سے ذکر کیا ہے۔ (آخى الخ) قصہ سلمان و ابودرداء میں زمانہ مواخات کی بابت ذکر گذرا ہے۔ (سعد بن الربيع) فضائلِ انصار میں ان کا ذکر آئے گا۔ (نزلت لك عنها) یعنی طلاق دے دیتا ہوں۔ (حلت) یعنی عدت پوری ہو۔ ابن التین کہتے ہیں حضرت سعد کا ابن عوف سے یہ کہنا آنجناب کے انصار کو اس ہدایت سے قبل تھا کہ اپنے مہاجرین بھائیوں کو نصف پیداوار دے دیا کرو۔ (سوق قينقاع) ق پر زبر اور نون پر پیش ہے۔ بقول ابن التین نون پر زبر بھی صحیح ہے زیر بھی محکی ہے۔ یہ یہود کے مدینہ میں موجود تین قبائل میں سے ایک قبیلہ تھا جس کی طرف اس بازار کی نسبت ہوئی۔ (تابع الغدو) یعنی اب روزانہ بازار بغرضِ تجارت جانا شروع کر دیا۔ اس حدیث پر مفصل بحث کتاب النکاح میں ہوگی۔

حدثنا أحمد بن يونس حدثنا زهير حدثنا حميد عن أنس رضى الله عنه قال قَدِمَ عبدالرحمن بن عوف المدينةَ فآخىٰ النبيُ ﷺ بينَه و بينَ سعدِ بن الربيعِ الأنصاريِ وكانَ سعدٌ ذَا غِنًى فقال لعبدِ الرحمنِ أُقاسِمُكَ مالِى نصفينِ و أُزَوِّجُكَ قال بارَكَ اللهُ لَكَ فِىْ أهلِكَ و مالكَ دُلُّونِىْ علَى السُوقِ فمَا رَجعَ حتى استَفْضلَ أقِطًا وسَمنًا فأتَى بِهِ أهلَ منزِلِه فمكثْنَا يسيرًا أوْ ماشاءَ اللهُ فجاءَ وعليه وَضَرٌ مِنْ صُفرةٍ فقال له النبى ﷺ مَهْيَمْ؟ قال يا رسولَ اللهِ تَزوَّجتُ امرأةً مِنَ الأنصارِ قال ماسُقتَ إليهَا؟ قال نواةً منْ ذَهبٍ أوْ وَزنَ نواةٍ منْ ذَهبٍ قال أَوْلِمْ ولَوْ بشَاةٍ۔ (سابقہ ہے)

سابقہ روایت نئی سند کے ساتھ ہے۔ امام بخاری نے ابن عوف کا یہ قصہ حمید، ثابت اور عبدالعزیز بن صہیب کے طرق سے روایت کیا ہے یہ تینوں حضرت انس سے اس کے راوی ہیں ان سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ آیا حضرت انس نے حضرت عبدالرحمٰن سے اس کا تلقی کیا تھا، البتہ مسلم اور نسائی کی (عبد العزيز عن أنس) کے طریق سے روایت میں (عن عبدالرحمن قال رآنى رسول الله ﷺ الخ) مذکور ہے دار قطنی نے بھی (مالك عن حميد) کے حوالے سے (أنس عن عبدالرحمن) ہی ذکر کیا ہے، لکھتے ہیں روح بن عبادہ مالک سے اس کے ساتھ متفرد ہیں، محفوظ وہی ہے جسے جماعت نے روایت کیا ہے (یعنی بغیر عبدالرحمٰن کے واسطہ کے)۔ ان حدیثوں سے استدلال کیا گیا ہے کہ بعض صحابہ کرام سلسلۂ تجارت سے منسلک تھے اور بذریعہ تجارت تکسب بذریعہ ہبہ تکسّب سے افضل ہے۔ (مَہْیَم) کلمہ استفہام، ماشأنك کے ہم معنی۔ علامہ انور (نواة من ذهب) کی بابت عینی اور وہ مرغینانی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ نواۃ ایک سکہ تھا جو پانچ درہم مالیت کا تھا، البتہ (زنة نواة الخ) سے ظاہری معنی ہی مراد ہے یعنی گٹھلی کے برابر ہونا۔

حدثنى عبدالله بن محمد حدثنا سفيان عن عمرو عن ابن عباس رضى الله عنهما

قال كانت عُكاظٌ ومَجَنَّةُ وذُوالمَجازِ أسواقًا في الجاهليةِ فلمَّا كانَ الإسلامُ فكأنَّهُم تَأَثَّموا فيه فنزلَتْ ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَبْتَغُوْا فَضْلًا مِّنْ رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة:۱۹۸] في مواسمِ الحج قرأها ابنُ عباس

ابن عباسؓ نے کہ عکاظ مجنہ اور ذوالمجاز عہد جاہلیت کے بازار تھے جب اسلام آیا تو ایسا ہوا کہ مسلمان لوگ گناہ سمجھنے لگے اس لئے یہ آیت نازل ہوئی ''تمہارے لئے اس میں کوئی حرج نہیں اگر تم اپنے رب کے فضل کی تلاش کرو حج کے موسم میں یہ ابن عباسؓ کی قراءت ہے۔

عبداللہ مسندی سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں۔ اس حدیث میں زمانہ جاہلیت کے چند مشہور (تجارتی اور ادبی) بازاروں کا تذکرہ ہے (چونکہ ان میں معاشی سرگرمیوں کے ساتھ ساتھ دور جاہلیت کے فخر ومباہات پر مشتمل اشعار و خطب بھی پیش کئے جاتے تھے لہذا) اسلام کے بعد (خصوصا فتح مکہ کے بعد) مسلمانوں نے وہاں جانے میں تأثم وحرج محسوس کیا اس پر قرآن نازل ہوا (ليس عليكم جناح أن تبتغوافضلا من ربكم الخ) مفصل بحث کتاب الحج میں ہو چکی ہے۔ (وكان الإسلام) کان تامہ ہے بمعنی (جاء)۔ (تأثموا) یعنی (طرحو الإثم) یعنی اثنائے حج اس خیال سے تجارتی سرگرمیوں سے پرہیز کرنے لگے کہ کہیں یہ گناہ کی بات نہ ہو ابن عباس کا اس آیت میں (في مواسم الحج) کا اضافہ کرنا سندا صحیح مگر شاذ ہے حجت ہے مگر یہ قرآن (قراءت) نہیں۔

بابُ الحَلالُ بَيِّنٌ والحرامُ بَيِّنٌ وبينهما مُشتَبِهَاتٌ

(حلال وحرام واضح ہیں اور انکے درمیان مشتبہات ہیں)

حدیثِ باب میں ترجمہ کی عبارت موجود ہے جسے شعبی سے دو طریق اسی طرح ابوفروہ سے بھی دو طریق کے ساتھ لائے ہیں۔ حمیدی نے بھی اپنی مسند میں ابن عیینہ کے حوالے سے اس کی تخریج کی ہے جسمیں وہ اور آگے کے تمام راوی تصریح بالسماع کرتے ہیں۔

حدثني محمد بن المثنى حدثني ابن أبي عدي عن ابن عون عن الشعبي قال سمعتُ النعمانَ بنَ بشير رضي الله عنه يقول سمعتُ النبيَّ ﷺ۔ ح وحدثنا عليُّ بن عبد الله حدثنا ابن عيينة حدثنا أبو فروة عن الشعبي قال سمعتُ النعمان بن بشير عن النبي ﷺ۔ ح وحدثني عبد الله بن محمد حدثنا ابن عيينة عن أبي فروة قال سمعتُ الشعبي سمعتُ النعمانَ بنَ بشير رضي الله عنهما عن النبي ﷺ۔ ح حدثنا محمد بن كثير أخبرنا سفيان عن أبي فروة عن الشعبي عن النعمان بن بشير رضي الله عنه قال قال النبيُّ ﷺ الحلالُ بَيِّنٌ والحرامُ بَيِّنٌ وبَينَهُمَا أُمورٌ مُشتَبِهةٌ فمَنْ تَرَكَ ما شُبِّهَ عليهِ مِنَ الإثمِ كانَ لِمَا استبانَ أترَكَ ومَنِ اجْتَرأَ علىٰ ما يَشُكُّ فيه مِنَ الإثمِ أوشَكَ أنْ يُواقِعَ ما استَبَانَ والمَعَاصِي حِمَى اللّٰهِ مَنْ يَرتَعْ حَولَ الحِمىٰ يُوشِكُ أنْ يُواقِعَهُ

نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ حلال بھی ظاہر ہے اور حرام بھی ظاہر ہے اور ان کے درمیان شبہ کی چیزیں ہیں تو جس شخص نے اس چیز کو ترک کر دیا جس میں اس کو گناہ کا شبہ ہو تو وہ اس کو بھی چھوڑ دے گا جو صاف، صریح اور کھلا ہوا گناہ ہو۔ اور جو شخص اس بات پر جرات کرے گا جس کے گناہ ہونے میں شک ہو تو عنقریب وہ صریح گناہ میں بھی مبتلا ہو جائے گا۔ اور معاصی (یعنی گناہ) اللہ تعالیٰ کی چراگاہیں ہیں جو جانور اس چراگاہ (یعنی گناہ) کے گرد چرے گا تو عنقریب وہ اس چراگاہ میں بھی پہنچ جائے گا۔

چوتھے طریق یعنی محمد بن کثیر کی سند میں سفیان سے مراد ثوری ہیں، سیاق انہی کی نقل کردہ عبارت پر مشتمل ہے جیسا کہ ابونعیم نے المستخرج میں صراحت کی ہے، ابن عیینہ کا سیاق ابن خزیمہ اور اسماعیلی نے نقل کیا ہے، اس کے آخر میں ہے (ولکل ملك حمی وحمی الله فی الأرض معاصیه) ابن عون کا سیاق ابوداؤد اور نسائی وغیرھما نے نقل کیا ہے۔ ابوفروہ جو اکبر ہیں، کا نام عروہ بن حارث تھا ہمدانی وکوفی ہیں ایک راوی ابوفروہ اصغر بھی ہیں جو جہنی وکوفی تھے ان کا نام مسلم بن سالم تھا ان کی بھی صحیح بخاری میں ایک حدیث ہے جو (الأنبیاء) میں آئے گی۔ (الحلال بین الخ) اس میں احکام کی تین اقسام بیان کی گئی ہیں جو منطقی اعتبار سے بھی صحیح ہے کیونکہ یا تو کسی شی کی طلب پر نص اور ترک پر وعید بھی ہوتی ہے یا اس کے برعکس ترک پر نص اور فعل پر وعید ہوگی یا نہ نص، نہ وعید ہے پس اول حلال بین ہے (یعنی واضح حلال)، ثانی حرام بین ہے۔ (الحلال بین) کا معنی یہ ہوا کہ اس کے بیان کرنے کا ہر کوئی محتاج نہیں ہے اور اس کی معرفت ہر ایک کو حاصل ہے تیسری قسم مشتبہ امور کی ہوئی ان کا حلال یا حرام ہونا مخفی وغیر ظاہر ہے۔ اس قسم سے اجتناب بہتر ہے کیونکہ اگر فی نفس الامر حرام ہے تو بچ گیا اگر حلال ہے تو بھی اجر کا مستحق ہے کہ اس حدیث پر عمل کیا۔ مشتبہ سے مراد یہ ہے کہ بعض لوگ اسے نہیں جانتے کیونکہ آپ نے فرمایا (لا یعلمها کثیر من الناس)۔ باقی مفصل بحث کتاب الایمان میں (باب من استبرأ لدینه و عرضه) کے تحت گذر چکی ہے۔ اکثر ائمہ محدثین نے تواردا اس حدیث کو (البیوع) میں نقل کیا ہے کیونکہ مالیات کے میدان میں کثیر اوقات شبہ واقع ہوتا ہے۔ بعض نے اس سے استدلال کیا ہے کہ ایسی اشیاء پر جن کے بارہ میں کوئی نص نہیں، حلال یا حرام کا حکم نہ لگایا جائے ابن حجر کہتے ہیں لیکن آپ کا فرمان کہ (لا یعلمها کثیر من الناس) سے ظاہر ہوتا ہے کہ کچھ کے پاس ضرور ان کی بابت علم ہوگا۔

(لما استبان أترك) استبان یعنی جن کی تحریم ظاہر ہو۔ (أترك، اسم تفضیل ہے)۔ (أوشك أن الخ) یعنی جو مشتبہات سے پرہیز نہیں کرتا قوی احتمال ہے کہ ایک دن حرام کو بھی منہ لگا لے گا (مثلا سگریٹ پینے والے سے کچھ بعید نہیں کہ کسی دن مزید کی طلب میں شراب چکھ لے)۔ علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ جیسا کہ کتاب الایمان کی بحث میں ذکر کیا یہ حدیث بہت جلیل القدر ہے کہ حلال وحرام کی بابت ایک ضابطہ پر مشتمل ہے، کہتے ہیں ہمیں نہیں علم کہ (الحلال بین والحرام بین) سے کیا مراد ہے کیونکہ کثیر اوقات انہیں غیر بین بھی پاتے ہیں (شاید ان کی مراد ان اشیاء سے ہے جو مابعد زمانہ کی پیداوار ہیں، اب سگریٹ اور منہ میں رکھنے والی نسوار کے بارہ میں اکثر علماء متردد ہیں کہ کیا حکم لگایا جائے، نسوار کے بارہ میں سرحد کے بعض دوستوں سے پوچھا ان کے بقول اس میں نشہ ہے لہذا اس پر وہی حکم لگانا ممکن ہے۔ سگریٹ میں نشہ تو نہیں مگر اس کی صفت۔ لا یسمن ولا یغنی من جوع۔ کی ہے کہ نہ بھوک مٹائے اور نہ پیاس، پھر پیسے کا ضیاع، فائدہ کوئی نہیں اسی طرح پان میں بھی پیسے کا اسراف وضیاع ہے بالخصوص اگر دن میں کئی پان کھانے کی عادت ہو اس پر مستزاد ان کی وجہ سے جسم کو پہنچنے والا نقصان، سگریٹ سے پھیپھڑوں کو اور پان سے دانتوں اور منہ کے

دوسرے اعضاء کو، پھر یہ ایک مشقِ لا حاصل ہے آنحضرت کے فرمان۔ دع مالا یعنیك إلى ما یعنیك۔ کہ لایعنی اشیاء وامور کو ترک کر دو۔ کے بمصداق ان سے احتراز ہی بہتر ہے)۔ علامہ لکھتے ہیں اس بارے شوکانی نے ایک رسالہ لکھا ہے مگر اس کا حلِ الفاظ کے سوا کوئی محصل و فائدہ نہیں اور شوکانی جیسوں سے اسی چیز کی امید کی جاسکتی ہے۔

بابُ تفسیرِ المُشَبَّهاتِ (تفسیرِ مشبہات)

وقال حسَّانُ بن أبی سِنان ما رأیتُ شیئًا أهونَ مِن الوَرَعِ دَعْ ما یُریبُکَ إلی ما لا یُریبکَ

(حسان بن ابوسنان کہتے ہیں تقوی اختیار کرنا کیا مشکل ہے بس مشکوک چیزوں سے بچو)

نسفی کے نسخہ میں (شُبُهات) اور ابن عساکر کی روایت کی رو سے (مشتبہات) ہے۔ چونکہ حدیثِ نعمان میں آپ کا قول تھا (إن الشبہات لا یعلمها کثیر من الناس) اس کا مقتضایہ ہے کہ بعض علماء ان مشبہات سے واقف و عارف ہوتے ہیں تو مصنف نے چاہا کہ ان کی معرفت کا راستہ ذکر کریں تا کہ ان سے اجتناب ہو چکے چنانچہ سب سے پہلے ایک عمومی ضابطہ بیان کیا ہے پھر درجہ بدرجہ احادیث لائے ہیں جن سے واجب الاجتناب اشیاء کے مراتب ظاہر ہوتے ہیں۔ پھر اگلا ترجمہ ان میں مستحب الاجتناب پھر اس کے بعد مایکرَہ کے بیان میں ہے اس کی تشریح یہ ہے کہ شی کی اصل یا تو تحریم ہوگی یا اباحت یا اس بارے شک ہوگا۔ اول کی مثال شکار ہے جسے پاک کرنے سے قبل کھانا حرام ہے اگر اس بارے شک ہو تو تحریم شمار ہوگی اسی طرف حدیثِ عدی دلالت کناں ہے۔ ثانی کی مثال طہارت کی ہے جو یقینی حدث سے ہی زائل تصور ہوگی، اس طرف حدیثِ عبداللہ بن زید اشارہ کرتی ہے، جو آگے تیسرے باب میں آئے گی۔ تیسری قسم جس کے بارہ میں تردد ہے کہ مباح ہے یا محظور؟ تو اس کی نسبت احتراز ہی اولی ہے۔ دوسرے باب کی گری ہوئی کھجور والی حدیث سے اس کا اشارہ ملتا ہے۔

(وقال حسان الخ) یہ بصری ہیں، زمانہ تابعین کے یکے از عُباد ہیں صحیح میں ان کا تذکرہ صرف اسی ایک جگہ ہے، اسے احمد نے (الزھد) اور ابونعیم نے (الحلیة) میں موصول کیا ہے اس کے الفاظ ہیں (إذا شککت فاترکه)۔ (یعنی اگر تجھے کسی چیز کے بارہ میں شک ہو تو اسے چھوڑ دے) ابونعیم نے ایک اور طریق سے نقل کیا ہے کہ ایک مرتبہ یونس بن عبید (محدث) اور حسان (زاھد) جمع ہوئے یونس کہنے لگے میں نے تقوی و ورع سے زیادہ سخت چیز کوئی نہیں دیکھی اس پر حسان کہنے لگے میں نے اس سے اھون چیز کبھی نہیں پائی، یونس نے پوچھا وہ کیسے؟ کہنے لگے میں نے اصول بنالیا ہے کہ جس چیز میں شک ہوا سے چھوڑ دیتا ہوں، تو بڑے آرام سے ہوں۔ بعض علماء کا تبصرہ ہے کہ حسان نے اپنے قدرِ مقام کے موافق بات کہی، جس ترک کی طرف وہ اشارہ کر رہے ہیں وہ اکثر لوگوں پر کثیر و پُر مشقت افعال کے تحمل سے اشد ہے۔ (دع ما لا الخ) کی عبارت ایک مرفوع حدیث ہے جسے ترمذی، نسائی، احمد، ابن حبان اور حاکم نے حسن بن علی کے حوالے سے روایت کیا ہے۔ حضرت انس سے بھی مسند احمد میں، ابن عمر سے طبرانی کی الصغیر میں، ابوھریرہ اور واثلہ بن اسقع سے بھی مرفوعاً، اسی طرح ابن عمر اور ابن مسعود کے قول سے بھی مروی ہے۔

علامہ انور اس مقام پہ امام بخاری کے بدیع تراجم پر انہیں زبردست خراجِ تحسین پیش کرتے ہیں کہ اولاً اس کے مصداق کو متعین

کرنے کے لئے ترجمہ قائم کیا پھر ان اشیاء کے ذکر میں جن سے اجتناب مستحب ہے پھر وساوس کی بابت باب باندھا تا کہ شبہات اور وساوس کا تفرقہ واضح کریں پس شبہات سے احتراز دین کی حفاظت اور وساوس کی طرف توجہ دینا دین کو خراب کرنے کے مترادف ہے۔

حدثنا محمد بن كثير أخبرنا سفيان أخبرنا عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي حسين حدثنا عبد الله بن أبي مُليكة عن عقبة بن الحارث رضي الله عنه أنَّ امْرأةً سوداءَ جاء تْ فزَعمتْ أنَّها أرضعَتْهما فذَكرَ لِلنبيَّ ﷺ فأعرضَ عنهُ وتَبسَّمَ النبيُ ﷺ قال كيفَ وقد قِيلَ؟ وقد كانتْ تحتَه ابنةُ أبي إهاب التَّميمي

حضرت عقبہ بن حارث نے بیان کیا کہ ایک سیاہ فام عورت آئیں اور دعویٰ کیا کہ انہوں نے ان دونوں (عقبہ اور انکی بیوی) کو دودھ پلایا ہے عقبہ نے اس امر کا ذکر رسول اللہ ﷺ سے کیا تو آپ نے اپنا چہرہ مبارک پھیر لیا اور مسکرا کر فرمایا اب جب کہ ایک بات کہہ دی گئی تو تم دونوں ایک ساتھ کس طرح رہ سکتے ہو ان کے نکاح میں ابواہاب تمیمی کی صاحب زادی تھیں۔

سند میں سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ محلِ استدلال (كيف و قد قيل) کا جملہ ہے۔ اس سے بظاہر آپ نے دونوں کے مابین تفریق کرنے کا حکم اس عورت کے یہ کہنے کی وجہ سے دیا کہ اس نے دونوں کو دودھ پلایا ہے، اکثر کے نزدیک یہ حکم مبنی بر احتیاط تھا۔ العلم میں اس پر بحث ہو چکی ہے مزید مباحث کتاب الشہادات میں آئیں گے۔

حدثنا يحيى بن قزعة حدثنا مالك عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله عنها قالت كان عُتبة بن أبي وقاص عَهِدَ إلىٰ أخيهِ سعدِ بنِ أبي وقاص أنّ ابنَ وليدةِ زَمعةَ منِّي فاقْبِضْهُ قالتْ فلمّا كانَ عامُ الفتحِ أخذَه سعدُ بنُ أبي وقاص وقال ابنُ أخِي قد عَهِدَ إليَّ فيه فقامَ عبدُ بنُ زمعةَ فقال أخي و ابنُ وليدةِ أبي وُلِدَ على فِراشهِ فتَساوَقَا إلىٰ رسولِ اللهِ ﷺ فقال سعد يا رسولَ اللهِ ابنُ أخيْ كانَ قَدْ عهِدَ إليَّ فيه فقال عبدُ بنُ زمعةَ أخِي و ابنُ وليدةِ أبي وُلِدَ علىٰ فِراشِهِ فقال النبيُ ﷺ هوَ لكَ يا عبدُ بنَ زمعةَ ثمَّ قال النبيُ ﷺ الوَلدُ لِلفراشِ ولِلعاهرِ الحَجرُ ثمّ قال لِسودةَ بنتِ زمعةَ زوجِ النبيِ ﷺ احتَجِبِيْ مِنه يا سودةُ لِمَا رأىٰ مِنْ شَبَهِهِ بِعُتبة فمَا رآهَا حتّٰى لَقِيَ اللّٰهَ

حضرت عائشہ کہتی ہیں کہ عتبہ بن ابی وقاص نے اپنے بھائی سعد بن ابی وقاص کو یہ وصیت کی تھی کہ زمعہ کی لونڈی کا لڑکا میرا ہی ہے لہٰذا تم اس کو اپنے قبضہ میں لے لینا۔ اُمّ المؤمنین کہتی ہیں پھر جب فتح مکہ کا سال آیا تو سعد نے اسے لے لیا اور کہا کہ یہ میرا بھتیجا ہے، مجھے میرے بھائی نے اس کے بارے میں وصیت کی تھی۔ ادھر عبد بن زمعہ کھڑے ہو گئے اور کہا کہ یہ میرا بھائی ہے اور میرے باپ کی لونڈی کا بیٹا ہے۔ پھر وہ دونوں نبی ﷺ کے پاس آئے تو سعد نے کہا یا رسول اللہ یہ میرا بھتیجا ہے مجھے میرے بھائی نے اس کی بابت وصیت کی تھی (اور) عبد بن زمعہ نے کہا کہ میرا بھائی ہے، میرے باپ کی لونڈی کا بیٹا ہے اس کے بستر پر پیدا ہوا ہے تو نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ "اے عبد بن زمعہ وہ لڑکا تمہی کو ملے

گا''۔اس کے بعد آپ نے فرمایا کہ بچہ اسی کا ہوتا ہے جو جائز شوہر یا مالک ہو اور زنا کرنے والے کو پتھر ملیں گے اس کے بعد آپ نے اُمّ المؤمنین سودہؓ بنت زمعہ سے فرمایا کہ تم اس سے پردہ کرو کیونکہ آپ نے (اس بچہ) میں عتبہ کی مشابہت دیکھی چنانچہ اُمّ المؤمنین سودہؓ کو اس لڑکے نے تادم مرگ نہیں دیکھا۔

حدثنا أبو الوليد حدثنا شعبة قال أخبرني عبد الله بن أبي السفر عن الشعبي عن عدي بن حاتم رضي الله عنه قال سألتُ رسولَ اللهِ ﷺ عن المِعراضِ فقال إذا أصابَ بحَدِّهِ فكُلْ وإذا أصابَ بعَرضِهِ فقَتَلَ فلا تأكُلْ فإنّهُ وَقِيذٌ قلتُ يا رسولَ اللهِ أُرسِلُ كَلبِيْ وأُسمِّي فأجِدُ معَه علَى الصَّيدِ كلبًا آخَرَ لم أُسَمِّ عليه ولاأدرِيْ أيُّهما أخذَ قال لا تأكُلْ إنما سَمَّيتَ علىٰ كلبِكَ ولَمْ تُسَمِّ علَى الآخَرِ

عدی بن حاتمؓ نے بیان کیا کہ میں رسول اللہ ﷺ سے ''معراض'' کے متعلق پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ اگر اس کی دھار کی طرف سے لگے تو کھا اگر چوڑائی سے لگے تو مت کھا کیونکہ وہ مردار ہے میں نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ میں اپنا کتا چھوڑتا ہوں اور بسم اللہ پڑھ لیتا ہوں پھر اس کے ساتھ مجھے ایک ایسا کتا اور ملتا ہے جس پر میں نے بسم اللہ نہیں پڑھی ہے میں یہ فیصلہ نہیں کر پاتا کہ دونوں میں کون سے کتے نے شکار پکڑا آپ نے فرمایا ایسے شکار کا گوشت نہ کھا کیونکہ تو نے بسم اللہ تو اپنے کتے کے لئے پڑھی ہے دوسرے کے لئے تو نہیں پڑھی۔

اس حدیث کے مباحث کتاب الفرائض میں آئیں گے۔ یہاں وجہِ دلالت (احتجبي منه يا سودة) کا جملہ ہے کہ چونکہ معاملہ مشکوک تھا احتیاطاً حضرت سودہ کو اس سے پردے کا حکم دیا حالانکہ فیصلہ کی رو سے وہ ان کے بھائی قرار دیئے گئے۔ داؤدی نے اعتراض کیا ہے کہ حدیثِ ہذا غیر متعلق ہے۔ مگر ابن التین نے جواب دیا کہ وجہِ دلالت یہ ہے کہ بعض مشبہات حلال جبکہ بعض حرام سے مشابہ ہوتے ہیں تو فیصلہ کی رو سے حضرت سودہ کو اس سے پردہ نہ کرنا چاہئے تھا مگر ظاہری مشابہت عتبہ سے ہونے کی بناء پر معاملہ اس امر کا متقاضی تھا کہ پردہ کریں، لہذا پردے کا حکم دیا۔ ابن قصار کہتے ہیں ام المومنین کے پردہ کرنے کی وجہ یہ تھی کہ شوہر کو حق حاصل ہے کہ اپنی بیوی کو اس کے بھائی یا کسی بھی اقارب سے منع کر دے۔ بعض کہتے ہیں معاملہ چونکہ ام المومنین سے متعلق تھا اس لئے پردے کی بابت سختی ہوئی وگرنہ فیصلے کی رو سے اگر وہ بھائی قرار دیا گیا تھا تو پردہ نہ ہونا چاہئے تھا۔

ابن حجر نے تو مسئلہ الحاق کی بابت بحث کتاب الفرائض تک مؤخر کی ہے مگر علامہ انور مفصلا احناف کا نقطۂ نظر یہیں پیش کرتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں بسا اوقات متعدد افراد کسی ایک باندی سے زنا کرتے، بچہ ہونے پر ان میں سے کوئی ایک دعوی کرتا کہ بچہ اس کا ہے (یا بسا اوقات باندی ان میں سے کسی ایک کی طرف اس کی نسبت کر دیتی) تو اس کا اس کے ساتھ الحاق کر دیا جاتا تھا (یعنی اس کا بیٹا یا بیٹی ڈکلیئر کر دیا جاتا) تو دمِ مرگ عتبہ بن ابی وقاص نے حضرت سودہ کے والد زمعہ کی ایک باندی کے ساتھ زنا کا اقرار کر کے اپنے بھائی سعد کو وصیت کی کہ اس کا بیٹا مجھ سے ہے اسے اپنے قبضہ میں کر لینا۔ لکھتے ہیں عتبہ وہی بد بخت ہے جس کے ہاتھوں غزوہ احد میں آپ کو زخم لگے، حالتِ شرک میں فوت ہوا چنانچہ فتح مکہ کے موقع پر سعد نے اس پر دعوی کیا، مگر عبد بن زمعہ نے انکار کیا کہ میرے والد کی لونڈی ہے اور بچہ ہمارے گھر میں پیدا ہوا ہے لہذا ہمارا ہے۔ آپ نے اس کے موقف کو تسلیم کرتے ہوئے اس کے حق میں فیصلہ صادر فرمایا۔ (هو لك) کہتے ہیں حنفیہ نے اس کا معنی کیا ہے کہ وہ تیری مِلک میں ہے، جبکہ شافعیہ نے یہ معنی کیا ہے کہ وہ تیرا بھائی ہے۔

مسند احمد اور نسائی کی روایت میں اس کے بعد (لیس لك بأخ) بھی ہے اور ذہبی کے نزدیک یہ اضافہ صحیح ہے۔ شافعیہ کے ہاں یہ اضافہ معلول ہے جیسا کہ بیہقی نے کہا ہے، ان کے نزدیک ام المومنین سودہ کو اس سے پردہ کرنے کا حکم احتیاطی تھا کیونکہ اس کی ظاہری مشابہت مدعی عتبہ ہی کے ساتھ تھی۔ احناف کے نزدیک عبد بن زمعہ کے حق میں (علی القضاء) فیصلہ دیا جب کہ ام المومنین کو حکمِ حجاب (علی الدیانت) دیا ان کے نزدیک (ھو لك) سے مراد اخوتِ نسب نہیں اور ہمارے نزدیک بغیر مالک کے دعوی کے (زمعہ مالک تھے) نسب ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ اس کی ولیدہ ہے، رہا عتبہ کا دعوی، تو اس سے بھی نسب ثابت نہ ہوگا کہ وہ زانی ہے۔ (وللعاهر الحجر) کہتے ہیں ہمارے شیخ الہند کہا کرتے تھے کہ راوی نے بھی وہی سمجھا جو عین احناف کی فہم ہے اس لئے (ابن زمعة) کہنے کی بجائے (ابن ولیدة زمعة) کہا ہے۔ کہتے ہیں کہ احناف میں سے ابن ھمام کا موقف ہے کہ اس خاتون پر ولیدہ کے لفظ کے اطلاق سے اس کا ام ولد ہونا (یعنی مالک کی اولاد کی ماں) ظاہر ہے لہذا ہمارے نزدیک بھی زمعہ سے اس کا نسب ثابت ہونا محتمل ہے علامہ کہتے ہیں مگر اس پر دوسرے طریق میں موجود جملہ (لیس لك بأخ) کا اشکال ہے کیونکہ یہ نسب کے عدم ثبوت میں صریح ہے اصل میں ولیدہ سے مراد ام ولد نہیں بلکہ اردو میں اس کا ترجمہ باندی مناسب رہے گا، تفسیر ابن جریر میں پڑھا کہ یہ باندی مکہ کی بغایا (یعنی طوائفوں) میں سے تھی لہذا شافعیہ کا موقف کہ نسب ثابت ہے اور یہ مبنی علی التحصین ہے (یعنی وہ عورت جس کے بارہ میں دعوی ہے کہ محصنہ ہے) لہذا یہاں تحصین تو ثابت ہی نہیں اس لئے ان کا دعوی بھی منعدم ہے۔ کہتے ہیں شافعیہ کی طرف سے عمرو بن صلاح نے بہت اچھی کلام ہے جسے فتح الباری میں پڑھا جا سکتا ہے۔ (الولد للفراش) کے بارہ میں رقم طراز ہیں کہ حنفیہ کے نزدیک فراش تین اقسام کا ہے، قوی، متوسط اور ضعیف۔ قوی جس میں بغیر دعوی کے نسب ثابت ہو جس کی نفی صرف لعان کے ساتھ ہی ممکن ہو۔ متوسط جس میں بھی ثبوتِ نسب کیلئے دعوی کی ضرورت نہیں مگر بدون لعان اس کی نفی ہو سکتی ہے۔ ضعیف جس میں بدونِ دعوی ثبوتِ نسب ممکن نہ ہو اور منتفی ہونا بھی ممکن ہو مگر مالک پر از روئے دیانت واجب ہے کہ نسب کا ادعاء کرے، اگر علم ہو جائے کہ بچہ اس سے ہے۔ پہلا فراش منکوحہ کا ہے دوسرا ام ولد کا جب کہ تیسرا لونڈی کا۔ فقہائے احناف کا کہنا ہے کہ منکوحات میں نفسِ نکاح ہی فراش ہے مثلا اگر کوئی مغربی کسی مشرقیہ سے نکاح کرے پھر دونوں میں سے کوئی جدا نہیں ہوا اور چھ ماہ بعد بچہ پیدا ہو گیا تو اگرچہ اس سے علوق (نطفہ ٹھہرنا) کا عدم امکان ہے مگر اس کی طرف ہی نسبت کی جائے گی کیونکہ ثبوتِ نسب مبنی ہے ثبوتِ فراش بالنص پر جو نکاح ہے اگر نکاح ثابت ہے تو چونکہ یہ وضع حمل کی کم از کم مدت ہے لہذا نسب ثابت ہو گا، فراش کے سبب اس کی طرف نسبت لازم ہے۔ شافعیہ کے ہاں یہ باوجود ان کے اقرار کے کہ مجرد عقدِ نکاح سے وہ فراش ہو جائے گی، مستبعد ہے کیونکہ انہوں نے اس کے ساتھ ساتھ امکانِ وطی کی شرط بھی عائد کی ہے اس صورت مذکورہ میں وہ اس کے ساتھ الحاقِ نسب نہیں کرتے۔ تو یہ حدیث ان پر حجت ہے کیونکہ اس میں بچہ فراش کے تابع کیا گیا ہے (یعنی جس کے بستر، مراد گھر۔ میں ہوا اسی کا کہلائے گا) اور یہی عقل ونقل کا مقتضا ہے۔ نقل تو یہی حدیث اور عقلی طور پر اس لئے کہ قاضی کا یہ دردِ سر نہیں کہ دونوں کی باہم مخالطت کے امکان کی تحقیق کرتا پھرے کیونکہ یہ وہ امور ہیں جن پر بسا اوقات دیگر اہل خانہ بھی مطلع نہیں ہو سکتے۔ تو اس مسئلہ میں مدار فراش پر ہے پھر شافعیہ نے ایک پہلو نظر انداز کر دیا ہے، اسے پیش نظر رکھتے تو اسے مستبعد نہ سمجھتے وہ یہ کہ شرع نے کسی شک کی صورت میں شوہر کو لعان کا حق دیا ہے، صورتِ مذکورہ میں لعان کر سکتا ہے۔ اگر ایک طرف سے شوہر پر تشدید ہے تو دوسری جانب ثبوتِ نسب میں فراش کو معیار بنانے میں تخفیف بھی ہے۔ تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہمارے نزدیک بھی صورتِ مذکورہ میں نسب ثابت نہیں مگر اس کا سبب وجوبِ لعان ہے جس کے بعد نسب

منتفی ہوگا جب کہ شافعیہ کی نظر میں یہ انتفاء انتفائے امکان کی وجہ سے ہے۔
محصلِ کلام یہ ہے کہ ولد فراش کے لئے ہے مگر ولیدہ مذکورہ یہاں کسی کا فراش نہیں لہذا کسی سے اس کا نسب ثابت نہیں شافعیہ کہتے ہیں کہ وہ زمعہ کا فراش تھی لہذا نسب ثابت ہے۔ یہاں ایک اور بحث ہے کہ کیا عموم لفظ سے تخصیصِ مورد جائز ہے؟ بظاہر اس کا کوئی ضابطہ نہیں کبھی مخصص اور کبھی غیر مخصص ہے، مقام ومحل کی مناسبت سے۔ یہ کہا جانا ممکن نہیں کہ آپ کا قول (الولد للفراش) خاص اس ولد کے لئے وارد ہے تو یہ ولد مورد ہے اگر اس کا نسب کسی سے ثابت نہ کیا جائے اور ولیدہ کو کسی کا بھی فراش قرار نہ دیا جائے تو گویا یہ عموم لفظ سے تخصیصِ مورد ہے حالانکہ بظاہر اگر عموم کسی خاص واقعہ کی بابت وارد ہوتو اس کو لازماً متناول ہوگا۔ بہر حال ہم کہہ چکے ہیں کہ اس بابت کوئی کلیہ نہیں، بخاری کی غرضِ بیان یہ ہے کہ آنجناب نے تمام متعلقین میں سے ہر ایک کو وہ حکم دیا جو اس کے لئے مناسب حال تھا، عبد بن زمعہ کا بھائی اس کی دلیل (کہ اس کے والد کی باندی تھی) کی وجہ سے قرار دیا جب کہ ام المومنین کو اس سے پردے کا حکم عتبہ سے امکانِ نطفہ کے سبب دیا تو یہی استبرائے دین ہے (یہی مقام محلِ ترجمہ ہے)۔ کیا قیافہ اور مشابہتِ ظاہری کا (نسب کے اثبات میں) کوئی اعتبار ہے؟ ہمارے ہاں نہیں جب کہ شافعیہ کی نظر میں ایک حد تک ہے۔ انتھی۔
قسطلانی لکھتے ہیں آنجناب کا یہ فیصلہ آپ کے ذاتی علم کی بنیاد پر بھی ہوسکتا ہے کیونکہ زمعہ آپ کے سسر تھے ہمارے (شافعیہ کے) نزدیک اسے نسباً عبد کا بھائی قرار دیا، المغازی میں (هوأخوك يا عبد) ہے۔ احمد اور نسائی کی روایت میں (ليس لك بأخ) کو بیہقی نے معلول اور منذری نے غیر ثابت کہا ہے۔ (هولك) کا دوسرا معنی یہ بھی ہوسکتا ہے کہ وہ تیری مِلک ہے کیونکہ وہ تیرے والد کی ولیدہ کا بیٹا ہے اس کے غیر سے، کیونکہ زمعہ نے اس کا اقرار نہ کیا تھا لہذا وہ تبعاً لأ مہ مملوک ہی ہے۔
(وللعاهر الحجر) بقول قسطلانی الحجر بمعنی حرمان ہے یعنی وہ اس سے محروم ہے، عرب حرمانِ شخص کی بابت (له الحجر اور له التراب) جیسی اصطلاحیں استعمال کرتے ہیں۔ ظاہری معنی بھی کیا جانا محتمل ہے یعنی اس کے لئے پتھر (مراد رجم) ہیں مگر یہ معنی کرنا ضعیف ہے کیونکہ ہر زانی تو رجم نہیں کیا جاتا پھر رجم سے مولود کے اس کا بچہ ہونے کی نفی تو نہیں ہوتی جبکہ حدیث کا موضوع اصلا بچہ کی اس کے لئے نفی ہے (یہ آنجناب کی بلاغت کا مظہر ہے کہ دونوں معنی مراد ہوسکتے ہیں، حرمان تو ہے ہی، ساتھ ہی یہ اشارہ فرما دیا کہ وہ تو رجم کا مستحق ہے)۔ (فما رآها الخ) یعنی وہ ولد کبھی ام المومنین کو نہ دیکھ پایا، اس کا نام عبدالرحمٰن تھا۔ قسطلانی (يا عبد بن زمعة) کی بابت لکھتے ہیں کہ (عبد) کی دال پر پیش اور (ابن) کے نون پر نصب مروی ہے۔ ابو ذر کے نسخہ میں دال کی زبر کے ساتھ ہے۔ اس حدیث کو مسلم اور نسائی نے (الطلاق) میں ذکر کیا ہے

بَابُ مَا يُتَنَزَّهُ مِنَ الشُّبُهَاتِ (شبہات سے بچنا)

(يتنزه) بمعنی (يجتنب) ہے، کشمیہنی کے نسخہ میں (يكره) ہے۔ علامہ لکھتے ہیں مصنف نے اس باب میں بعض شبہات کا بیان کیا ہے تا کہ ان کے توسل سے ان کی نظائر کا علم ہو سکے، کوئی کلی ضابطہ نہیں دیا، اسی لئے میں کہتا ہوں (الحلال بيّن الخ) والی حدیث بہت جزیل المعنی ہے مگر صرف مجتہدین کے لئے، جیسے امام شافعی ہیں انہوں نے (الأم) میں اس پر نہایت سیر حاصل گفتگو کی ہے

یہاں تلخیص کرنا امرِ عسیر ہے۔

حدثنا قبيصه حدثنا سفيان عن منصور عن طلحة عن أنس رضى الله عنه قال مَرّ النبیُ ﷺ بِتَمرةٍ مَسقُوطةٍ فقال لولَا أنْ تكونَ صَدَقةً لأَكَلْتُهَا۔ وقال همام عن أبی هريرة رضی الله عنه عن النبیّ ﷺ قال أجدُ تمرةً ساقطةً علىٰ فِراشیُ

حضرت انسؓ راوی ہیں کہ نبی کریم ﷺ ایک گری ہوئی کھجور سے گزرے، تو آپ نے فرمایا اگر اس کے صدقہ ہونے کا شبہ نہ ہوتا تو میں اسے کھالیتا۔

سند میں سفیان ثوری، منصور بن معتمر اور طلحہ بن مطرف ہیں۔ صحابی کے سوا تمام رجال کوفی ہیں وہ بھی متعدد بار کوفہ آئے۔ (مسقوطة) کریمہ کے نسخہ میں (مسقطة) ہے۔ ابن تیمی لکھتے ہیں کہ مسقوطہ کلمہ غریبہ ہے کیونکہ (سقط) لازم ہے، عرب کبھی فاعل بلفظِ مفعول ذکر کرتے ہیں خطابی نے اس پر اس آیت سے استشہاد کیا ہے (كان وعده مأتيا) أي آتيا۔ بقول ابن التين (مسقوطة) بمعنی ساقطہ ہے جیسے (حجابا مستورا) بمعنی ساتر ہے۔ ابن مالک الشواھد میں لکھتے ہیں (مسقوطة) بمعنی مسقطہ ہے اور اس کا کوئی فعل نہیں، اس کی نظیر مرقوق بمعنی مرق ای مسترق ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں اسماعیلی نے ایک اور سند کے ساتھ قبیصہ شیخِ بخاری کے واسطہ سے اس کی بجائے (مطروحة) نقل کیا ہے جب کہ ابونعیم نے دو طریق کے ساتھ قبیصہ سے صرف (بتمرة) نقل کیا ہے۔ (لو لا أن تكون الخ) یہ محلِ ترجمہ ہے (گویا یقینی بات نہ تھی کہ یہ کھجور صدقہ کی ہے پھر بھی تنزہ فرمایا یہ بھی ممکن ہے کہ بذریعہ وحی اس کا صدقہ سے ہونا معلوم ہو چکا ہو اس پر یہاں اصل مسئلہ گری ہوئی کھانے کی اشیاء کا احترام اور اسے اٹھا کر تناول کر لینا ہوگا)۔

(وقال همام الخ) اسے (اللقطة) میں بتمامہ موصول کیا ہے، اس کا تتمہ یہ ہے کہ پھر میرے دل میں آتا ہے کہ کہیں صدقہ کی نہ ہو اس خیال سے نہیں کھاتا (یہ ترجمہ کے ساتھ زیادہ مناسبت رکھتی ہے) مہلب کہتے ہیں چونکہ آپ صدقہ کی کھجوریں وغیرہ تقسیم فرماتے تھے اس اثناء محتمل ہے کہ آپ کے کپڑوں سے کچھ کھجوریں چپک کر آپ کے بستر میں پائی جاتیں کیونکہ اگر یہ کہا جائے کہ کوئی آپ کے گھر ارسال کرتا تھا تو وہ تو ہدیہ کی حیثیت اختیار کر گئیں جیسے حضرت بریرہ نے خود آپ کی طرف سے ان کی طرف بھیجا ہوا صدقہ کا گوشت ھدیۃً واپس بھیجا اور آپ نے تناول فرمایا بقول ابن حجر یہ بھی ہوسکتا ہے کہ تقسیم کیلئے آپ کے گھر کھجوریں بھیجی جاتی ہوں اس کا اشارہ مسند احمد کی عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ کی روایت سے ملتا ہے کہ ایک رات آپ کو نیند نہ آ رہی تھی پوچھا گیا کیا وجہ ہے؟ فرمایا ایک گری کھجور اٹھا کر کھالی تھی اب علم نہیں کہ ہمارے گھر میں موجود صدقہ کی کھجوروں میں سے تھی یا ہماری اپنی کھجوروں میں سے، اس وجہ سے نیند نہیں آ رہی۔ مہلب کہتے ہیں آپ نے تورعاً کھجور نہ کھائی ایسا کرنا واجب نہ تھا (کیونکہ جب علم ہی نہیں کہ صدقہ کی ہے یا نہیں تو کھا لینے میں بظاہر کوئی حرج نہ تھا) کہتے ہیں کہ اصل یہ ہے کہ ہر چیز مباح ہے حتی کہ اس کی تحریم پر کوئی دلیل قائم ہو۔

بابُ مَن لم يَرَ الوَساوِسَ ونحوَها مِن الشُبهاتِ

(وساوس اور شبہات کے مابین فرق ہے)

یہ ترجمہ اس امر کے بیان میں ہے کہ ورع میں تنطع (یعنی تکلف) مکروہ ہے۔غزالی رقم طراز ہیں کہ ورع کی اقسام ہیں۔ ورع الصدیقین، یہ ہر اس چیز کا ترک جسے قوت علی عبادت کی نیت سے نہ کھایا جائے۔ دسرا ورع المتقین ہے، یہ غیر شبہ والی اشیاء کا اس لئے ترک کرنا کہ کہیں یہ حرام کھانے کا باعث نہ بن جائیں۔ پھر ورع الصالحین ہے یہ ان اشیاء کا ترک جن کی نسبت حرام کا شبہ ہو، اگر یہ شبہ نہیں تو ان کا ترک ورع الموسوسین (وسواس سے) ہے، غرضِ مصنف ورعِ موسوسین کا بیان ہے۔مثلا کوئی اس وجہ سے (راہ میں ملا) شکار نہ کھائے کہ کسی شخص نے کیا ہوگا جو کسی وجہ سے اس تک نہ پہنچ سکا۔ یا جیسے کوئی کسی ناواقف شخص سے سامان نہ خریدے کہ پتہ نہیں اس کا مال حرام کا تھا یا حلال کا؟ اگرچہ کوئی علامت ایسی نہ ہو کہ حرام کا ہے (ہمارے ایک دینی بھائی نے نہایت جوش سے بتلایا کہ فلاں سے میں نے یہ موبائل اتنے کا خریدا جو درحقیقت اس سے ڈبل قیمت کا ہے میں نے پوچھا کیسے؟ کہنے لگے وہ دکاندار ہے ان کے پاس چوری کا سامان اونے پونے پہنچ جاتا ہے میں نے کہا گویا آپ کو علم تھا کہ یہ چوری کا تھا، کہنے لگے میں نہ خریدتا تو کوئی اور خرید لیتا)۔علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ بخاریؒ شبہات اور وساوس کا فرق بیان کرنا چاہتے ہیں، شبہات سے احتراز بہتر ہے مگر وساوس پر دھیان نہ دے۔

حدثنا أبو نعیم حدثنا ابن عیینة عن الزهری عن عباد بن تمیم عن عمه قال شُكِيَ إلى النبیﷺ الرَّجُلُ یَجِدُ فی الصلاةِ شیئًا أ یَقطَعُ الصلاةَ؟ قال لا حتی یسمعَ صوتًا أو یجدَ ریحًا۔ وقال ابن أبی حفصةَ عن الزهری لا وُضوءَ إلا فِیمَا وَجدْتَ الریحَ أو سَمِعتَ الصوتَ

زید مازنیؓ نے بیان کیا کہ نبی کریمﷺ کے سامنے ایک ایسے شخص کا ذکر ہوا جسے نماز میں کچھ شبہ ہوا نکلنے کا ہو جاتا ہے آیا اسے نماز توڑ دینی چاہیے؟ فرمایا نہیں جب تک وہ آواز نہ سن لے یا بدبو نہ محسوس کر لے۔ابن ابی حفصہ نے زہری سے بیان کیا وضو واجب نہیں جب تک حدث کی بدبو نہ محسوس کرے یا آواز نہ سن لے۔

(عن عمه) یہ عبداللہ بن زید بن عاصم مازنی ہیں، حمیدی کی روایت میں نام کی صراحت ہے۔(قال ابن أبی حفصة الخ) ان کا نام ابوسلمہ محمد تھا والد کا نام میسرہ تھا، کرمانی سخت وہم کا شکار ہوئے جب لکھا کہ محمد بن ابی حفصہ اور سالم بن ابی حفصہ اور عمارہ بن ابی حفصہ بھائی ہیں، ان تینوں کا باہم کوئی تعلق نہیں۔ (لا وضوء الخ) احمد نے ابن ابی حفصہ کے اس اثر کو متعدد طرق سے موصول کیا ہے، مسند السراج میں بھی موصول ہے۔بعض شراح نے اسے زہری کی کلام سمجھا جو صحیح نہیں یہ دراصل اختصار ہے اور اسی سند کے ساتھ مرفوع روایت کا حصہ ہے۔ابن ابی حفصہ کے اس سیاق سے یہ واضح نہیں کہ داخل نماز کی بات ہو رہی ہے یا عموم ہے؟ مگر دیگر اصحاب نے زہری سے روایت کرتے ہوئے داخل نماز کی یہ کیفیت ذکر کی ہے کہ چونکہ غالبا نماز میں نقضِ وضوء کا یہی سبب ہوتا ہے لہذا اس کے ذکر پر اقتصار کیا، یہ مراد نہیں کہ وضوء صرف ریح خارج ہونے کی صورت میں ہی ٹوٹے گا۔

(حتی یسمع صوتا) کی تشریح میں علامہ کہتے ہیں کہ یہ ہدرِ وساوس (یعنی وساوس کیطرف دھیان نہ دینا) کے ضمن میں ہے مفہوم یہ ہے کہ اگر نمازی کو وسواس آئے کہ وضوء ٹوٹ گیا ہے تو محض اندازے پر نماز نہ چھوڑے بلکہ تیقن کرے کہ واقعۃً ٹوٹ گیا ہے، نماز سے پھرے اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ یا تو آواز سنے یا بو محسوس کرے (تو اس سے امام بخاری یہ باور کروا رہے ہیں کہ وساوس اور شبہات کا فرق کرنا چاہئے، اس کی مثال یوں دی جاسکتی ہے کہ یورپ کے کسی ملک سے گوشت کا ایک پیکٹ موصول ہوا جس پر کچھ درج نہیں کہ کس جانور کا گوشت ہے وہ چونکہ خنزیر بھی کھاتے ہیں لہذا یہ مشبہات میں سے ہے، اس لئے احتراز کرے لیکن اس کے مقابلہ میں

یہاں کسی گوشت کی دوکان کے سامنے کھڑا ہو کر سوچنے لگے کہ یہ جانور چوری کا نہ ہو یا حلال طریقے سے ذبح نہ کیا ہو تو یہ وسواس ہے اگر وساوس کی طرف دھیان دیا تو پھر اکل وشرب کی ہر چیز سے ہی بدکے گا ہاں اگر تعیُّن ہو جائے کہ فلاں نے رشوت یا غصب کے مال سے دعوت کی ہے تو ورع کا تقاضہ ہے کہ پرہیز کرے)۔

حدثنا أحمد بن المقدام العجلي حدثنا محمد بن عبد الرحمن الطُّفاوی حدثنا همام بن عروة عن أبی عن عائشة رضی الله عنها إنَّ قومًا قالوا یَا رسولَ اللهِ إنّ قومًا یأتُونَنَا باللحم لا نَدرئ أذَكَرُوا اسمَ اللهِ علیه أمْ لا؟فقال رسولُ اللهِ ﷺ سَمُّوا اللهَ علیه وکُلُوهُ

اُمّ المؤمنین عائشہؓ سے روایت ہے کہ کچھ لوگوں نے عرض کیا یا رسول اللہ ہمارے پاس کچھ آدمی گوشت (بیچنے) لاتے ہیں ہم نہیں جانتے کہ انہوں نے بسم اللہ اس پر پڑھی یا نہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم اس پر بسم اللہ پڑھ کر کھالیا کرو۔

ذبیحہ پر تسمیہ کے بارے میں یہ حدیث ہے۔ اس سے استدلال گیا ہے کہ تسمیہ صحتِ ذبح کے لئے شرط نہیں یہ بھی کہ اکل کے لئے بھی تسمیہ شرط نہیں، اس پر مفصل بحث کتاب الذبائح میں آئے گی۔ ابن حجر لکھتے ہیں اس حدیث کا مرکزی سبق ہر مسلمان کے ساتھ حسنِ ظن ہے۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ مفہوم یہ نہیں کہ اگر ذبح کے وقت تسمیہ نہ ہو سکا تو کھاتے وقت کا تسمیہ اس کے قائمقام ہو جائے گا بلکہ مراد یہ ہے کہ ان کے ساتھ حسنِ ظن رکھ اور تناول کے وقت تمہارے ذمہ جو کام ہے (یعنی بسم اللہ پڑھنا) اسے انجام دو گویا یہ کوئی بیانِ مسئلہ نہیں ہے۔

بابُ قولِ اللّٰہِ عَزَّ وجَلَّ ﴿وإذا رَأوا تِجارةً أولَهوًا انفَضُوا إلیها﴾

اس ترجمہ کے ساتھ یہ اشارہ کر رہے ہیں کہ اگرچہ تجارت اس اعتبار سے ممدوح ہے کہ حلال مکاسب میں سے ہے مگر کبھی دینی فرائض وغیرہ کے اہمال کے باعث یہ مذموم بن جاتی ہے۔

حدثنا طلق بن غنام حدثنا زائدة عن حصین عن سالم قال حدثنی جابر رضی الله عنه قال بینما نحنُ نصلّی معَ النبیﷺ إذْ أقبَلَتْ مِنَ الشامِ عِیْرٌ تَحمِلُ طَعامًا فالتَفتَوا إلیها حتی ما بقِیَ معَ النبیﷺ إلا اثنا عشرَ رَجلًا فنَزلَتْ ﴿وإذا رَأوا تِجارةً أولَهوًا انفَضُوا إلیها﴾

جابرؓ نے بیان کیا کہ ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ جمعہ کی نماز پڑھ رہے تھے کہ شام سے کچھ اونٹ کھانے کا سامانِ تجارت لے کر آئے لوگ ان کی طرف متوجہ ہو گئے اور رسول اللہ کے ساتھ بارہ آدمیوں کے سوا اور کوئی باقی نہ رہا اس پر یہ آیت نازل ہوئی ''جب وہ مال تجارت یا کوئی تماشا دیکھتے ہیں تو اس کی طرف دوڑ پڑتے ہیں؟''

سالم سے مراد ابن ابی الجعد رافع اشجعی ہیں، صحابی کے سوا تمام راوی کوفی ہیں۔ بقیہ مباحث کتاب الجمعہ میں بیان ہو چکے ہیں.

بابُ مَن لَم يُبالِ مِن حيثُ كَسَبَ المالَ

(جسے اس امر کی کوئی پرواہ نہیں کہ کس طریقے سے کمار ہا ہے؟)

حلال پیشے اختیار کرنے کی بابت ہے۔

حدثنا آدم حدثنا ابن أبي ذئب حدثنا سعيد المقبري عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال يأتي علَى الناس زَمانٌ لا يُبالي المَرءُ ما أَخَذَ مِنه أمِنَ الحلالِ أَمْ مِنَ الحَرامِ

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا کہ لوگوں پر ایک وقت ایسا آئے گا کہ آدمی کو اس بات کی کچھ بھی پرواہ نہ ہوگی کہ حلال طریقہ سے مال حاصل کیا ہے یا حرام طریقہ سے۔

نسائی نے اسے (محمد بن عبدالرحمن عن الشعبي) کے طریق سے روایت کیا ہے، مزی نے وہم کا شکار بنتے ہوئے محمد بن عبدالرحمٰن کو بخاری کی اس سند میں مذکور ابن ابی ذئب قرار دے ڈالا مگر ایسا نہیں، نسائی کی سند میں محمد بن عبدالرحمٰن، ابن ابی لیلی ہیں نہ کہ ابن ابی ذئب، کیونکہ ابن ابی ذئب کی شعبی سے کوئی روایت نہیں۔ (أمن الحلال الخ) اخذِ حلال مذموم نہیں مگر اس کے ساتھ حرام کی ملاوٹ کر دینا مذموم ہے۔ (یا یہ بطور محاورہ کے فرمایا کہ حلال حرام کی کوئی تمیز یا پرواہ نہ کریں گے، ہم بھی اس مفہوم کی ادائیگی کے لئے یہی محاورہ استعمال کرتے ہیں)۔

بابُ التجارةِ فی البَرِّ وغیرِہٖ (بری وغیرہ تجارت)

وقولِه عزَّ وجَلَّ ﴿رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَّلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ﴾ [النور: ۳۷]
وقال قتادةُ كانَ القومُ يتَّجِرونَ ولكنَّهُم كانُو إذَا نَابَهُم حقٌّ مِنْ حُقوقِ اللهِ لَمْ تُلْهِهِمْ تِجارةٌ ولا بيعٌ عنْ ذِكرِ اللهِ حتى يُؤَدُّوهُ إلى اللهِ.

(اور اللہ کا فرمان کہ کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جنہیں تجارت اور خرید وفروخت اللہ تعالیٰ کی یاد سے غافل نہیں کرتی قتادہ نے کہا کہ کچھ لوگ ایسے تھے جو خرید وفروخت اور تجارت کرتے تھے لیکن اگر اللہ کے حقوق میں سے کوئی حق سامنے آجاتا تو ان کی تجارت اور خرید وفروخت انہیں اللہ کی یاد سے غافل نہیں رکھ سکتی تھیں جب تک وہ اللہ کے حق کو ادا نہ کر لیں ان کو چین نہیں آتا تھا)۔

ابن عساکر اور دمیاطی نے البز کو بجائے زاء کے راء کے ساتھ ضبط کیا ہے، یہی انسب ہے کیونکہ حدیث میں بز (یعنی روئی) کی مناسبت سے کوئی تذکرہ نہیں، پھر آگے (في البحر) کا ترجمہ ہے جس کی وجہ سے راء کے ساتھ ہی مناسب ہے۔ (رجالٌ لا تلهيهم الخ) ابن عباس نے یہ معنی کیا ہے کہ تجارت کے سبب فرضی نمازوں سے غافل نہیں ہوتے۔ (وقال قتادة الخ) بقول ابن حجر ان سے موصولا تو نہ مل سکا البتہ یہی مفہوم کلام ابن عمر سے مصنف عبدالرزاق میں منقول ہے اس میں ہے کہ بازار میں تھے کہ نماز کا وقت ہونے پر بازار والوں نے دوکانیں بند کیں اور مسجد چلے گئے اس پر کہنے لگے انہی کے بارہ میں نازل ہوا، پھر یہی آیت پڑھی۔ الحلیہ میں سفیان

ثوری سے یہ معنی منقول ہے کہ بوجہ تجارت فرضی نمازوں کو باجماعت پڑھنے سے غافل نہ ہوتے تھے۔

حدثنا أبو عاصم عن ابن جريج قال أخبرني عمرو بن دينار عن أبي المنهال قال كُنتُ أتَّجِرُ في الصَّرفِ فسَألتُ زيدَ بنَ أرقمَ رضي الله عنه فقال قال النبيُّ ﷺ وحدثني الفضل بن يعقوب حدثنا الحجاج بن محمد قال ابن جريج أخبرني عمرو بن دينار و عامر بن مصعب أنهما سَمِعا أبَا المنهالِ يقولُ سألتُ البراءَ بنَ عازب وزيدَ بنَ أرقم عن الصرفِ فقالا كُنَّا تاجرَينِ علىٰ عهدِ رسولِ اللهِ ﷺ فسألنَا رسولَ اللهِ ﷺ عن الصرفِ فقال إنْ كانَ يدًا بيدٍ فلا بأسَ و إن كان نَسيئًا فلاَ يَصلُحُ

براء بن عازب اور زید بن ارقم رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ ہم رسول اللہ ﷺ کے دَور میں تجارت کیا کرتے تھے تو ہم نے رسول اللہ ﷺ سے صرف کے بارے میں دریافت کیا (مثلاً روپیہ روپے کے بدلے بیچنا) تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اگر ہاتھوں ہاتھ (یعنی نقد) ہو تو جائز ہے اور اگر اُدھار ہو تو جائز نہیں۔

اس سند میں ابو المنہال وہ ابو المنہال نہیں جو ابو برزہ اسلمی کے ساتھی تھے جن کا ذکر حدیث المواقیت میں آیا ہے۔ اِن کا نام عبدالرحمٰن بن مطعم جبکہ وہ سیار بن سلامہ تھے۔ عامر بن مصعب کا ذکر بخاری میں صرف اسی جگہ ہے۔ نسی پر مفصل بحث (باب بیع الورق بالذهب نسيئة) میں آئیگی، یہاں محلِ ترجمہ (و كانا تاجرين الخ) کا جملہ ہے۔ اسے نسائی نے بھی (البیوع) میں نقل کیا ہے۔

بابُ الخُروجِ في التِّجارَةِ (تجارت کیلئے نکلنا)

وقول الله عزوجل﴿فَانْتَشِرُوْا فِي الْاَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ﴾[الجمعة: ١٠]

تجارت کے سلسلہ میں دوسرے مقامات کا سفر، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سابقہ ترجمہ اپنی جائے اقامت میں رہتے ہوئے تجارت کرنے سے متعلق ہے۔

حدثني محمد بن سلام أخبرنا مَخلد بن يزيد أخبرنا ابن جريج قال أخبرني عطاء عن عبيد بن عمير أنَّ أبَا موسى الأشعري اسْتأذنَ علىٰ عمرَ بنِ الخطاب رضي الله عنه فلَمْ يُؤذَنْ لَهُ وكأنهُ كانَ مشغولاً فرَجعَ أبُو موسىٰ ففرِغَ عمرُ فقال ألَمْ أسمَعْ صوتَ عبدِالله بن قيسٍ؟ ائذَنُوا لَه قِيلَ قدْ رَجعَ فدَعاهُ فقالَ كُنَّا نُؤمَرُ بذلكَ فقال تَأتِينِي علىٰ ذلكَ بالبَيِّنَةِ فانْطَلَقَ إلىٰ مَجالِسِ الأنصارِ فسَألَهُمْ فقالُوا لاَ يَشهَدُ لَكَ علىٰ هذَا إلا أصْغرُنَا أبُو سعيد الخدريُ فذهبَ بأبِي سعيد الخدري فقال عمرُأخَفِيَ عليَّ هذا مِن أمرِ رسولِ اللهِ ﷺ؟ ألهَانِي الصَّفقُ بالأسواقِ يعني الخُروجَ إلَى التجارةِ

راوی کہتا ہے ابو موسیٰ اشعریؓ نے امیر المؤمنین عمرؓ سے (ملاقات کیلئے) اجازت طلب کی مگر اُن کو اجازت نہ ملی (اس

وقت) آپ مشغول تھے پس ابوموسیٰ لوٹ گئے پھر جب عمرؓ فارغ ہوئے تو کہا کہ میں نے عبداللہ بن قیس (ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ) کی آواز سنی تھی ان کو اجازت دیدو تو لوگوں نے کہا کہ وہ تو واپس چلے گئے تو انہوں نے اُن کو پھر بلوایا اور پوچھا کہ تم کیوں لوٹ گئے تھے؟ انہوں نے جواب دیا کہ ہمیں اسی بات کا حکم دیا جاتا تھا۔ عمرؓ نے فرمایا کہ تم اس پر کوئی گواہ پیش کرو پس وہ انصار کی مجلس میں آئے اور ان سے پوچھا تو انصار نے کہا کہ اس بات کی گواہی تو ابوسعید خدریؓ، جو ہم سب میں چھوٹے ہیں، دیدیں گے چنانچہ وہ ان کو لے گئے (اور انہوں نے شہادت دی کہ رسول اللہ ﷺ کا یہی حکم تھا) تو عمرؓ نے کہا کہ مجھ پر رسول اللہ ﷺ کا یہ حکم پوشیدہ رہ گیا کیونکہ میں تجارت میں مشغول ہو گیا تھا۔

عبید بن عمیر کے بارہ میں کہا گیا ہے کہ آنجناب کے عہد میں پیدا ہوئے، بقول قسطلانی بخاری کہتے ہیں کہ آنحضرت کی رؤیت سے مشرف ہوئے۔ (استأذن علی عمر) الاستئذان کی روایت میں ہے کہ تین مرتبہ اجازت طلب کی۔ (کنا نؤمر بذلك) مذکورہ روایت میں ہے کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ نے فرمایا ہے (إذا استأذن أحدکم ثلاثا فلم یؤذن له فلیرجع) اس سے ظاہر ہوا کہ صحابی کا اس قسم کے الفاظ استعمال کرنا محمول علی الرفع ہے پھر بالخصوص جب وہ مساقِ استدلال میں اسے بیان کر رہے ہوں بعض کا دعوی کہ حضرت عمر خبرِ واحد قبول نہ کرتے تھے، صحیح نہیں کیونکہ دوسرے طریق میں ہے کہ کہا (إنی أحببت أن أتثبت)۔ (یعنی میں نے کنفرم کرنا چاہا) دیت میں انہوں نے ضحاک بن سفیان کی خبرِ واحد کو قبول کیا۔

(ألهانی الصفق الخ) یعنی تجارت، اسے لہو سے تعبیر کیا کیونکہ اس وجہ سے ہمہ وقت آنجناب کی مجالس میں حاضری سے محروم رہے چونکہ ان کے ذمہ اہل وعیال کا نفقہ تھا۔ لہو ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو غافل کرے، حلال بھی ہو سکتی ہے اور حرام بھی۔ شرعی اصطلاح میں صرف حرام پر لہو کا اطلاق ہوگا۔ علامہ انور لکھتے ہیں یہاں مسئلہ قبولِ خبرِ واحد کا نہیں، موطا میں ہے ابوموسی سے کہا کہ میں تمہیں متہم نہیں کرتا صرف اس وجہ سے گواہی مانگی ہے کہ اور لوگ اٹھ کر آنجناب کی طرف اقوال منسوب کرنا نہ شروع کر دیں، دراصل مزید تثبت چاہتے تھے اس روایت کے ترمذی میں وہ خود بھی راوی ہیں مگر اس میں تین مرتبہ استیذان کا ذکر نہیں، اس لئے تثبت چاہا۔ اسے مسلم نے (الاستئذان) اور ابوداؤد نے (الأدب) میں ذکر کیا ہے۔

بابُ التجارةِ فی البَحرِ (بحری تجارت)

وقال مَطَرٌ لاَ بأسَ به وما ذَكرهُ اللهُ فی القرآنِ إلّا بِحَقٍ ثمّ تَلا ﴿وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ﴾ [النحل:۱۴] والفُلكُ السُفُنُ، الواحدُ والجمعُ سواءٌ. وقال مجاهدٌ تَمخَرُ السُفُنُ الريْحَ ولا تَمخَرُ الريحَ مِنَ السفنِ إلّا الفُلكُ العِظامُ

وقال الليثُ حدثنی جعفر بن ربيعة عن عبد الرحمن بن هرمز عن أبی هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنّه ذَكرَ رجلًا مِنْ بنی إسرائيلَ خَرجَ فی البَحرِ فقضٰی حاجتَهُ وسَاقَ الحديثَ۔ حدثنی عبد الله بن صالح حدثنی الليثُ به

ابوہریرہؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے بنی اسرائیل کے ایک شخص کا ذکر کیا جس نے سمندر کا سفر کیا تھا اور اپنی

ضرورت پوری کی تھی پھر پوری حدیث بیان کی۔

یعنی بسلسلہ تجارت سمندر میں سفر مباح ہے۔(و قال مطر الخ) یہ مطروراق بصری ہیں جو مشہور تابعی تھے، اسے ابن ابی حاتم نے بطریق (عبدالله بن شوذب عن مطر) موصول کیا ہے۔بعض نے رکوبِ بحر سے منع کیا ہے، اس پر مبسوط بحث کتاب الجہاد میں آئے گی۔ علامہ انور لکھتے ہیں اکثر ائمہ لغت نے بحر کا لفظ بحرِ مالح کے ساتھ خاص کیا ہے۔ حدیث میں ہے کہ سمندر کے نیچے آگ ہے۔ پس جہاں رکوبِ بحر سے نہی وارد ہے وہ ان مہالک اور مخاوف کو دیکھتے ہوئے ہے (یعنی تنزیہی ہے) اباحت اس جہت سے ہے کہ اس کے بغیر چارہ کار نہیں (وما ذکرہ القرآن الخ) یعنی قرآن نے جو سمندر کے سفر کا ذکر کیا ہے تو پھر وہ جائز اور حق ہی ہے۔

(الفلك السفن الخ) اکثر اہل لغت کا یہی قول ہے، قرآن میں ہے (حتى إذا كنتم في الفلك و جرين بهم) پھر دوسری آیت میں ہے (في الفلك المشحون) گویا جمع اور مفرد کے لئے ایک ہی لفظ ذکر کیا۔ بعض کے نزدیک فاء اور لام کی زبر کے ساتھ مفرد اور فاء کی پیش اور لام ساکن کے ساتھ جمع ہے۔ جیسے اَسَد اور اس کی جمع اُسد ہے۔(و قال مجاهد الخ) اسے فریابی نے اپنی تفسیر میں موصول کیا ہے اسی طرح عبد بن حمید نے بھی اپنی سند کے ساتھ۔ عیاض کے بقول اکثر نے سفن کو مفعول کے طور پر مضبوط کیا ہے جب کہ اصیلی نے فاعل کے طور پر مرفوع پڑھا ہے۔ اصیلی کا ضبط قرآن کے موافق ہے کیونکہ اس میں ہے (مواخر فيه) یعنی اس عمل کو سفن کی طرف منسوب کیا ہے (تمخر) یعنی تشق، (پھاڑنا) پانی کا سینہ چیرتے ہوئے جو آواز نکلتی ہے، بعض نے اسے مخر قرار دیا ہے۔ مجاھد کا مطلب ہے کہ یہ جو آواز سنائی دیتی ہے وہ ہوا کی وجہ سے ہے۔(ولا تمخر الخ) کا مطلب ہے کہ صرف بڑے جہازوں کے چلنے سے ہی یہ آواز پیدا ہوتی ہے۔

(وقال الليث: الخ) یہ ایک حدیث کا حصہ ہے جسے الکفالہ میں بتمامہ نقل کیا ہے۔ ترجمہ کے ساتھ مطابقت ظاہر ہے کہ سابقہ شریعتوں کے معاملات ہمارے لئے بھی مشروع ہیں الا یہ کہ ان کی نفی مذکور ہو۔ یہ بھی محتمل ہے کہ امام بخاری کی مراد یہ ہو کہ سمندر کا سفر ہمیشہ سے مالوف و متعارف ہے، تو یہ محمول علی اباحت ہے اگر اس کے منع کی کوئی دلیل نہیں۔(حدثني عبدالله الخ) اس سے اس معلق کے وصل کی تصریح کردی، یہ عبداللہ بن صالح کاتبِ لیث تھے۔

بابُ قولِ اللهِ تعالىٰ ﴿أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبٰتِ مَا كَسَبْتُمْ﴾ [البقرة:۲٦۷]

مجاہد سے اس کی تفسیر میں منقول ہے کہ اس سے مراد تجارت ہے۔

حدثنا عثمان بن أبي شيبة قال حدثنا جرير عن منصور عن أبي وائلٍ عن مسروق عن عائشة رضى الله عنها قالت قالَ النبيُّ ﷺ إذَا أنفقتِ المَرأةُ مِنْ طعامِ بيتِهَا غيرَ مُفسدَةٍ كانَ لهَا أجرُهَا بِمَا أنفقَتْ ولِزَوْجِهَا بِمَا كَسبَ ولِلخازنِ مثْلُ ذلكَ لا ينقُصُ بعضُهُمْ أجرَ بعضٍ شيئًا

اس کا ترجمہ و بحث کتاب الزکاۃ میں گزر چکی ہے۔

حدثني يحى بن جعفر حدثنا عبد الرزاق عن معمر عن همام قال سمعتُ أبَا هريرة رضى الله عنه عن النبيﷺ قال إذا أنفقتِ المَرأةُ مِنْ كَسْبِ زوجِهَا عن غيرِ أمرِهِ فلَهَا نِصفُ أجرِهِ۔(ایضاً)

(من غير أمره الخ) یعنی صراحۃً کسی معین مقدار کا ذکر کرتے ہوئے انفاق کا حکم نہیں دیا مگر اس کی رضا اس میں شامل ہے کیونکہ اگر اس کی طرف سے نہی ہے اور اس کے باوجود وہ خرچ کرتی ہے تو ماجور کی بجائے مأزور ہوگی، یا اسے علم ہے کہ اس کے شوہر کو یہ برا نہ لگے گا۔ (نصف أجره) سابقہ حدیث میں سب کے لئے برابر اجر کا ذکر ہے۔ وہ اس صورت میں کہ خاوند کی رضا یا حکم بھی شامل ہے اور خادم نے تنفیذِ صدقہ میں معاونت کی (کہ مستحق تک اسے پہنچایا) یہاں نصف اجر اس وجہ سے ہے کہ نہ خادم کی معاونت حاصل ہے اور نہ یہ مال اس کا اپنا ہے (گویا یہ نصف اجر اس کے شوہر کے اجر کے موازنہ کے طور پر ہے کہ اگر وہ خرچ کرتا تو چونکہ تکسب بھی اس کا تھا جبکہ اس کی بیوی کو اجرِ صدقہ ملا مگر چونکہ تکسب اس کا نہ تھا لہذا شوہر کے مقابلہ میں نصف اجر کی مستحق ٹھہری)۔ بقول ابن حجر یہ معنی ہونا بھی محتمل ہے کہ دونوں کا اجر اگر جمع کیا جائے تو اسے کل اجر کا نصف ملا (یعنی باقی نصف اس کے شوہر کو ملا چونکہ مال اس کا تھا) تو اس لحاظ سے اس کا اجر، کامل ہی ہے۔ (لا ينقص الخ) پہلی حدیث کے اس جملہ کی بابت علامہ انور رقم طراز ہیں کہ اگر ایک صدقہ میں متعدد افراد مشترک ہیں تو خیال ہوسکتا ہے کہ اب اجر سب میں تقسیم کر دیا جائے گا اور سب کو ناقص اجر ملے گا تو وضاحت فرما دی کہ ہر ایک کو بقدر اس کے نصیب کے اجر ملے گا یعنی ایک ہی صدقہ میں ایک (شوہر) کا مال ہے ایک (خادم) نے اس مال کی حفاظت کی اور اسے مستحق تک پہنچایا پھر بیوی نے صدقہ نکالا تو ہر ایک اجر کا حقدار ہے، یہ ذکر نہیں کر رہے کہ سب کو ایک جیسا اجر ملے گا، تفاوت تو ہوگا مگر ہر ایک کے اجرِ (مقدر) سے کوئی کمی نہ جائے گی۔ اس حدیث کو مسلم اور ابو داؤد نے بھی (الزكاة) میں نقل کیا ہے۔

بابُ مَن أَحَبَّ البَسْطَ فِيْ الرِزقِ (جو رزق میں کشائش کا طلب گار ہو)

(مَن) کا جواب محذوف ہے وہی جو حدیث میں مذکور ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ مال سے اور اس کے وافر ہونے سے محبت کرنا جائز ہے (ظاہر ہے اس کے حقوق کی ادائیگی کی شرط پر)۔

حدثنا محمد بن أبي يعقوب الكرماني حدثنا حسان حدثنا يونس قال محمد هو الزهرى عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال سمعتُ رسولَ اللهِﷺ يقول مَنْ سَرَّهُ أنْ يُبسَطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ أوْ يُنسَأَ لَهُ فى أثَرِهِ فلْيَصِلْ رَحِمَهُ

انسؓ بن مالک کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا، آپ فرماتے تھے کہ جس شخص کو یہ اچھا معلوم ہو کہ اس کے رزق میں وسعت ہو جائے یا اس کی عمر بڑھ جائے اسے چاہیے کہ اپنے قرابت والوں کیساتھ نیک سلوک کرے

ابو یعقوب کا نام اسحاق بن منصور ہے ان کی بخاری میں تین احادیث ہیں، تینوں میں زہری تک ایک جیسی سند ہے۔ ان کے شیخ حسان بن ابراہیم کرمانی ہیں جب کہ یونس سے مراد ابن یزید ہیں۔ (يُنسأ له الخ) اثر سے مراد بقیہ عمر ہے، زہیر کا شعر ہے:

(والمرء ما عاش ممدود له أمل لا ينتهي الطرف حتى ينتهي الأثر)۔ علماء کے نزدیک بسط فی الرزق سے مراد برکت ہے، صلہ رحمی صدقہ ہے اور صدقات کی بابت مذکور ہے کہ مال کو بڑھاتے اور اس کی زکاء ونماء کرتے ہیں چونکہ ہر انسان کا رزق اسی وقت لکھ دیا جاتا ہے جب وہ ابھی ماں کے پیٹ میں ہوتا ہے اس لئے تاویل کی ضرورت ہوئی یا معنی یہ ہے رزق کا یہ لکھا جانا مشروط طور پر ہوتا ہے کہ اگر اس نے صلہ رحمی کی تو رزق اتنا ملے گا وگرنہ اتنا، یا اس سے مراد مرنے کے بعد ذکرِ جمیل ہے (یہ بھی ایک طرح کی حیات ہے کہ مرنے کے بعد اس کا ذکر ہوتا رہے) حکیم ترمذی نے غرابت کا مظاہرہ کرتے ہوئے یہ مفہوم ذکر کیا کہ اس سے مراد عالم برزخ میں اس کی قلتِ بقاء ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ مقرر کردہ فرشتے کے پاس جو اجل لکھی ہوتی ہے وہ قابلِ تغییر وتبدیل ہوتی ہے اصل و حتمی اجل اللہ ہی کو معلوم ہے، باقی مبسوط بحث کتاب القدر میں ہوگی۔

علامہ انور اس بابت لکھتے ہیں کہ صدقہ وصلہ رحمی اور زیادتِ عمر کے مابین معنی سببیت یہ ہے کہ اقرباء کا اس کے وجود میں دخل ہے اگر ان کی خدمت کرے اور ان پر صدقہ کرے تو اس کی عمر میں برکت کی جاتی ہے طول یا نقصِ عمر کا یہ معاملہ مواطنِ تحتانیہ میں ہے، ام الکتاب میں جو کچھ لکھا ہوا ہے اس میں کوئی کمی وبیشی نہیں ہوتی محو واثبات ایک موضع میں ہے اجل مسمی دوسرے موضع میں۔ اسی طرف اللہ تعالی کے اس قول میں اشارہ کیا گیا ہے (يمحوالله ما يشاء و يثبت و عنده أم الكتاب)۔ مولانا بدرؒ، علامہؒ کی مزید تقریر اپنے الفاظ کے ساتھ حاشیہ فیض میں درج کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اشیاء کے کچھ اسباب ہیں جن کا ان میں دخل وتاثیر ہے مثلاً امراض کے اسباب وعلل ہیں جن پر ان کا وجود وعدم، مترتب ہے اسی طرح کہا جاتا ہے کہ فلاں دواء کھانے سے مریض صحت یاب ہو گیا اور فلاں نے نہ کھائی لہذا مر گیا۔ ان ظاہری اسباب کی نظائر پر معنوی اسباب بھی ہیں ہمیں ان کی خبر نہیں شرع نے کچھ کی ہمیں خبر دی۔ مثلاً کہ شفاء کے ظاہری اسباب کے ساتھ ساتھ کچھ باطنی بھی ہیں عام مشاہدہ ہے کہ ایک جیسی مرض میں ایک جیسی دواء کھانے سے ایک صحت یاب ہوا دوسرا مر گیا، اسی طرح متصدق کی بابت ہے کہ صدقہ کے سبب بلایا سے محفوظ رہا جو اگر نہ کرتا تو ان میں مبتلا ہو جاتا۔ جیسے فرمایا (الدعاء يرد البلايا) تو صدقہ اسبابِ معنویہ میں سے ہے جنکی زیادتِ عمر میں تاثیر ہے۔ اگر اقرباء کے آرام وراحت میں اضافہ کیا، بدلے میں اس کی عمر میں اضافہ ہوگا جس طرح خدمتِ استاذ کے سبب علم میں زیادت واضافہ ہوتا ہے۔ ایک حکایت بیان کی جاتی ہے کہ شمس الائمہ حلوانی ایک مرتبہ بیمار پڑے تمام شاگرد عیادت وخدمت میں مشغول رہے سوائے ایک کے، بعد ازاں جب آیا تو غیاب کا سبب پوچھا، کہنے لگا والدہ بیمار تھیں جس کی وجہ سے آپ کی خبر گیری نہ کر سکا، کہنے لگے تیری عمر میں اضافہ کیا جائے گا، علم میں نہیں یعنی خدمتِ والدہ مؤثر ہے زیادتِ عمر میں جبکہ خدمتِ استاذ مؤثر ہوتی ہے زیادتِ علم میں۔

قسطلانی لکھتے ہیں ابو موسی مدینی کی کتاب الترغیب والترھیب میں عبداللہ بن عمرو بن عاص کے حوالے سے مرفوع روایت ہے کہ آپ نے فرمایا انسان صلہ رحمی کرتا ہے اور اس کی عمر کے تین دن باقی ہوتے ہیں تو اللہ تعالی انہیں تیس سال میں تبدیل فرما دیتا ہے، اسماعیل بن عیاش عن داؤد بن عیسی سے نقل کیا کہ تورات میں مکتوب ہے کہ صلہ رحمی، حسنِ خلق اور رشتہ داروں سے نیکی کرنا (يُعَمِر الديارَ و يُكثر الأموال ويَزِيد في الآجال...الخ)۔ (یعنی شہروں کو آباد رکھتا ہے، اموال زیادہ کرتا ہے اور عمروں میں اضافہ کرتا ہے، اگرچہ یہ کام کافر ہی کیوں نہ کریں)۔

بَابُ شِرَاءِ النبيِ ﷺ بِالنَسِيئَةِ (آنجناب کی ادھار پر خریداری)

ابن بطال لکھتے ہیں اس کے جواز پر اجماع ہے ابن حجر لکھتے ہیں اس ترجمہ کی ضرورت شائداس لئے پڑی کہ مصنف کے خیال میں بعض سوچتے ہونگے کہ آنجناب ادھار پر خریداری نہ کرتے ہونگے کہ یہ قرض ہے تو اس توہم کے ازالہ کے لئے اسے قائم کیا۔

حدثنا معلّى بن أسد حدثنا عبد الواحد حدثنا الأعمش قال ذَكَرْنَا عندَ إبراهيمَ الرِهْنَ في السَّلمِ فقال حدثني الأسودُ عن عائشة رضي الله عنها أنَّ النبيَ ﷺ اشترَىٰ طعاماً مِنْ يَهُودِيٍّ إلىٰ أجَلٍ ورَهَنَهُ دِرْعاً مِنْ حَدِيدٍ

حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ نے ایک یہودی سے کچھ غلہ ایک مدت مقرر کر کے ادھار خریدا اور اپنی لوہے کی ایک زرہ اس کے پاس گروی رکھی۔

(الرهن في السلم) ابن حجر کہتے ہیں سلم عرفی مراد نہیں (جو بیع کی ایک قسم ہے) علامہ انور لکھتے ہیں یہ اللہ ہی کو معلوم ہے کہ سلم تھی یا نہیں، راوی نے بیع مطلق پر سلم کا لفظ بولا ہے چونکہ قیمت مؤجلاً ادا کرنے کا قصہ ہے۔ اس پر مبسوط کلام (الرهن) میں ہوگی۔ اس حدیث کی سند میں تین تابعی ہیں، اسے مسلم اور نسائی نے بھی (البیوع) جب کہ ابن ماجہ نے (الأحکام) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا مسلم حدثنا هشام حدثنا قتادة عن أنس و حدثني محمد بن عبد الله بن حوشب حدثنا أسباط أبو اليسع البصري حدثنا هشام الدستوائي عن قتادة عن أنس رضي الله عنه أنه مَشىٰ إلَى النبيِّ ﷺ بِخُبزِ شعيرٍ وإهالةٍ سَنِخَةٍ ولَقَدْ رَهَنَ النبيُ ﷺ دِرعًا له بالمَدينةِ عندَ يهودِيٍّ وأخذَ منه شعيرًا لأهلِهِ ولَقَدْ سمِعْتُه يقول ما أمسىٰ عندَ آلِ محمدٍ ﷺ صاعُ بُرٍّ ولا صاعُ حَبٍّ و إنّ عندهُ لَتِسعَ نِسوةٍ

حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ وہ جَو کی روٹی اور چربی، نبی ﷺ کے پاس لے کر گئے اور (اس دور میں) نبی ﷺ نے اپنی ایک زرہ مدینہ میں ایک یہودی کے پاس گروی رکھ دی تھی اور اپنے گھر والوں کیلئے اس سے کچھ جَو خریدے تھے کہتے ہیں اور بیشک میں نے آپ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ آلِ محمد کے پاس شام کو گندم یا کسی اور غلہ کا ایک صاع بھی نہیں رہتا۔ حالانکہ ان کے پاس نو بیویاں ہیں۔

یہ مسلم بن ابراھیم ہیں۔ اسباط کی بخاری میں صرف یہی ایک روایت ہے یہاں کا سیاق ابوالیسع کا ہے جب کہ الرھن میں مسلم کا سیاق ہے۔ یہاں دو طریق سے نقل کرنے کا سبب یہ ہے کہ چونکہ الرھن میں بھی مسلم کی اسی سند کے ساتھ یہی روایت نقل کی ہے اور ان کی عادت ہے کہ ایک روایت ایک ہی سند کے ساتھ، دوبارہ ذکر نہیں کرتے چنانچہ یہاں ابوالیسع کی سند سے نقل کرنا مقصدِ اول تھا مگر چونکہ اس میں مقال ہے لہذا تقویت کے لئے مسلم کی سند بھی ذکر کر دی۔ (ولقد سمعته يقول الخ) حضرت انس کا مقولہ ہے، یعنی یہودی کے پاس درع رہن رکھتے ہوئے یہ بات کہی۔ قسطلانی نے مسندِ شافعی اور بیہقی کے حوالے سے اس یہودی کا نام ابوالشحم ذکر کیا ہے۔
(إهالة سنخة) پگھلائی ہوئی چربی اور شوربے میں جمی چربی نیز ہر قسم کے دھن کو جو بطور سالن استعمال ہو، اھالہ کہا جاتا ہے۔ سنخه

سے مراد جس کی بو کچھ متغیر ہو چکی ہو یعنی قدرے پرانی ہو۔ سند کے جملہ راوی بصری ہیں۔

بابُ كَسبِ الرَجلِ و عمَلِه بيدِهِ (کسبِ معاش اور ہاتھ کی کمائی)

(عمله باليد) کا عطف، عطف الخاص علی العام کی قبیل سے ہے، کیونکہ کسب ہاتھ سے اور کسی دیگر ذریعہ سے بھی ہوتا ہے۔ علماء سے افضل المکاسب کی بابت متعدد آراء منقول ہیں، ماوردی کا کہنا ہے اصولِ مکاسب: زراعت، تجارت اور صنعت ہیں۔ امام شافعی کے رجحان سے لگتا ہے کہ تجارت سب سے اطیب ہے، کہتے ہیں میرے نزدیک اطیب المکاسب زراعت ہے کیونکہ توکل سے قریب ترین ہے (اس زمانہ کے لحاظ سے کہ تمام اراضی بارانی تھی) نووی ان کا اس باب کی حدیثِ مقدام کے ساتھ تعاقب کرتے ہیں جس سے مترشح ہوتا ہے کہ اطیب المکاسب وہ جس میں ہاتھوں کا عمل ہو، (ابن حجر نے یہاں۔ تعقبه۔ کا لفظ استعمال کیا ہے جس سے مراد کسی کی بات کا رد کرنا، مگر یہاں تو وہ تائید کر رہے ہیں) کہتے ہیں کہ زراعت اس لحاظ سے اطیب ہے کہ اس میں عمل بالید کے ساتھ ساتھ توکل علی اللہ بھی ہے پھر انسانوں اور جانوروں کے لئے نفعِ عام بھی ہے۔ ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ اس سے بھی اشرف کسب، اموالِ غنیمت کا حصول بذریعہ جہاد ہے کیونکہ اس میں تکسب بھی ہے اور اعلاء کلمۃ اللہ اور نفعِ اخروی بھی۔ مزید کہتے ہیں کہ مکاسب کے مختلف مراتب ہیں اور یہ اختلاف احوال و اشخاص کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں۔

حدثني إسماعيل بن عبد الله حدثني علي بن وهب عن يونس عن ابن شهاب قال أخبرني عروة بن الزبير أنَّ عائشةَ رضي الله عنها قالتْ لَمَّا اسْتُخْلِفَ أبو بكر الصِّديق قال لَقدْ عَلِمَ قومِيَ أنّ حِرْفَتِيَ لَمْ تَكُنْ تَعْجزُ عن مَؤُونَةِ أهْلِي و شُغِلتُ بأمرِ المسلمينَ فسَيأكُلُ آلُ أبِي بكرٍ مِنْ هذا المالِ و أحتَرِفُ لِلمُسلمينَ فيه

حضرت عائشہؓ نے کہا کہ جب حضرت ابو بکرؓ خلیفہ ہوئے تو فرمایا میری قوم جانتی ہے کہ میرا کاروبار میرے گھر والوں کی گزران کے لئے کافی رہا ہے لیکن اب میں مسلمانوں کے کام میں مشغول ہو گیا ہوں اس لئے آل ابو بکر اب بیت المال میں سے کھائے گی اور میں مسلمانوں کا مال تجارت میں لگا کر بڑھاؤں گا۔

اسماعیل سے مراد ابن ابی اویس ہیں۔ (و شغلت) جملہ حالیہ ہے، یعنی اب میں بوجہ مسلمانوں کے امور کی نگہبانی میں مشغول ہونے کے اپنی سابقہ حرفت کو جاری نہیں رکھ سکتا۔ ابن حجر لکھتے ہیں خلافت کے پہلے روز حسبِ معمول کپڑوں کا گٹھا سر پر اٹھا کر بازار کی طرف چل پڑے حضرت عمر نے روکا اور کہا اب آپ پر امت کی ذمہ داری ہے پھر اعیان کے مشورہ سے بیت المال سے ان کا وظیفہ مقرر کیا گیا۔ ابن سعد اور ابن منذر نے بسند صحیح مسروق عن عائشہ کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ ابو بکرؓ مرض الموت میں کہنے لگے جب سے بارِ خلافت اٹھایا میرے مال میں جو بھی زائد اشیاء آئی ہیں سب کو جمع کر کے نئے خلیفہ کے پاس بھیج دیا جائے، کہتی ہیں وفات کے بعد ایک حبشی غلام اور ایک باغ کا مالی یعنی دو خادموں کا اضافہ ہوا تھا چنانچہ ان کو حضرت عمر کے پاس بھیج دیا گیا۔

(آل أبي بكر الخ) یعنی ان کے گھر والے، وہ جن کا نفقہ ان کے ذمہ تھا، طیبی نے نقل کیا ہے کہ کہا گیا صرف ان کی اپنی

ذات مراد ہے کیونکہ (احترف) کہہ رہے ہیں یعنی صیغہ واحد متکلم کو (فسیأ کل) پر معطوف کیا ہے اگر اس سے مراد اہل ہو تو تنافر ہو گا۔ (بلاغت میں ہے، تنافرِ حروف و تنافرِ کلمات یعنی حروف یا لفظوں کا ایک دوسرے سے ہم آہنگ نہ ہونا) بیضاوی نے جزم کیا ہے کہ ان کا قول (آل أبی بکر) متکلم سے غائب کی طرف عدول ہے، اور یہ طریقِ التفات ہے۔ دوسرا مفہوم بھی قیل کے ساتھ بیان کیا ہے مگر صحیح یہی ہے، کہنا یہ چاہتے ہیں کہ پہلے صرف اپنے اہل خانہ کے لئے محنت کرتا تھا اب تمام مسلمانوں کے لئے محنت کررہا ہوں۔ ابن التین کہتے ہیں تمام ضروریات میں سے صرف اکل کا ذکر کیا اس لئے کہ وہ باقی سب سے اہم ہے۔ کہتے ہیں یہ اس امر کی دلیل ہے کہ حاکم بقدر حاجت بیت المال سے لے سکتا ہے یا تنخواہ مقرر کردی جائے۔ (و أحترف) بقول ابن اثیر یعنی مسلمانوں کے معاملات میں نظر اور ان کے مکاسب و ارزاق کی تمیز (یعنی روزگار مہیا کرنا)۔ بیضاوی بھی یہی معنی کرتے ہیں، بعض نے (احترف) بمعنی (جازی) مراد لیا ہے۔ مہلب یہ معنی کرتے ہیں کہ (أتجر لهم فی مالهم) کہ ان کے اموال کو تجارت میں لگاؤں گا حتی کہ جتنا میں اپنے اہل خانہ کی کفالت کے لئے لیتا ہوں اس سے بڑھ کر نفع کا حصول ہو۔ ابن حجر کہتے ہیں ابن اثیر کی بیان کردہ توجیہہ اولی ہے کیونکہ ابو بکر اپنے خلافت سے قبل کے ذریعہ روزگار کا سبب بتلا رہے ہیں یعنی اشتغال بالخلافت تو ان کیلئے احتراف تو اپنے
یا کسی اور کے لئے ممکن ہی نہیں ہے الا یہ کہ یہ کہا جائے کہ وہ حکومت کے اعمال کو کسی کے ذریعہ تجارت میں لگاتے تھے تا کہ اس کا نفع مسلمانوں کے لئے خاص کرسکیں (یہ معنی مراد لینا خاصہ محل نظر ہے) علامہ انور لکھتے ہیں اگرچہ حضرت ابوبکر نے بقدرِ قوت بیت المال سے وظیفہ وصول کیا لیکن آخر میں پورے کا پورا واپس کردیا جبکہ حضرت عمر لئے گئے وظیفہ کا حساب کرنے اور بیت المال واپس کرنے کی وصیت فرما گئے حضرت عثمان تو اتنے مالدار تھے کہ بیت المال سے کچھ لینے کی نوبت ہی نہ آئی (بلوائیوں نے منجملہ اعتراضات کے جب یہ کہا کہ آپ مرغن غذا کھاتے ہیں تو فرمایا ہاں مجھے مرغن غذا پسند ہے تا کہ عبادت پر قوت حاصل کروں، مگر یہ اپنے خرچ سے کھاتا ہوں۔ پہلے ذکر ہوا کہ ایک رات میں قرآن ختم کرنا معمول تھا)۔

ابن حجر لکھتے ہیں اگرچہ یہ حدیث ظاہراً موقوف ہے مگر خلافت سنبھالنے سے قبل اپنے روزگار کمانے کا ذکر چونکہ عہد نبوی سے متعلق ہے یہ ایسے ہی ہے جیسے صحابی کہے کہ ہم آنجناب کے عہد میں یہ کیا کرتے تھے اس اعتبار سے مرفوع کے حکم میں ہے ابن ماجہ نے ام سلمہ کی ایک حدیث ذکر کی ہے جس میں ہے کہ ایک مرتبہ ابوبکر تجارت کے لئے عہد نبوی میں بصریٰ گئے (یہ شام میں ہے)۔

حدثنا محمد حدثنا عبد الله بن يزيد حدثنا سعيد قال حدثني أبو الأسود عن عروة قال قالت عائشةُ رضى الله عنها كانَ أصحابُ رسولِ اللهِ ﷺ عُمّالَ أنفسهِمْ فكانَ يكونُ لَهمْ أرواحٌ فقِيلَ لهمْ لو اغْتَسلتُمْ۔ رواه همام عن هشام عن أبيه عن عائشة

حضرت عائشہؓ نے ذکر کیا کہ رسول اللہ ﷺ کے صحابہؓ اپنے کام اپنے ہی ہاتھوں سے کیا کرتے تھے اور ان کے جسم سے پسینے کی بو آجاتی تھی اس لئے ان سے کہا گیا کہ اگر تم غسل کرلیا کرو تو بہتر ہوگا۔

ابن شبویہ کی فربری سے روایتِ بخاری میں سند کا آغاز (حدثنا عبدالله بن يزيد الخ) سے ہوتا ہے اس اعتبار سے محمد سے مراد خود امام بخاری ہیں جب کہ عبداللہ، مقری ہیں بخاری ان سے کثیر الروایت ہیں کئی مرتبہ بالواسطہ بھی کرتے ہیں، سعید سے مراد ابن ابی ایوب جبکہ ابوالاسود نوفلی ہیں جو یتیمِ عروہ کے لقب سے معروف تھے حاکم نے قطعیت کے ساتھ محمد کو یہاں ذہلی قرار دیا ہے۔

(أرواح) یعنی ناگوار بو (رواہ ھمام الخ) یہ ھمام بن یحی ہیں جب کہ ھشام بن عروہ کی اس تعلیق کو ابونعیم نے المستخرج میں موصول کیا ہے اس میں ہے کہ (کان القوم خدام أنفسہم) لوگ روزگار میں مشغول رہتے پھر وہیں سے جمعہ کے لئے چلے آتے تو انہیں غسل کر کے آنے کا حکم دیا گیا۔ ریح اصل میں روح ہے اس کی جمع ارواح اور ارياح، دونوں مستعمل ہیں۔

حدثنا إبراهيم بن موسى أخبرنا عيسى بن يونس عن ثور عن خالد عن معدان عن المقدام رضى الله عنه عن النبیﷺ قال ما أكَلَ أحدٌ طعامًا قَطُّ خيرًا مِنْ أنْ يأكُلَ مِنْ عملِ يدِهِ وإنّ نبيَّ اللهِ داوُدَ عليه السلامُ كانَ يأكُلُ مِنْ عَمَلِ يدِهِ

مقدامؓ سے روایت ہے کہ آپﷺ نے فرمایا کسی شخص نے اپنے ہاتھ کی کمائی سے زیادہ پاک کھانا نہیں کھایا اور اللہ کے نبی داؤد علیہ السلام اپنے ہاتھ کی کمائی سے کھایا کرتے تھے۔

ثور سے مراد ابن یزید شامی ہیں نہ کہ ابن زید مدنی۔ مقدام بن معدی کرب صغار صحابہ میں سے ہیں سن ۸۰ ہجری کے بعد حمص میں فوت ہوئے، بخاری میں ان سے دو احادیث ہیں، دوسری الاطعمہ میں آئے گی (طعاما قط خیراً) اسماعیلی کی روایت میں (خیر) پیش کے ساتھ ہے وہ بھی جائز ہے اس خیریت سے مراد ذاتی محنت کے سبب لوگوں کے سامنے دست سوال دراز کرنے سے بچت ہے۔ اس معنی پر مشتمل متعدد صحابہ سے روایات ہیں۔ ابن ماجہ کی روایت میں (أطیب) ابن منذر کی (أحل) ہے۔ فوائد ھشام بن عمار میں ہے کہ جس نے اپنی محنت سے کمائی کی (بات مغفور أله) (اس حالت میں رات گذارتا ہے کہ بخش دیا گیا ہوتا ہے)۔

حدثنا يحيى بن موسى حدثنا عبدالرزاق أخبرنا معمر عن همام بن منبه حدثنا أبو هريرة عن رسول اللهﷺ إنّ داوُدَ النبیَّﷺ عليه السلام كانَ لا يأكُلُ إلا مِنْ عَمَلِ يدِهِ۔ (سابقہ والا مفہوم ہے)

یہ ابوھریرہ کی ایک طویل حدیث کا حصہ ہے جو (أحاديث الأنبياء) میں جناب داؤد علیہ السلام کے تذکرہ میں آئے گی۔ بطور خاص حضرت داؤد کا ذکر معرض استشہاد میں اس لئے کیا گیا کہ وہ ایک بادشاہ بھی تھے مگر انہوں نے فیصلہ کیا کہ اپنے ہاتھوں کی کمائی سے یعنی (من طريق الأفضل) اپنے اور اہل خانہ کے اخراجات پورے کریں (اورنگ زیب عالمگیر کے بارہ میں بھی مشہور ہے کہ قرآن مجید کی کتابت کر کے ذاتی مصارف پورے کرتا تھا)۔

حدثنا يحيى بن بكير حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن ابن عبيد مولى عبدالرحمن بن عوف أنه سمع أبا هريرة رضى اله عنه يقول قال رسولُ اللهﷺ لأنْ يَحتَطِبَ أحدُكُم حُزمةً علىٰ ظَهرِهِ خيرٌ مِنْ أنْ يسألَ أحدًا فيُعْطِيَهِ أوْ يَمنَعَهُ

عبدالرحمٰن بن عوفؓ کے غلام ابی عبید نے ابو ہریرہؓ کو یہ کہتے سنا کہ رسول اللہﷺ نے فرمایا وہ شخص جو لکڑی کا گٹھا اپنی پیٹھ پر لاد کر لائے اس سے بہتر ہے جو کسی کے سامنے ہاتھ پھیلائے چاہے وہ اسے کچھ دے، چاہے نہ دے۔

(باب الاستعفاف عن المسألة) کے تحت اس پر بحث گذر چکی ہے۔

حدثنا يحيي بن موسى حدثنا وكيع حدثنا هشام بن عروة عن أبيه عن الزبير بن العوام رضى الله عنه قال قال النبیﷺ لأنْ يأخذَ أحدُكُمْ أحْبُلَهُ

یہ بھی الاستعفاف من الزكاة کے تحت ذکر ہو چکی ہے، یہاں مختصراً ہے(أحبله) حبل کی جمع ہے جیسے فلس کی جمع أفلس ہے۔

بابُ السُّهُولةِ والسَّماحةِ فی الشِّراءِ والبَيعِ ومَنْ طَلبَ حَقًّا فَلْيَطْلُبْهُ فیْ عَفافٍ

(یعنی نرم انداز اور عمدہ طریقے سے لین دین کرنا)

سہولت اور سماحت تقریبا ہم معنی ہیں۔ تاکید لفظی کی قبیل ہے۔ (ومن طلب الخ) ترمذی، ابن ماجہ اور ابن حبان کی تخریج کردہ حدیث (نافع عن ابن عمر وعائشة مرفوعا) کی طرف اشارہ ہے۔ جو بعینہ انہی الفاظ پر مشتمل ہے اس کے آخر میں ہے (وافٍ أو غير وافٍ) عفاف کا معنی علامہ انور نے یہ لکھا ہے کہ دوسرے کی بے عزتی نہ کرنا۔

حدثنا على بن عباس حدثنا أبو غسان محمد بن مطرف قال حدثنى محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما أنَّ رسولَ اللهِﷺ قال رَحِمَ اللّٰهُ رجلًا سَمْحًا إذَا باعَ وإذا اشْترىٰ و إذَا اقْتَضَىٰ

جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ اس شخص پر رحم کرے جو بیچتے وقت اور خریدتے وقت اور تقاضا کرتے وقت نرمی کرے۔

(رحم الله الخ) دعائیہ بھی ہوسکتا ہے اور خبریہ بھی ابن حبیب مالکی اور ابن بطال نے دعائیہ ہی قرار دیا ہے، داؤدی نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے مگر ثانی کی تائید ترمذی کی (زيد بن عطاء عن ابن المنكدر) کے طریق سے اسی روایت میں موجود الفاظ سے ہوتی ہے (غفر الله لرجل كان قبلكم كان سهلا إذا باع)۔ (یعنی تم سے پہلے لوگوں میں ایک شخص کی اللہ نے اس وجہ سے مغفرت کر دی کہ بیچتے وقت اس کا رویہ بہت اچھا ہوتا تھا) اس سے عیاں ہوتا ہے کہ حدیثِ باب میں کسی معین شخص کی بابت خبر ہے۔ کرمانی لکھتے ہیں بظاہر تو اخبار ہی ہے مگر دعائیہ ہونا (إذا) کے لفظ سے مستفاد ہے۔ (سمحا) میم ساکن ہے، جواد کو سمح کہتے ہیں یہاں مراد مساھلت (یعنی ڈیلنگ کرتے وقت سہولت مہیا کرنا، حسنِ معاملہ کرنا)۔

(وإذا اقتضى) یعنی اپنے حق کا تقاضہ کرنا۔ ابن تین کے مطابق ایک روایت میں (قضى) ہے اس پر معنی یہ ہوگا کہ اپنے ذمہ واجبات کی بطریق احسن ادائیگی کرنا، مثلاً قرض کو وعدہ کے مطابق چکا دینا وغیرہ۔ نسائی کی حضرت عثمان سے مرفوع روایت میں مشتری، بائع اور مقتضی کے ساتھ (قاضياً) کا لفظ بھی ہے۔ مسند احمد کی عبداللہ بن عمرو سے روایت میں بھی یہی ہے۔ گویا تمام امور میں حسن معاملہ کی تلقین ہے۔ اسے ترمذی کے علاوہ ابن ماجہ نے بھی (التجارات) میں ذکر کیا ہے۔

بابُ مَنْ أنظَرَ مُوسِرًا (جس نے موسر کو بھی مہلت دے دی)

موسر جو آسانی سے قرضہ چکا سکتا ہے اسے بھی کہہ دیا کہ بھئی جب چاہو واپس کر دیا۔ موسر کی تعریف میں علماء کی متعدد آراء ہیں، ایک قول ہے کہ جس کے پاس اپنے اور اپنے اہل خانہ کے مصارف پورا کرنے کی گنجائش ہے۔ ثوری، ابن مبارک، احمد اور اسحاق کے نزدیک جس کے پاس پچاس درہم یا اس کی مساوی قیمت کا سونا ہے، شافعی کہتے ہیں کبھی آدمی کے پاس ایک درہم ہوتا ہے مگر اپنے کسب کے ساتھ (یعنی پیشہ ایسا ہے کہ مال کمانا کوئی مسئلہ نہیں) غنی ہوتا ہے اور بسا اوقات ہزار درہم پاس ہونے کے باوجود ضعیف فی النفس ہونے کے سبب اور کثرتِ عیال کے سبب فقیر قرار پائے گا۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ موسر اور معسر (یعنی تنگ دست) عرفی اعتبار سے ہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں یہی معتمد قول ہے ماقبل کے اقوال کا تعلق اس مسئلہ سے ہے کہ کب کوئی صدقہ، زکات لینے کا مستحق ہوتا ہے۔

علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ اس کے بعد (من أنظر معسرا) کے عنوان سے باب باندھا ہے یہ اس لئے کہ ان کی نظر میں حدیث کے الفاظ میں اختلاف ہے ایک میں (ویتجاوزوا عن الموسر) ہے، دوسری میں (فإذا رأی معسرا) ہے اور یہی ان کی عادت ہے کہ اگر مروی دو لفظوں میں سے کسی ایک کی وجہ ترجیح ان کے ہاں ظاہر نہ ہو تو دونوں پر تراجم قائم کر دیتے ہیں۔ میرے نزدیک اس قسم کے مواضع میں فیصلہ وجدان پر چھوڑ دینا چاہئے بظاہر تنگ دست ہی کو مہلت دی جاتی ہے، ایک روایت میں (فأقبل عن الموسر وأتجازو عن المعسر) بھی ہے جیسا کہ امام بخاری نے آخر حدیث میں نقل کیا۔

حدثنا أحمد بن يونس حدثنا زهير حدثنا منصور أنّ رِبعيَّ بن حراشٍ حدَّثهُ أن حذيفةَ رضى الله عنه حدَّثهُ قال قال النبيُ ﷺ تَلَقَّتِ الملائكةُ روحَ رجلٍ مِمَّنْ كانَ قبلَكُمْ فقالُوا أعمِلتَ مِنَ الخيرِ شيئاً قال كُنتُ آمُرُ فِتيَانِي أن يُنْظِرُوْا ويَتَجاوَزُوْا عن المُوسرِ قال فتجَاوَزُوْا عنه- قال أبو عبد الله وقال أبُو مالك عن ربعيٍّ كنتُ أيَسِّرُ علَى المُوسِرِ و أُنظِرُ المُعْسِرَ- وتابعَهُ شعبةُ عن عبد الملكِ عنْ ربعيٍّ و قال أبو عوانةَ عن عبد الملك عن ربعيٍّ أُنظِرُ المُوسِرَ و أتَجاوَزُ عنِ المُعسِرِ وقالَ نُعيمُ بنُ أبي هندٍ عنْ ربعيٍّ فأقبَلُ مِنَ المُوسِرِ و أتجاوَزُ عنِ المُعسِرِ

حذیفہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ نبی پاک ﷺ نے فرمایا تم سے پہلے لوگوں میں فرشتوں نے ایک شخص کی روح سے ملاقات کی اور کہا کہ کیا تو نے کچھ نیکی کی ہے؟ اس نے کہا کہ (کچھ خاص تو نہیں بس) میں اپنے ملازموں کو یہ حکم دیتا تھا کہ وہ تنگ دست کو ادائے قرض معاف کر دیں اور مالدار سے (تقاضہ میں) نرمی اختیار کریں چنانچہ اللہ نے بھی اس کو چھوڑ (معاف) دیا۔

(أن حذيفة حدثه) مسلم نے (نعيم بن أبي هند عن ربعي) کے حوالے سے نقل کیا کہ ایک مرتبہ حذیفہ اور ابو مسعود جمع ہوئے تو حذیفہ نے (یہ حدیث بیان کرتے ہوئے) لقی ربہ۔ کے لفظ استعمال کئے آخر میں ہے کہ ابو مسعود کہنے لگے میں نے بھی آنجناب سے یہ سنا ہے۔ (تلقت الملائكة الخ) یعنی اس کی روح کا استقبال کیا عبد الملک کی ربعی سے روایت میں بنی اسرائیل کے حوالے سے اس میں ہے کہ فرشتہ جب اس کی روح قبض کرنے آیا۔

(أعملت الخ) ایک روایت میں حرف استفہام کے حذف سے ہے۔ عبدالملک کی روایت میں جسے ابوعوانہ نے تخریج کیا ہے۔ کہ کہا میں نہیں جانتا، فرشتہ نے کہا پھر غور کرلو اس پر کہنے لگا (ما أعلم شيئا غير أني الخ) (یعنی اور تو کچھ نہیں جانتا البتہ یہ ہے کہ اپنے نوکروں سے کہہ رکھا تھا...... الخ) مسلم کی (شقيق عن أبي مسعود) کے طریق سے مرفوعا ہے کہ تم سے پہلے لوگوں میں سے ایک کا حساب ہوا تو اور تو کوئی خیر اس کے ہاں نہ پائی گئی مگر (كان يخالط الناس و كان موسرا)۔ (لوگوں سے میل جول رکھتا تھا اور نرم رو تھا) ابن ابی عمر کی اسی روایت میں ہے کہ کہنے لگا اے اللہ اور تو کوئی ایسا عمل نہیں جس سے کوئی بڑی امید وابستہ ہو مگر یہ ہے کہ تو نے مجھے بہت مال دے رکھا تھا تو میرا طریق کار یہ تھا...... الخ۔

(فتياني) فتی کی جمع ہے، خادم پر بولا جاتا ہے خواہ آزاد ہو یا غلام (أن ينظروا الخ) ابو ذر اور نسفی کے نسخوں میں (موسر) کا ہی لفظ ہے باقی نسخوں میں یہ عبارت ہے (أن ينظروا المعسر و يتجاوزوا عن الموسر) مسلم نے بھی احمد، شیخ بخاری سے یہی عبارت نقل کی ہے، بظاہر یہ ترجمہ سے غیر مطابق ہے شاید اسی سبب معلقات بھی حدیث کے ہمراہ ذکر کی ہیں جو مطابق ترجمہ ہیں (وقال أبو مالك الخ) مسلم نے اسے (أبو خالد الأحمر عن أبي مالك) کے طریق سے موصول کیا ہے اس کے آخر میں ہے کہ ابومسعود اور عقبہ بن عامر جہنی کہنے لگے ہم نے آپ سے یہی سنا ہے، (و تابعه شعبة الخ) عبدالملک سے مراد ابن عمیر ہیں، یعنی (وأنظر المعسر) کے نقل میں متابعت کی ہے اسے ابن ماجہ نے (أبو عامر عن شعبة) کے طریق سے انہی الفاظ کے ساتھ جب کہ خود مصنف نے (مسلم بن ابراهيم عن شعبة) سے ان الفاظ کے ساتھ موصول کیا ہے۔ (فأتجوز عن الموسر وأخفف عن المعسر) اس کے آخر میں بھی ابومسعود کا قول ہے کہ (هكذا سمعت)۔

(وقال أبو عوانة الخ) اسے بخاری نے ذکر بنی اسرائیل میں مطولا موصول کیا ہے (و قال نعيم الخ) اسے مسلم نے مغیرہ بن مقسم کے طریق سے موصول کیا ہے اس میں بھی قولِ ابی مسعود ہے۔ ابن التین لکھتے ہیں (وأنظر الموسر) کی روایت اولی ہے کیونکہ اِنظارِ معسر تو واجب ہے ہی (اصل نیکی یہ ہے کہ موسر کو بھی مہلت دی جائے) ابن حجر کہتے ہیں اِنظارِ معسر واجب ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ ایسا کرنے والے کو کچھ اجر نہ ملے گا یا اس کے بدلے اس کی سیآت کی تکفیر نہ ہوگی، پھر اس وجوب میں اختلاف ہے، اگلے باب میں ذکر ہوگا۔

بابُ منْ أنظرَ مُعسِرًا (تنگ دست کو مہلت دینا)

مسلم نے ابو یسر سے مرفوع حدیث نقل کی ہے کہ جس نے تنگ دست کو مہلت دی یا اس سے (قرض) معاف ہی کر دیا تو اللہ تعالی اسے اپنے عرش کے سایہ میں جگہ دے گا ان کی ابوقتادہ سے روایت میں ہے جو چاہتا ہے کہ اللہ تعالی اسے روز قیامت کی کُرَبات سے نجات دے تو اسے چاہئے کہ معسر پر تنگی نہ کرے یا اس کا قرض معاف ہی کر دے۔ احمد کی ابن عباس سے روایت میں ہے کہ اللہ اسے جہنم کی فیح سے محفوظ رکھے گا۔ سلف سے قرآن کی آیت (وإن كان ذوعسرة فنظرة إلى ميسرة) کی تفسیر میں متعدد آراء منقول ہیں۔ طبری وغیرہ نے نخعی اور مجاہد وغیرھما سے نقل کیا ہے کہ یہ آیت دَینِ ربا (سودی قرض) کے ساتھ خاص ہے عطاء سے ہے کہ ہر قسم کے قرضوں سے متعلق ہے طبری نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ بطور نص دَین ربا کی بابت ہے مگر اس کے ساتھ تمام دیون ملحق ہیں۔ اگر

مدیون (قرضدار) معسر ہو تو اسے مہلت دینا واجب ہے ضرب وحبس کا کوئی جواز نہیں (لا سبیل إلی الخ)۔

حدثنا هشام بن عمار حدثنا يحيى بن حمزة حدثنا الزبيدى عن الزهير عن عبيد الله بن عبد الله أنه سمع أبا هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال كَانَ تاجرٌ يُدايِنُ النَاسَ فإِذَا رأَىٰ مُعسِرًا قال لِفِتيانِهِ تجاوَزُوا عنه لعَلَّ اللّٰهَ أنْ يتجاوَزَ عنَّا فتَجَاوزَ اللّٰهُ عنهُ

(سابقہ حدیث کا مفہوم ہے)۔سند میں عبید اللہ بن عبداللہ بن مسعود ہیں (كان يد اين الخ) نسائی کی (أبو صالح عن أبى هريرة) سے روایت میں یہ بھی ہے کہ (لم يعمل خيرا قط)۔(یعنی کبھی خیر کا کوئی اور کام نہ کیا تھا)۔

(تجاوزوا عنه) نسائی کی روایت کے الفاظ ہیں کہ اپنے ملازموں سے کہتا (خذ ما يسر وا ترك ما عسرو تجاوز)۔(یعنی جو ملے لے لو) تجاوز سے مراد مہلت دینا اور معاف کر دینا نیز حسنِ تقاضہ ہے۔اس سے ثابت ہوا کہ نیکی اگر چہ کم ہی کیوں نہ ہو لیکن اس میں اخلاص شامل ہو تو بہت سارے گناہوں کی تکفیر کا سبب بنتی ہے۔یہ بھی ثابت ہوا کہ کسی نیکی کا حکم دینے سے بھی اجر کا مستحق ہوتا ہے اگر چہ بنفسہ وہ کام نہ کیا ہو لیکن یہ سب اس تقریر کے بعد کہ سابقہ شریعتوں اور امتوں کے لئے مشروع امور ہمارے لئے بھی مشروع ہیں بالخصوص وہ جن کا ذکر معرضِ مدح میں ہو (یا ہماری شریعت نے وہ منسوخ نہ کئے ہوں)۔

باب إذا بَيَّنَ البَيِّعانِ ولَمْ يكتُمَا ونصحَا (بائع اور مشتری ایک دوسرے سے غلط بیانی نہ کریں)

ويُذكَرُ عن العدَّاءِ بن خالدٍ قال كَتَبَ لِيَ النبيُّ ﷺ هذا ما اشْترىٰ محمدٌ رسولُ اللهِ ﷺ مِنَ العداءِ بن خالد بيعَ المسلمِ مِنَ المسلمِ لا داءَ ولا خبثةَ ولا غائلةَ. قال قتادةُ الغائلةُ الزنَا والسرِقةُ والإباقُ. وقيلَ لإبراهيم إنّ بعضَ النخَّاسينَ يُسمِّىٰ آرِيَّ خُراسان و سِجِستانَ فيقول جاءَ أمس مِنْ خُراسانَ و جاءَ اليومَ مِنْ سِجِستانَ فكرِهَهُ كراهةً شديدةً. وقال عقبةُ بنُ عامرٍ لا يَحِلُّ لا مرىءٍ يبيعُ سَلْعةً يَعلَمُ أنَّ بِهَا داءً إلّا أخبرَهُ.

(عداء بن خالدؓ سے روایت ہے کہ مجھے نبی کریم ﷺ نے ایک بیع نامہ لکھ دیا تھا کہ یہ وہ کاغذ ہے جس میں محمد اللہ کے رسول ﷺ کا عداء بن خالد سے خریدنے کا بیان ہے یہ بیع مسلمان کی ہے مسلمان کے ہاتھ، نہ اس میں کوئی عیب ہے نہ کوئی فریب، نہ فسق وفجور، نہ کوئی بد باطنی ہے۔اور قتادہؒ نے کہا کہ غائلۂ زنا چوری اور بھاگنے کی عادت کو کہتے ہیں۔ابراہیم نخعیؒ سے کسی نے کہا کہ بعض دلال نام "آری خراسان اور سجستان" رکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ فلاں جانور کل ہی خراسان سے آیا تھا اور فلاں آج ہی سجستان سے آیا ہے؟ تو ابراہیم نخعی نے اس بات کو بہت مکروہ جانا۔عقبہ بن عامر نے کہا کہ کسی شخص کے لئے بھی یہ جائز نہیں کہ کوئی سودا بیچے اور یہ جاننے کے باوجود کہ اس میں عیب ہے خریدنے والے کو اس کے متعلق کچھ نہ بتائے)۔

(ونصحا) عطفِ عام بعد الخاص ہے۔جوابِ شرط چونکہ حدیث باب میں مذکور ہے اس لئے ترجمہ میں ذکر نہیں کیا (ويذكر عن العداء الخ) یہ ابن خالد بن ہوذہ ہیں، صحابی ہیں مگر قلیل الحدیث ہیں حنین کے بعد اسلام لائے۔(هذا ما اشترى الخ) اسے ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، ابن الجارود اور ابن مندہ نے عبدالمجید بن ابو یزید کے طریق سے موصول کیا ہے مگر ان سب کی روایت میں آنجناب کا بطور بائع اور عداء کا بطور مشتری ذکر ہے بعض نے کہا کہ بخاری کی روایت میں مقلوب ہو گیا جب کہ بعض کا کہنا ہے کہ یہ

روایت بالمعنی ہے کیونکہ (اشتری اور باع) بمعنی واحد ہے۔ ابن العربی نے دوسروں کی روایت کے مطابق شرح کر دی ان کی روایت میں چونکہ عداء کا بطور مشتری ذکر ہے اور آنجناب کے ذکر سے قبل ہے تو اس پر لکھا کہ اگر مفضول مشتری ہے تو اس کا نام افضل سے پہلے لکھا جا سکتا ہے پھر یہ کتابت آنجناب نے خود کرائی پھر لکھتے ہیں کہ یہ علی سبیل استحباب ہے۔

(بیع المسلم الخ) یہ لکھ کر اشارہ دیا کہ مسلمان کی شان سے بعید ہے کہ دھوکہ دہی کرے اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ معاہداتِ تجارت وغیرہ میں (هذا ما اشتری یا هذا ما أصدق...... وغیرہ) کی عبارت لکھی جا سکتی ہے بعض نے اس خیال سے منع کیا ہے کہ فراڈ کرنے الا کہہ سکتا ہے کہ (ما) نافیہ لکھا ہے (نہ کہ موصولہ)۔ (لا داء) یعنی کوئی عیب نہیں، نہ ظاہری نہ باطنی۔ ابن منیر کہتے ہیں مراد یہ ہے کہ اگر مثلاً غلام بیچتے وقت کوئی بیماری ہے تو اسے چھپائے نہیں (یعنی مفہوم یہ نہیں کہ بیمار غلام کو بیچنا منع ہے)۔ (ولا خبثة) خاء پر زیر اور پیش، دونوں صحیح ہیں، باء ساکن ہے۔ کہا گیا ہے کہ اس سے مراد بری عادات ہیں، ابن العربی کہتے ہیں کہ داء وہ جو خلَق میں ہو اور خبثہ وہ جو خُلق میں ہو۔ (ولا غائلة) یعنی فسق وفجور یا دھوکہ دفراڈ وغیرہ جیسی عادات۔

(قال قتادة الخ) اسے ابن مندہ نے موصول کیا ہے۔ ابن قرقوق کہتے ہیں بظاہر قتادہ کی یہ تفسیر خبثہ اور غائلہ دونوں کی ہے۔ (وقیل لإبراهیم الخ) یعنی نخعی، نخاس سے مراد دلال، (کمیشن ایجنٹس)۔ (آریّ) جانوروں کی نکیل، بعض نے چارہ قرار دیا ہے ایک قول کے مطابق انہیں باندھنے کی وہ رسی جو آدھی زمین میں دفن ہوتی ہے، لغوی معنی حبس اور کسی جگہ اقامت کا ہے، کہا جاتا ہے (تأری الرجل بمکان) یعنی وہاں اقامت پذیر ہونا مطلب یہ ہے کہ دلال حضرات جانوروں کی رسیوں کو مختلف ممالک کی طرف منسوب کرتے تھے تاکہ یہ ظاہر کریں کہ ان جانوروں کو ان ممالک سے درآمد کیا گیا ہے تاکہ خریدار سمجھیں کہ ابھی حال ہی میں وہاں سے لایا گیا ہے (کہ ابھی تک رسیاں بھی خراب نہیں ہوئیں) عیاض کہتے ہیں میرا خیال ہے کہ عبارت سے (دواب) کا لفظ ساقط ہو گیا ہے یا (آری) سے الف لام جنس کا، یا ممکن ہے ضمیرِ متصل ساقط ہو گئی ہو۔ ابو زید مروزی کی روایتِ بخاری میں یہ لفظ مصحّف ہو کر (أری) ہے بروزن (دعا) اسی طرح ھروی کی روایت میں بھی یہی ہے مگر ہمزہ کی پیش کے ساتھ (أظن) کے معنی میں۔ ابن التین نے اسے ہمزہ کی زبر اور راء کی جزم کے ساتھ پڑھا ہے۔ ابن نظیف کی روایت میں (قریٰ) ہے مگر (آری) ہی معتمد ہے، راعی کا شعر ہے۔ (فقد فخروا بخیلهم علینا لنا آریهن علی معد)۔ اصطبل کا معنی بھی کیا گیا ہے، ابن ابی شیبہ نے (هشیم عن مغیرة عن ابراهیم) آری کی بجائے اصطبل کا لفظ استعمال کیا ہے۔ سعید بن منصور کی روایت میں (آریه) یعنی ضمیر کے ساتھ ہے۔ ابراہیم کی کراہت کا سبب یہ کہنے میں دھوکہ دہی اور فراڈ کا امکان ہے (جیسے ہمارے ہاں مختلف ممالک کا نام لے کر مقامی اشیاء ہی بیچ دی جاتی ہیں)۔ (وقال عقبة الخ) اسے احمد، ابنِ ماجہ اور حاکم نے موصول کیا ہے۔

علامہ انور لکھتے ہیں ترمذی کی روایت میں یہ عبارت ہے (هذا ما اشتری العداء بن خالد بن هوزة من محمد رسول الله الخ) میرے نزدیک یہی صواب ہے کیونکہ معروف یہی ہے کہ دستاویز بائع کی طرف سے ہوتی ہے۔

حدثنا سلیمان بن حرب حدثنا شعبة عن قتادة عن صالح أبي الخلیل عن عبدالله بن الحارث رفعه إلی حکیم بن حزام رضی الله عنه قال قال رسولُ الله ﷺ البَیِّعانِ

بِالخِيارِ مالَمْ يَتَفَرَّقَا أو قال حتىٰ يَتفرّقَا فإنْ صَدَقَا و بَيَّنَا بُورِكَ لَهمَا فى بيعِهِمَا و إنْ كتمَا و كَذَبَا مُحِقَتْ بَرَكَةُ بَيْعِهِمَا

حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا بیچنے والے اور خریدار دونوں کو اختیار ہے جب تک کہ جدا نہ ہوں یا یہ فرمایا یہاں تک کہ علیحدہ ہو جائیں پس دونوں اگر سچ بولیں اور عیب و ہنر اس کا ظاہر کر دیں تو انہیں ان کی اس خرید و فروخت میں برکت دی جائے گی اور اگر جھوٹ بولیں گے اور عیب پوشی کریں گے تو ان کی تجارت میں سے برکت ختم کر دی جائے گی۔

حدیث پر مفصل بحث (باب کم یجوز الخیار) کے تحت آئے گی، یہاں محلِ استدلال (فإن صدقا الخ) ہے بائع کا سچ یہ ہوگا کہ قیمت اور خاصیت کے بارہ میں ٹھیک بتائے، مشتری کا سچ یہ ہوگا کہ قیمت ادا کرے اور اگر وعدہ کیا ہے تو ایفاء کرے۔ (وبینا) میں یہی ہے کہ اگر ثمن یا مثمن (قیمت اور جس کی قیمت لگائی جا رہی ہے) میں کوئی عیب ہے تو آگاہ کر دیا جائے (مثلاً اگر نوٹ پھٹا ہوا ہے تو بتا دے یہ نہ کرے کہ باقی نوٹوں کے نیچے رکھ کر دھوکہ سے دے دے)۔ گویا برکت کے حصول کی شرط صدق و تبیین ہے اور اگر ان کی ضد یعنی کذب و کتمان ہو تو برکت کی ضد یعنی محق حاصل ہوگا۔ (یعنی بے برکتی) اگر ایک نے صدق و تبیین کا مظاہر کیا، دوسرے نے نہ کیا تو حدیث کے مقتضا کے مطابق اسے یہ برکت حاصل ہوگی۔ یہ بھی ظاہر ہوا کہ معاصی کی نحوست دنیا و آخرت کی خیر و برکت لے جاتی ہے۔ اس حدیث کو ابن ماجہ کے سوا تمام اصحابِ صحاح نے (البیع) میں، نسائی نے (الشروط) میں بھی نقل کیا ہے۔

بابُ بيعِ الخِلطِ مِنَ التَّمرِ (یعنی مختلف انواع کی کھجوریں مکس کر کے بیچنا)

اس کا جواز ذکر کرتے ہیں۔

حدثنا أبو نعيم حدثنا شيبان عن يحيى عن أبى سلمة عن أبى سعيد رضى الله عنه قال كُنَّا نُرْزَقُ تَمرَ الجَمعِ وهو الخِلْطُ مِنَ التمرِ و كُنَّا نَبيعُ صاعَينِ بِصاعٍ فقال النبىُ ﷺ لا صاعَينِ بصاعٍ ولا درهَمَينِ بدرهمٍ

ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ہمیں مختلف اقسام کی ملی جلی کھجوریں ملا کرتی تھیں تو ہم ان کے دو صاع ایک صاع (ایک ہی قسم کی اچھی کھجور) کے عوض فروخت کر دیتے تو نبی ﷺ نے فرمایا کہ دو صاع، ایک صاع کے عوض فروخت نہ کرو اور نہ دو درہم ایک درہم کے عوض (کیونکہ یہ سود ہے)۔

یحیٰ سے مراد ابن ابی کثیر ہیں (کنا نرزق) نعطیٰ کے معنی میں ہے۔ یہ عطاء آنجناب کی خیبر کی پیداوار کی تقسیم سے تھی۔ (تمر الجمع) اسے خِلط سے تعبیر کیا گیا ہے چونکہ اس صوت میں ڈھیر میں اچھی قسم کی کھجوروں کے ساتھ ردی کھجوریں بھی شامل ہوتی ہیں اس سے شاید بعض کا خیال ھو کہ ایسا کر کے بیچنا غلط ہے مگر جواز اس لئے کہ ڈھیر اس کے سامنے ہے گویا عیب چھپایا نہیں گیا لیکن اگر بوریوں یا پیکٹوں میں بند کھجوریں مکس ہیں تو چونکہ ان کا عیب ظاہر نہیں، وہ بیع غلط ہوگی۔ حدیث میں کھجور کو کھجور سے متفاضلاً بیچنے کی نہی بھی ہے اس کی مفصل بحث آگے آئے گی۔ اس حدیث کو مسلم اور نسائی نے (البیوع) جب کہ ابن ماجہ نے (التجارات) میں ذکر کیا ہے۔

بابُ ما قِيلَ فى اللحَّامِ و الجَزَّارِ (قصاب اور گوشت فروش کے بارہ میں)

ابن سکن کے نسخہ میں یہ ترجمہ پانچ ابواب کے بعد ہے وہی الیق ہے کیونکہ وہیں مختلف صناعات کی بابت تراجم ہیں۔

حدثنا عمر بن حفص حدثنا أبي حدثنا الأعمش قال حدثني شقيق عن أبي مسعود قال جاءَ رجلٌ مِن الأنصارِ يُكَنّى أبَا شُعيبٍ فقال لِغُلامٍ لَهُ قصّابٍ اجعَلْ لِي طَعامًا يَكفِيْ خَمسةً مِن الناسِ فإنِّي أُرِيدُ أنْ أدعُوَ النبيَّ ﷺ خامسَ خمسةٍ فإنِّي قدْ عَرَفتُ فِي وجهِهِ الجُوعَ فدَعَاهمْ فجاءَ معَهُمْ رجلٌ فقالَ النبيُّ ﷺ إنّ هذا قدْ تَبِعَنا فإنْ شِئْتَ أنْ تأذَنَ لَهُ فَأْذَنْ لَهُ وإنْ شِئتَ أنْ يَرجِعَ رجعَ فقال لا بَلْ قدْ أذِنْتُ لَهُ

حضرت ابوشعیبؓ تشریف لائے اور اپنے غلام سے، جو قصاب تھا، کہا کہ میرے لئے اتنا کھانا تیار کرو جو پانچ آدمیوں کیلئے کافی ہو میں نے نبی کریم ﷺ کی اور آپ کے ساتھ اور چار آدمیوں کی دعوت کا ارادہ کیا ہے کیونکہ میں نے آپ کے چہرہ مبارک پر بھوک کا اثر نمایاں دیکھا ہے چنانچہ انہوں نے آنحضرت ﷺ کو بلایا آپ کے ساتھ ایک اور صاحب بھی آگئے نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ ہمارے ساتھ ایک اور صاحب زائد آ گئے ہیں اگر آپ چاہیں تو انہیں بھی اجازت دے سکتے ہیں اور اگر چاہیں تو واپس کر سکتے ہیں انہوں نے کہا کہ نہیں بلکہ میں انہیں بھی اجازت دیتا ہوں۔

(لغلام له قصاب) المظالم میں دوسرے طریق کے ساتھ اعمش سے (لحام) کا لفظ منقول ہے۔ احمد نے (ابن نمیر عن الأعمش) سے اس روایت کو بجائے مسند ابی مسعود کے (عن رجل من الأنصار يقال له أبو شعيب الخ) نقل کیا ہے۔ مسلم نے اس کے بعض طرق میں اعمش کے حوالے سے (عن أبي سفيان عن جابر) کہا ہے۔ کتاب الأطعمہ میں اس کے مباحث بیان ہوں گے۔ اسے مسلم نے (الأطعمة) ترمذی نے (النكاح) اور نسائی نے (الوليمة) میں نقل کیا ہے۔

بابُ ما يمحَقُ الكَذِبُ و الكِتْمَانُ فى البيعِ

(کذب اور کتمانِ عیوب تجارت سے برکت کو ختم کر دیتا ہے)

حدثنا بدل بن المحبر حدثنا شعبة عن قتادة قال سمعت أبا الخليل يحدث عن عبدالله بن الحارث عن حكيم بن حِزام رضى الله عنه عن النبي ﷺ قال البَيِّعَانِ بِالخِيارِ ما لَمْ يتفرَّقَا أو قالَ حتّى يتفرَّقَا فإنْ صَدقَا وبَيَّنَا بُورِكَ لَهُمَا فِي بيعِهِمَا وإنْ كَتَمَا و كَذَبَا مُحِقَتْ بَرَكَةُ بَيعِهِمَا۔ (یہ روایت گزر چکی ہے)

بابُ قولِ اللهِ عزو جلَّ ﴿يَاَيُّهَاالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوا الرِّبٰوٓا أَضْعَافًا مُّضٰعَفَةً﴾ [آل عمران: ۱۳۰]

حدثنا آدم حدثنا ابن أبي ذئب حدثنا سعيد المقبري عن أبي هريرة عن النبيﷺ قال لَيَأتِيَنَّ علَى الناسِ زمانٌ لايُبالِي المَرءُ بِمَا أَخَذَ المالَ أَمِنَ الحَلالِ أم مِنْ حرامٍ

(گزر چکی ہے)۔نسفی کے نسخہ میں باب میں صرف آیت ہے دوسروں نے اس کے تحت (باب من لم يبال من حيث كسب المال) کی حدیث ابی ھریرہ اسی سند و متن کے ساتھ درج کی ہے مگر بخاری کی یہ عادت نہیں کہ ایک حدیث دوبارہ اسی سند و متن کے ساتھ لائیں پھر وہ کچھ ہی ابواب قبل گزری ہے۔ شاید اس ترجمہ کے ساتھ نسائی کی ایک حدیث جو ابو ہریرہ سے منقول ہے، کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جس میں ہے کہ (يأتي علي الناس زمان يأكلون الربا فمن لم يأكله أصابه في غباره) (کہ لوگوں پر ایک زمانہ آئے گا کہ سود کھائیں گے جو نہ کھائیں گے اس کے غبار سے محفوظ نہ رہ سکیں گے) مالک نے زید بن اسلم سے اس آیت کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ جاھلیت میں ربا یہ تھا کہ ایک وقتِ مقرر کے بعد قرض خواہ پوچھتا تم ادا کر رہے ہو (أم تربي) یا مدت بڑھانا چاہو گے؟ اگر وہ مدت بڑھانا چاہتا تو اس کے قرض کی رقم میں اضافہ کر دیتا، طبری نے عطاء اور مجاہد کے طریق سے بھی نحوہ نقل کیا ہے قتادہ کے طریق سے نقل کیا ہے کہ کوئی شخص کسی کو ادھار پر کوئی چیز بیچتا، پھر جب قیمت چکانے کا وقت مقرر آتا اور مشتری کے پاس گنجائش نہ ہوتی تو مہلت کے بدلے قیمت میں اضافہ کر دیا جاتا۔

ربا مقصور ہے، مد کے ساتھ بھی منقول ہے۔ مگر یہ شاذ ہے۔ ربا یربو سے ہے، الف کے ساتھ لکھا جاتا ہے۔ رسم قرآنی میں واد کے ساتھ لکھا جاتا ہے۔ اصل معنی زیادہ کرنا یا ہونا۔ یا اصل چیز میں، جیسے قرآن میں ہےء (اهتزت و ربت) یا مقابلہ میں مثلاً درھم کے بدلے دو درہم، ہر بیع محرم پر بھی ربا کا اطلاق ہوتا ہے۔

بابُ آكِلِ الرِّبَا و شاهِدِهٖ و كاتبه (سودخور، اس پر گواہ اور اس کی دستاویز لکھنے والے کے بارہ میں)

قول الله تعالىٰ: ﴿اَلَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ الرِّبٰوا لَا يَقُوْمُوْنَ اِلَّا كَمَا يَقُوْمُ الَّذِيْ يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطٰنُ مِنَ الْمَسِّ﴾ [البقرة: ۲۷۵ إلى آخر الآية]

ان کے حکم کا بیان، تقدیرِ کلام یوں ہے (باب إثم الخ)۔ اسماعیلی کی روایت بخاری میں (و شاهد يه) بصیغہ مثنیٰ ہے۔

(قول الله تعالى الذين يأكلون الربوا لا يقومون الخ) طبری نے (سعيد بن جبير عن ابن عباس) کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ آیت میں بیان کردہ سودخور کی حالت قبر سے بعث کے وقت ہوگی۔ (سعيد عن قتادة) کے طریق سے ہے کہ روز قیامت اہل ربا کی یہ علامت ہوگی۔ طبری نے یہی بات حضرت انس سے مرفوعا بھی روایت کی ہے۔ طبری نے (ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا) کی نسبت لکھا ہے کہ جب ان سے کہا گیا کہ سود حلال نہیں تو کہنے لگے اس میں کوئی فرق نہیں اگر ہم بیع کے آغاز میں ہی قیمت زیادہ بتائیں یا یہ اضافہ بعد میں کرلیں۔ اس پر اللہ تعالی نے انہیں جھٹلایا۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ آکل ربا کا ذکر کیا ہے

(سود کھانے والے) اس لئے کہ جن کی بابت آیت نازل ہوئی ان کی طعمہ (غذا) ربا سے تھی یعنی غذائی مصارف سود کی رقم سے پورے کرتے تھے، یہ توجیہہ تکلف محسوس ہوتی ہے محاورۃً جیسے ہم بھی سود خور کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں، کہا جانا بھی محتمل ہے) وگرنہ وعید سبھی کو شامل ہیں جو بھی سودی معاملات سے منسلک ہوں (گویا سودی اداروں میں ملازمت کرنے والے بھی اس گناہ سے محفوظ نہیں ہیں یہ از حد لمحہ فکریہ ہے بے شمار دین دار حضرات بینکوں وغیرہ میں ملازم ہیں اور کسی اس ضمن میں پریشان بھی ہیں رزق کا اللہ مالک ہے یہ ایک ابتلاء ہے مگر آخرت کے مقابلہ میں دنیاوی آزمائشوں کی پرواہ نہ کرتے ہوئے آخرت بچانے کی کوشش کرنا چاہیے)۔

علامہ انور لکھتے ہیں کہ ترمذی کے روایت میں ہے کہ (سود کی وجہ سے) دس آدمی ملعون ہیں۔ان میں ایک موکل بھی ہے، بعض نے موکل سے مراد معطی اور آکل سے مراد آخذ لیا ہے مگر اس تاویل کی کوئی ضرورت نہیں تمام الفاظ اپنے ظاہری معانی پر ہی ہیں اصلاً یہ وعید خبثِ مال کی جہت سے ہے تو جو بھی کسی بھی طریقہ سے اس میں ملوث ہوا اس وعید کا مستحق ہے۔تو ایک سود کے سبب دس افراد سزاوارِ وعید ہیں البتہ ان کا وزر جرم کی شدت یا تخفف کی وجہ سے شدید یا ہلکا ہوسکتا ہے۔ کہتے ہیں کہ ابن حزم نے (كما يقوم الذي يتخبطه الخ) سے استدلال کیا ہے کہ شیاطین انسانوں کے اجساد میں سرایت نہیں کر سکتے، غزالی کا موقف اس کے برعکس ہے۔ جہاں تک وجہِ خبط کا تعلق ہے تو چونکہ سود خور نے فطرتِ سلیمہ مسخ کی ہے اور وہ اس کے ہاں اندھی ہو چکی ہے لہذا اب وہ اندھی اونٹنی ہی کی طرح تخبط کرے گا (عربوں کا محاورہ ہے خبط عشواء۔اسے پنجابی میں انھے وا کہتے ہیں، یعنی بغیر دیکھے بھالے نقل وحرکت کرنا)۔

حدثنا محمد بن بشار حدثنا غندر حدثنا شعبة عن منصور عن أبي الضحى عن مسروق عن عائشة رضي الله عنها قالت لمّا نزلَتْ آخِرُ البقرةِ قرأهُنَّ النبيُّ ﷺ عليهم في المسجدِ ثُمّ حَرَّمَ التِجارةَ في الخَمرِ

حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ جب بقرہ کی آخری آیتیں نازل ہوئیں تو نبی کریم ﷺ نے انہیں صحابہؓ کو مسجد میں پڑھ کر سنایا اس کے بعد ان پر شراب کی تجارت کو حرام کر دیا۔

اس پر کتاب الصلاۃ کے آخر میں ابواب المساجد کے تحت بحث ہو چکی ہے۔حرمتِ خمر کی بابت مزید کلام اسی کتاب کے آخر میں آئے گی۔

حدثنا موسى بن إسماعيل حدثنا جرير بن حازم حدثنا أبو رجاء عن سمرة بن جندب رضي الله عنه قال قال النبيُّ ﷺ رأيتُ اللَّيلةَ رجلَينِ أتيانِي فأَخرجانِيْ إلىٰ أرضٍ مُقَدَّسةٍ فَانْطَلَقنَا حتّٰى أتيْنَا علىٰ نَهرٍ مِنْ دَمٍ فِيهِ رجلٌ قائمٌ و علىٰ وَسَطِ النَهرِ رجلٌ بين يَدَيهِ حِجارةٌ فأقبلَ الرجلُ الذي في النهرِ فإذَا أرادَ الرجُلُ أنْ يَخرُجَ رَمَى الرجلَ بِحَجَرٍ في فِيهِ فرَدَّهُ حيثُ كانَ فجعلَ كُلَمّا جاءَ لِيَخرُجَ رمىٰ فيْ فِيهِ بِحَجَرٍ فيَرجِعُ كَمَا كانَ فقُلتُ ما هذَا؟ فقال الذي رأيتَهُ في النهرِ آكِلُ الرِّبَا

یہ حدیث مطولاً ہی کتاب الجنائز میں گزر چکی ہے یہاں ترجمہ کی مناسبت سے صرف سود خود کا قصہ ذکر کیا ہے ابن التین لکھتے ہیں دونوں حدیث میں کاتب اور شاہدِ ربا کا ذکر نہیں، جواب دیا گیا ہے کہ ان کا ذکر ترجمہ میں علی سبیل الالحاق کیا ہے کیونکہ سودی معاملات

میں ان کی اعانت شامل ہوتی ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں اگر کاتب اور شاھد کا کردار آکل ربا کے موافق کا سا ہے تب وہ بھی اس وعید میں داخل ہیں لیکن اگر وہ اس کے خلاف گواہی دینے کے لئے معاملہ میں دخیل ہوئے تب شامل نہ ہوں گے چونکہ اسی آیت میں تجارتی معاملات کی لکھت پڑھت کرنے کا حکم ہے تو تجارت حلال ہے جب کہ سود حرام لہذا مفہوم یہ نکلا کہ حرام امور کی کتابت وغیرہ کے معاملات سرانجام دینے والا حرام کا مرتکب ہوگا۔ ویسے کاتب اور شاھد کے بارہ میں صریحا بھی روایات وارد ہیں، مثلا مسلم وغیرہ میں حضرت جابر کی حدیث ہے کہ رسول اللہؐ نے آکل ربا، موکل، کاتب اور شاہد پر لعنت بھیجی اور فرمایا (هم في الإثم سواء)۔ (گناہ میں سب برابر ہیں)۔ اصحابِ سنن نے بھی ابن مسعود سے یہی روایت نقل کی ہے۔

بابُ مُوكِلِ الرِّبَا (سود کھلانے والا)

لِقولِ اللهِ عزَّوجلَّ ﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوٓا اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ﴾[البقرة:۲۷۸] إلى قوله ﴿وَهُمْ لَا يُظْلَمُوْنَ﴾

(اس میں وہ حکومتیں بھی شامل ہیں جو سودی نظام چلا رہی ہیں)۔(و قال ابن عباس الخ) اسے امام بخاری نے التفسیر میں موصول کیا ہے، داؤدی نے اعتراض کیا ہے کہ یا تو یہ وہم ہے یا ابن عباس سے اس بارے مختلف اقوال ہیں کیونکہ التفسیر والی روایت میں نازل ہونے والی آخری آیت یہ ذکر کی گئی ہے (واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله) چونکہ یہ آیت بھی سابقہ کے قریب ہی ہے تو ممکن ہے راوی کو آیت کے ذکر میں وہم لگا ہو۔ ابن التین کہتے ہیں وہم خود داؤدی کو لگا ہے کیونکہ یہ آیت انہی جملہ آیات میں سے ہے جن کی طرف بخاری نے ترجمہ میں اشارہ کیا ہے (یعنی انہوں نے لکھا کہ۔ (وهم لا يظلمون۔ تلك، تو یہ آیت اس سے قبل ہے)۔ اور ابن عباس کے قولِ هذا سے اسی آخری آیت (واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله ثم توفى كل نفس بما كسبت و هم لا يظلمون) کی طرف اشارہ کیا ہے۔

حدثنا أبو الوليد حدثنا شعبة عن عون بن أبي جحيفة قال رأيتُ أبي اشترَى عبدًا حجَّامًا فسألتُهُ فقال نَهى النبيُّ ﷺ عن ثَمنِ الكلبِ و ثَمنِ الدَّمِ ونهىٰ عن الواشِمةِ والموشُومَةِ وآكلِ الربَا ومُوكِلِه ولَعَنَ المُصَوِّرَ

ابو جحیفہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے اپنے باپ کو دیکھا کہ انہوں نے ایک غلام خریدا جو سنگی لگاتا تھا پھر اس کے سنگی لگانے کے اوزار کو انہوں نے توڑ دیا تو میں نے ان سے (اس کا سبب) پوچھا تو انہوں نے کہا کہ نبی ﷺ نے کتے کی قیمت اور خون کی قیمت سے منع فرمایا ہے اور آپ نے داغ لگانے والی اور داغ لگوانے والی (یعنی بازو وغیرہ پر سرمے یا نیل کیساتھ نام لکھنا، لکھوانا یا پھول وغیرہ بنانا، بنوانا) اور سود لینے اور سود دینے سے بھی منع فرمایا ہے اور مصور پر آپ نے لعنت فرمائی ہے۔

(رأيت أبي اشترى الخ) بظاہر سوال اس عبد حجام کو خریدنے کی بابت کیا۔ اور جواب حدیثِ نہی کے مطابق نہیں، دراصل اس سیاق میں اختصار ہے جسے خود مصنف نے البیوع کے آخر میں ایک دیگر سند کے ساتھ شعبہ سے ان لفظوں میں بیان کیا ہے

(إشتری حجاما فأمر محاجمه فکسرت فسألته عن ذلك)۔ (یعنی ایک حجام غلام۔سنگی لگانے والا۔خرید اس کے آلاتِ حجامت توڑ ڈالے میں نے اس کی وجہ پوچھی، گویا سوال ان آلات کوتوڑنے کی بابت تھا)۔تو جواب میں ابو جحیفہ نے یہ حدیث ذکر کی جس میں ثمنِ دم کی نہی کا ذکر ہے،اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اسی نہی کوتحریمی سمجھتے ہیں تو انہوں نے خون نکالنے کے آلات یعنی جڑ ہی کاٹ ڈالی یعنی دل میں خیال آیا کہ ہوسکتا ہے کہ غلام چوری چھپے باز نہ آئے لہذا اس کے یہ آلات ہی توڑ دیئے، کسبِ حاجم کی بحث آگے آرہی ہے۔

(نهی عن الواشمة الخ)ابن حجر لکھتے ہیں مراد اس فعلِ وشم سے نہی ہے یعنی کرنا اور کرانا دونوں حرام ہیں (وشم سے مراد جسم کے مختلف اعضاء کھدوا کر سرمہ وغیرہ بھرنا،تل بنوالینا یا کچھ نوجوان بازوؤں پر کوئی عبارت کھدوا لیتے ہیں)۔

ابن حجر لکھتے ہیں اس روایت میں ایک تغیر یہ واقع ہوا ہے کہ لعنت کے لفظ کو نہی سے بدلا گیا اواخر بیوع اور اواخر طلاق میں (ولعن الواشمة الخ) کی عبارت ہے۔علامہ اس حدیث پر اپنی تقریر میں کہتے ہیں کہ حجامت سے منع کرنے کے باوجود آپ نے سینگی لگوانے کے بعد اس کی اجرت بھی دی پس اسلوب یہ ہے کہ بعض امور کی لسانی مذمت کے باوجود اطراف سے ان کا جواز بھی ثابت ہے، قرآنی اسلوب یہی ہے، جب کوئی امر اس کی نظر میں مکروہ ہوتا ہے تو اس کی ذم میں مطرد ہوتا ہے (یعنی بکثرت مذمت کرتا ہے) اگرچہ بالجملہ وہ جائز ہی کیوں نہ ہو مثلاً وہ ہجرت کو پسند کرتا ہے اور کفار کے درمیان مسلمان کی اقامت کو مکروہ سمجھتا ہے اس کے باوجود اطراف سے اس کا جواز ثابت ہے (گویا ان معاملات میں افضل وغیر افضل ہونا پیش نظر ہوتا ہے)۔(نهی النبی ﷺ عن ثمن الكلب) کی بابت لکھتے ہیں کہ ہمارے اصحاب کے مابین کتوں کی خرید وفروخت میں اختلاف ہے مبسوط میں ہے کہ معلم کتے کی خریداری جائز ہے جب کہ ہدایہ میں مطلقاً جواز مذکور ہے کیونکہ ہر کتا سکھلایا جاسکتا ہے۔مبسوط کی رائے اوفق للحدیث ہے نسائی کی روایت میں معلم کتے کا استثناء ہے۔نسائی نے اسے منکر کہا ہے۔مطلقاً جواز کے قائلین نے اس نہی کو تنزیہی قرار دیا ہے۔طحاوی نے اس نہی کو ایک خاص مدت پر محمول کیا ہے جب کہ کتے رکھنا منع قرار دیا گیا تھا جب رخصت ملی تو خرید وفروخت بھی جائز ٹھہری، خطابی معالم السنن میں بلی کی بیع سے نہی پر تبصرہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ چونکہ ایک خسیس چیز ہے لہذا با قاعدہ خرید وفروخت ہونے کی بجائے جو کسی (غیر مملوکہ) بلی کو ہتھیا لے وہ اسی کی ملک قرار پائے گی۔یعنی خرید وفروخت اصلاً کرائم الاموال سے متعلق ہے لہذا بلی جیسی چیز کی باقاعدہ خرید وفروخت اس کی شان سے بالاتر ہے۔یہ دراصل اخلاق فاضلہ کی تعلیم وتلقین ہے، نہی کا حقیقی معنی مراد نہیں لیکن اگر بیع ہو تو صحیح قرار پائے گی۔ (مثلاً ایرانی بلیوں کی خرید وفروخت جو عمدہ نسل سمجھی جانے کے سبب نہایت قیمتی ہوتی ہیں) تو کلاب کو بھی ان پر قیاس کر سکتے ہو (لعن المصور) کے تحت لکھتے ہیں کہ مسائلِ تصویر کے لئے فتح القدیر کا مطالعہ کیا جائے۔ جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ آیا فرشتے اس گھر میں داخل ہوتے ہیں جہاں تصاویر ہوں؟ بظاہر نہی نہیں دراصل ان کی طبائع میں نجس ورجس اور تصاویر سے تنافر ہے،تو ان گھروں میں داخل نہیں ہوتے جہاں یہ ہوں البتہ اس میں کچھ رخصتیں ہیں،مبسوطات میں جن کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔یہ حدیث مصنف کے افراد میں سے ہے۔

باب ﴿يَمۡحَقُ اللّٰهُ الرِّبٰوا وَيُرۡبِی الصَّدَقٰتِ وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ اَثِيۡمٍ﴾ [البقرة:۲۷۶]

اس آیت کی تفسیر میں ابن ابی حاتم نے حسن کے طریق سے نقل کیا ہے کہ یہ روز قیامت کو ہوگا کہ سود اور سود خوروں کو اللہ تعالی محق کرے گا۔ بعض نے کہا کہ اس سے مراد یہ ہے سود کا معاملہ آخر کار قلت اور بے برکتی پر منتج ہوتا ہے۔ ابن ماجہ اور احمد کی ابن مسعود سے بسند حسن ایک مرفوع روایت میں ہے (إن الربا و إن كثر عاقبته إلى قل)۔ (سود بظاہر کتنا ہی کثیر لگے آخر کار قلیل ہو جاتا ہے)۔ عبدالرزاق نے معمر سے نقل کیا ہے کہ ہم نے سنا کہ صاحب ربا پر چالیس برس نہیں گذرتے کہ سارا سود محق ہو جاتا ہے۔ علامہ انور لکھتے ہیں یعنی تم دنیا میں سودی معاملات اختیار کرنے کی بجائے اللہ تعالی سے سات سو گنا بلکہ چاہے تو اس سے بھی زیادہ تک وصول کر لو، کہتے ہیں بعض مفسرین اس سے مراد برکت لیتے ہیں میری نظر میں یہ مراد نہیں جیسا کہ پہلے بھی بات کی ہے۔ (یعنی إرباء الگ ہے، برکت الگ)۔

حدثنا يحيي بن بكير حدثنا الليث عن يونس عن ابن شهاب قال ابن المسيب أن أبا هريرة رضى الله عنه قال سَمِعتُ رسولَ اللهﷺ يقولُ الحَلِفُ مَنفَقَةٌ لِلسِّلعَةِ مَمۡحَقَةٌ لِلبَرَكَةِ

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے نبی ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جھوٹی قسم مال کو کھوٹا کر دیتی ہے اور برکت کو مٹا دیتی ہے۔

حلف سے مراد جھوٹی قسم۔ (منفقة) بروزن مفعلة، کساد بازاری کا عکس یعنی رواج (یعنی اس سے بظاہر سامان تو تیزی سے بک جاتا ہے) (ممحقة) بھی اسی وزن پر ہے۔ (للبركة) مسلم کی ابن وہب اور ابوصفوان کی روایت میں (للربح) ہے اسماعیلی کی لیث سے روایت میں (للكسب) ہے تینوں الفاظ کے نقل پر متابعات بھی موجود ہیں۔ ابن منیر لکھتے ہیں یہ حدیث ترجمہ میں ذکر کردہ آیت کی تفسیر کی مانند ہے، کیونکہ ربا اضافہ کو کہتے ہیں اور محق نقصان کو، گویا سوال ہوا کہ دونوں امر کیسے جمع ہو سکتے ہیں؟ حدیث سے جواب دیا کہ جس طرح جھوٹی قسمیں کھانے سے بظاہر بہت سامان بکا کافی آمدنی ہوئی مگر برکت نہ ہونے کی وجہ سے بے ثمر اور قلیل کی طرح ہوا۔ ظاہری قلت و اضمحلال بھی جیسا کہ ابن مسعود کی حدیث کے حوالے سے ذکر ہوا، اور اخروی نقصِ اجر وثواب بھی۔

اس حدیث کو مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بھی (البيوع) میں نقل کیا ہے۔

بابُ ما يُكرَهُ فى الحَلفِ فى البيعِ (تجارت میں قسم کھانا مکروہ ہے)

خواہ سچی ہی کیوں نہ ہو۔ اگر جھوٹی کھاتا ہے تو کراہت تحریمی ہوگی، اور اگر سچی کھاتا ہے تو تنزیہی۔

حدثنا عمرو بن محمد حدثنا هشام أخبرنا العوام عن إبراهيم بن عبد الرحمن عن عبدالله بن أبى أوفى رضى الله عنه أنّ رجلًا أقامَ سِلعةً وهو فى السُوقِ فَحَلَفَ بِالله لَقد أُعطِيَ بِهَا ما لَم يُعطَ لِيُوقِعَ فيهَا رجُلًا مِن المسلمينَ فَنزلتُ ﴿اِنَّ الَّذِيۡنَ

يَشْتَرُوْنَ بِعَهْدِاللّٰهِ وَاَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيْلًا ﴾[آل عمران:۷۷]
عبداللہ بن ابواوفی نے کہا بازار میں ایک شخص نے ایک سامان دکھا کر قسم کھائی کہ اس کی اتنی قیمت لگ چکی ہے حالانکہ اس کی اتنی قیمت نہیں لگی تھی اس قسم سے اس کا مقصد ایک مسلمان کو دھوکہ دینا تھا اس پر یہ آیت اتری ''جو لوگ اللہ کے عہد اور اپنی قسموں کی تھوڑی قیمت کے بدلہ میں بیچتے ہیں''۔

ایک آدمی کا قصہ مذکور ہے۔ اس پر اعتراض کیا گیا کہ سبب خاص ہے جب کہ ترجمہ عام رکھا ہے؟ جواب یہ ہے کہ عموم، آیت اور اس کے لفظ (وأیمانھم) سے مستفاد ہے۔ الشہادات میں ابن مسعود کے حوالے سے اس کا سببِ نزول ذکر ہوگا جس سے حمل علی العموم کی تقویت ہوتی ہے۔ یہ حدیث بھی امام بخاری کے افراد میں سے ہے۔

بابُ ما قِيْلَ فى الصَوّاغِ (زرگر، سنار ولوہار)

وقال طاوُسٌ عن ابن عباس رضى الله عنهما قال النبىﷺ لا يُخْتَلٰى خَلاهَا وقال العباس إلا الإذْخِرَ فإنه لِقَينِهم فقال إلا الإذْخِرَ.

صاد کی زبر کے ساتھ مفرد اور پیش کے ساتھ جمع کا صیغہ ہے، (یہاں سے مختلف پیشوں کا ذکر کر رہے ہیں) آنجناب کے زمانہ مبارک میں ان کی موجودگی، اور آپ کا ان سے واقف ہونا ان کے جوازِ اختیار پر دال ہے۔
(وقال طاؤس الخ) یہ بھی اور حدیث کے آخر میں عبدالوھاب کی تعلیق بھی کتاب الحج میں موصولاً ذکر ہو چکی ہیں۔

حدثنا عبدان أخبرنا عبد الله أخبرنا يونس عن ابن شهاب قال أخبرنى على بن حسين أنَّ حسينَ بنَ على رضى الله عنهما أخبره أنَّ عليًّا قال كانتْ لِيْ شارِفٌ مِن نَصِيْبِى مِن المَغنَمِ وكانَ النبىُّﷺ أعطَانِى شارفًا مِن الخُمسِ فلمّا أرَدتُ أنْ أبْتَنِىَ بِفاطمةَ بنتِ رسولِ اللهِﷺ واعَدْتُ رجلًا صَوّاغاً مِن بَنِى قَيْنُقاعَ أنْ يَرتَحِلَ معى فنأتِىَ بإذْخِرَ أرَدْتُ أنْ أبيعَه مِن الصَوّاغِيْنَ وأستَعين به فى وَلِيمةِ عرسِى
حضرت علیؓ کہتے ہیں کہ غنیمت کے مال میں سے میرے حصے میں ایک اونٹ آیا تھا اور ایک دوسرا اونٹ مجھے نبی کریمﷺ نے ''خمس'' میں سے دیا تھا پھر جب میرا ارادہ رسول اللہ کی صاحبزادی فاطمہؓ کی رخصتی کرا کے لانے کا ہوا تو میں نے بنی قینقاع کے ایک سنار سے طے کیا کہ وہ میرے ساتھ چلے اور ہم دونوں مل کر اذخر گھاس لائیں، میرا ارادہ تھا کہ اسے سناروں کے ہاتھ بیچ کر اپنی شادی کے ولیمہ میں اس کی قیمت لگاؤں۔

عبداللہ سے مراد ابن مبارک اور یونس سے مراد ابن یزید ہیں۔ (شارف) یعنی بڑی عمر کی اونٹنی۔ (أبتنی بفاطمة) یعنی ان کے ساتھ شادی اور ان کی رخصتی کا ارادہ بنایا۔ محلِ استدلال (رجلا صواغا) ہے یہ یہودی تھا اس سے ظاہر ہوا کہ کفار سے بھی تجارتی معاملات اور کاروباری شراکت کیا جا سکتی ہے۔ اسے مسلم نے (الأشربة) اور ابوداؤد نے (الخراج) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا إسحاق حدثنا خالد بن عبد الله عن خالد عن عكرمة عن ابن عباس رضى

الله عنهما أنَّ رسولَ اللهﷺ قال إنَّ اللهَ حرّمَ مكةَ ولمْ تَحِلَّ لأحدٍ قبلي ولا لأحدٍ بعدي وإنما أحِلَّتْ لِيْ ساعةً مِنْ نَهارٍ لا يُختَلى خَلاهَا ولا يُعضَدُ شجرُهَا ولا يُنَفَّرُ صيدُهَا ولا يُلتَقَطُ لُقَطَتُهَا إلا لِمُعَرِّفٍ وقال عباسُ بنُ عبد المطلب إلا الإذخِرَ لِصَاغَتِنَا ولِسُقُفِ بُيوتِنَا فقال إلا الإذخرَ فقال عكرمة هل تدرِيْ ما يُنَفَّرُ صَيدُهَا؟ هو أنْ تُنَحِّيَهُ مِنَ الظِّلِ وتَنزِلَ مَكانَهُ قال عبدالوهاب عن خالد لِصَاغتِنَا وقُبورِنَا۔

(ترجمہ و مباحث کتاب الحج میں گزر چکے ہیں)۔

شیخ بخاری اسحاق بن شاہین، ان کے شیخ خالد طحان اوران کے خالد حذاء ہیں۔

بابُ ذكرِ القَينِ والحدَّادِ (ذکرِ لوہار)

حدثني محمد بن بشار حدثنا ابن أبي عدي عن شعبة عن سليمان عن أبي الضحى عن مسروق عن خبَّاب قال كنتُ قَيْنًا في الجَاهليةِ وكانَ لي على العاصي بن وائل دَينٌ فأتَيتُهُ أتَقَاضاهُ قال لا أُعطِيْكَ حتى تَكفُرَ بِمُحمَّدٍﷺ فقلتُ لا أكفُرُ حتىٰ يُمِيتَكَ اللهُ ثُمّ تُبعَثَ قال دَعْني حتى أموتَ و أُبعَثَ فسأُوتىٰ مالًا وولَدًا فأقضِيكَ فنزلَتْ ﴿أَفَرَءَ يْتَ الَّذِىْ كَفَرَ بِاٰيٰتِنَا وَقَالَ لَأُوْتَيَنَّ مَالًا وَّوَلَدًا O اَطَّلَعَ الْغَيْبَ اَمِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمٰنِ عَهْدًا﴾ [مريم:٧٧،٧٨]

خباب رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں دَورِ جاہلیت میں لوہار تھا اور عاص بن وائل پر میرا کچھ قرض تھا، میں اس کے تقاضے کیلئے عاص کے پاس آیا کرتا تھا۔ عاص نے (مجھ سے ایک مرتبہ کہا) کہ میں تمہیں نہ دوں گا تاوقتیکہ تم محمدﷺ کی نبوت کا انکار کرو۔ میں نے کہا اگر اللہ تجھے موت دے اور مرنے کے بعد تو پھر زندہ کیا جائے تب بھی میں محمدﷺ (کی نبوت) کا انکار نہ کروں گا۔ عاص نے کہا کہ پھر تم مجھے چھوڑ دو تاکہ میں مر جاؤں اور پھر زندہ کیا جاؤں کیونکہ اس وقت مجھے مال بھی ملے گا اور اولاد بھی ملے گی اور میں تمہارا قرض ادا کردوں گا۔ اس پر (سورۂ مریم کی آیت نمبر 77، 78) یہ آیات نازل ہوئیں کہ: ''اے نبیﷺ! کیا تم نے اس شخص کو بھی دیکھا جو ہماری آیتوں کا انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ بیشک ضرور (اگر میں مرنے کے بعد زندہ کیا جاؤں گا تو) مجھ کو مال اور اولاد ملے گی۔

قین اور حداد (یعنی لوہار)، ابن درید کہتے ہیں اصلاً قین حداد کو کہتے ہیں پھر ہر صائغ پر عرب قین کا لفظ بول لیتے ہیں۔ زجاج کہتے ہیں قین وہ جو نیزوں کو ڈھالتا ہے، (خاص و عام کا تعلق ہے) حدیث میں علیحدہ سے حداد کا ذکر نہیں مگر قین کے ساتھ ہی ملحق ہے (اصلا دونوں کا ایک ہی پیشہ ہے یعنی لوہے کو ڈھال کر اشیاء بنانا، نوعیت کا فرق ہوسکتا ہے) اس حدیث پر تفسیر سورت مریم میں بحث ہو گی۔ ام ایمن کا ایک روایت میں قول (أنا قينت عائشة) کا معنی یہ ہے کہ انہیں آراستہ کیا، تزین کے معنی میں، اسی سے مغنیہ کو بھی

قین کہا جاتا تھا کہ وہ متزینہ ہو کر گاتی تھی، (چونکہ لوھار بھی لوہے کو آراستہ کرتا ہے اس سے اس پر بھی اس کا اطلاق ہوا) اسے مسلم نے (ذکر المنافقین) جب کہ ترمذی اور نسائی نے (التفسیر) میں نقل کیا ہے۔

بابُ الخيَّاطِ (درزی)

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن إسحاق بن عبدالله بن أبي طلحة أنه سمع أنس بن مالك رضي الله عنه يقول إنَّ خَيّاطاً دَعَا رسولَ اللهﷺ لِطعامٍ صنَعَهُ قال أنس بن مالك فذَهبتُ مع رسولِ اللهِﷺ إلىٰ ذلكَ الطَّعامِ فقرّبَ إلىٰ رسولِ اللهِﷺ خُبزًا ومَرَقًا فيه دُبَّاءٌ وقَدِيدٌ فرأيتُ النبيَّﷺ يَتَتَبَّعُ الدُّبَّاءَ مِنْ حَوالَي القَصعة قال فلَمْ أزَلْ أحِبُّ الدُّبَّاءَ مِن يومئذٍ

انس بن مالک رضی اللہ عنہ کہتے ہیں ایک درزی نے رسول اللہﷺ کو کھانا کھلانے کیلئے بلایا تو میں بھی رسول اللہﷺ کے ہمراہ اس کھانے پر گیا تو رسول اللہﷺ کے سامنے روٹی اور شوربا جس میں ہرا گھیا (لمبا کدو) اور سوکھا ہوا گوشت تھا، رکھ دیا گیا پس میں نے رسول اللہﷺ کو دیکھا کہ پیالے میں ادھر ادھر سے کدو کو ڈھونڈتے تھے لہٰذا میں اس دن سے کدو کو اچھا سمجھتا ہوں۔

بقول ابن حجر اس سے ظاہر ہوا کہ صنعتِ خیاطہ مروت (شرافت ونجابت) کے منافی نہیں۔ باقی بحث کتاب الأطعمه میں ہو گی۔ اسے مسلم،، ابوداؤد اور ترمذی نے بھی (الأطعمة) میں ذکر کیا ہے۔

بابُ النسَّاجِ (کپڑا بننے والے یعنی جولاہے)

حدثنا يحيي بن بكير حدثنا يعقوب بن عبدالرحمن عن أبي حازم قال سمعتُ سهلَ بنَ سعيد رضي الله عنه قال جاءَ تْ امرأةٌ بِبُردةٍ قال أتَدرُونَ ما البردةُ؟ فقيل له نعم هي الشَّمْلةُ مَنْسُوجةٌ في حاشِيتِهَا قالت يا رسولَ الله إنِّي نَسَجتُ هٰذِهِ بِيدى أكسُوكَهَا فأخَذَهَا النبيُّﷺ مُحتاجٌ إليهَا فخَرجَ إلينَا وإنَّها إزارُه فقال رجلٌ مِن القومِ يا رسولَ الله اكْسُنِيهَا فقال نَعمْ فجَلسَ النبيُّﷺ في المَجلسِ ثمَّ رجعَ فطوَاهَا ثمَّ أرسلَ بِهَا إليه فقال لَه القومُ ما أحسَنْتَ سألْتَهَا إيَّاهُ لَقدْ عَرفتَ أنهُ لا يَرُدُّ سائلًا فقال الرجلُ واللهِ ما سألْتُهَا إلا لِتَكونَ كَفَنِي يومَ أمُوتُ قال سهل فكانت كفنَه

(باب من استعد الكفن) کے تحت (الجنائز) میں اس کا ترجمہ و بحث گزر چکی ہے۔ (محتاج إليها) اصلاً (وهو محتاج الخ) ہے یعنی مبتدا محذوف ہے، کشمیھنی کے نسخہ میں زیر کے ساتھ بطور حال ہے۔

بابُ النَّجارِ (یعنی ترکھان)

حدثنا قتیبة بن سعد حدثنا عبد العزیز عن أبی حازم قال أتیٰ رجالٌ إلیٰ سھلِ بنِ سعد یسألُونَه عن المنبرِ فقال بَعثَ رسولُ اللهِﷺ إلیٰ فلانةٍ امرأةٍ قد سَمَّاھا سھلٌ أنْ مُرِی غلامَكِ النجارَ یعمَلُ لی أعوادًا أجلِسُ علیھنّ إذا کَلّمتُ الناسَ فأمرَتْهُ یَعملُھا مِن طَرْفَاءِ الغابةِ ثمّ جاءَ بِھا فأرسلَتْ إلیٰ رسولِ اللهِﷺ بھَا فأمَرَ بِھَا فَوُضِعَتْ فَجَلسَ علیهِ

حضرت سہلؓ بن سعد نے بیان کیا کہ رسول اللہﷺ نے فلاں عورت کی طرف، جن کا نام بھی سہلؓ نے لیا تھا آدمی بھیجا کہ وہ اپنے بڑھئی غلام سے کہیں کہ میرے لیے کچھ لکڑیوں کو جوڑ کر منبر تیار کر دے تاکہ لوگوں کو وعظ کرنے کے لئے میں اس پر بیٹھ جایا کروں چنانچہ اس عورت نے اپنے غلام سے غابہ کے جھاؤ کی لکڑی کا منبر بنانے کے لئے کہا' انہوں نے اسے آپ کی خدمت میں بھیجا وہ منبر آپ کے حکم سے مسجد میں رکھا گیا اور آپ اس پر بیٹھے۔

قصہ منبر والی روایت ہے جو قبل ازیں کتاب الجمعۃ میں گزر چکی ہے۔

حدثنا خلاد بن یحیی یحدثنا عبد الواحد بن أیمن عن أبیه عن جابر بن عبد الله رضی الله عنھما أنَّ امرأةً مِن الأنصارِ قالتْ لِرسولِ اللهِﷺ یا رسولَ اللهِ ألَا أجعلُ لَكَ شیئًا تَقعُدُ علیهِ؟ فإنّ لِی غلامًا نجَّارًا قال إنْ شِئتِ فعمِلَتْ لَهُ المنبرَ فلمّا کانَ یومُ الجمعةِ فَقعَدَ النبیُّﷺ علی المنبرِ الذی صُنِعَ فصَاحَتِ النَّخْلةُ التی کانَ یَخطُبُ عندھَا حتیٰ کادتْ أنْ تَنشَقَّ فنزَلَ النبیُّﷺ حتّٰی أخذَھا فضَمَّھَا إلیهِ فجعلَتْ تَئِنُّ أَنینَ الصَبیِّ الذی یُسَکَّتُ حتی اسْتقَرّتْ قال بَکَتْ علیٰ ما کانتْ تَسمَعُ مِنَ الذِکرِ۔ (ایضاً، مزید یہ کہ جب آپ منبر پر بیٹھے تو کھجور کا وہ تنا جس سے قبل ازیں ٹیک لگاتے تھے، بچے کی طرح بلک بلک کر رونے لگا آپ منبر سے اترے اور اسے اپنے ساتھ لگا کر بھینچا حتی کہ وہ پرسکون ہو گیا۔ وہ تنا آج بھی مسجد نبوی کا حصہ ہے۔)۔

حضرت جابر کے حوالے سے قصہ منبر پر مشتمل حدیث ہے مگر سابقہ کے برعکس اس میں مزید حنین جذع کا بھی ذکر ہے اس پر بھی کتاب الجمعہ میں بحث ہو چکی ہے۔ (قال بکت الخ) قال کے فاعل راوی حدیث بھی ہو سکتے ہیں مگر احمد اور ابن ابی شیبہ کی (وکیع عن عبدالرحمن بن أیمن) سے روایت میں صراحت ہے کہ آنجناب نے یہ کہا تھا۔

بابُ شِراءِ الإمامِ الحوائِجَ بِنفسِهِ (مقتدا و حاکم کا بذات خود خریداری کرنا)

وقال ابنُ عمر رضی الله عنهما اشترَی النبیُ ﷺ جَمَلاً مِن عُمرَ واشترَی ابنُ عمرَ بِنفسه وقال عبدُالرحمن بن أبی بکر رضی الله عنهما جاءَ مشرکٌ بِغنمٍ فاشترَی النبیُ ﷺ منهُ شاةً و اشتریٰ مِنْ جابرٍ بعیرًا. (آپ کی مختلف خریداریوں کا ذکر ہے)

(اس سے تجارت کی رفعتِ شان بیان کرنا بھی مقصود ہوسکتا ہے کہ آنجناب باوجود دینی وتبلیغ مشغولیات کے کبھی کبھار خود بھی تجارتی سرگرمیوں میں حصہ لیتے)۔یعنی یہ مروت کے خلاف نہیں ہے۔

(وقال ابن عمر الخ)ایک حدیث کا حصہ ہے جو(الھبة) میں آئے گی۔(واشتری ابن عمر الخ) یہ تعلیق صرف کشمیھنی کے نسخہ میں ہے ایک باب کے بعد موصولاً ذکر ہو رہی ہے۔(وقال عبدالرحمن الخ) یہ بھی ایک موصول حدیث کا حصہ ہے جو اسی کتاب میں آ رہی ہے۔(واشتری الخ) یعنی آنجناب نے حضرت جابر سے اونٹ خریدا، اگلے باب کی حدیث ہے۔

حدثنا یوسف بن عیسی حدثنا أبو معاویه حدثنا الأعمش عن إبراهیم عن الأسود عن عائشة رضی الله عنها قالت اشتریٰ رسولُ اللهﷺ مِنْ یهودیٍّ طعامًا نَسیئةً ورَهنَهُ دِرعَهُ۔ (عائشہؓ کہتی ہیں کہ آپ ﷺ نے ایک یہودی سے زرہ رہن رکھ کر کھانا خریدا)

ابن حجر لکھتے ہیں آنحضرت کا ان تجارتی معاملات میں شرکت کرنا تعلیم وتشریع کے لئے بھی تھا حالانکہ آپ کے خدام یہ سارے کام انجام دے سکتے تھے(آپ کی طرف سے اظہارِ تواضع بھی ہے)۔حدیث ھذا پر کتاب الرھن میں بحث ہوگی۔

بابُ شراءِ الدَّوابِّ والحَمیرِ (چوپائے اور گدھے خریدنا)

وإذا اشترَیٰ دابةً أو جَمَلًا وهو علیه هَلْ یکونُ ذلک قَبضًا قبلَ أنْ یَنزِلَ؟

اگر کوئی سواری کا جانور یا گدھا خریدے اور بیچنے والا اس پر سوار ہو تو اس کے اترنے سے پہلے خریدار کا قبضہ پورا ہوگا یا نہیں؟

(حمیر حمار کی جمع ہے) ابوذر کے نسخہ میں حمر ہے۔دونوں حدیث میں حمیر کا ذکر نہیں، صرف بعیر وجمل کا ذکر ہے اس پر عمومی ترجمہ قائم کیا ہے(شاید اس وجہ سے بطور خاص حمیر کا لفظ شامل ترجمہ کیا کہ وہ حرام جانور ہے کہیں یہ توہم نہ ہو کہ اس کی خرید وفروخت جائز نہیں)۔(وإذا اشتری الخ)وھو سے مراد بائع ہے، یعنی کسی جانور کی خریداری کی اور مالک ابھی اس پر سوار ہے تو اب یہ مشتری کی ملک ہے اور اسی کے قبضہ میں قرار پائے گا یا بیچنے والا اس سے اتر کر باقاعدہ اس کے حوالے کرے؟ اس ضمن میں (تخلیة) کی اصطلاحِ فقہ میں رائج ہے، یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے(باب إذا اشتری شیئا فوھب من ساعته) کے تحت اس پر بحث آ رہی ہے۔(قال النبی الخ) اسی مذکورہ باب میں یہ حدیث بھی آئے گی۔علامہ انور لکھتے ہیں شاید امام بخاری نے تمام منقولات اس ترجمہ میں مراد لئے ہیں بطور مثال دواب اور حمیر کا ذکر کر دیا۔پھر جمل کا بھی حدیث کی تبع میں ذکر کر دیا۔پھر ایک اور مسئلہ کی طرف منتقل ہو گئے کہ کیا قبضہ کے لئے تخلیہ شرط ہے یا نہیں؟ (تخلیہ کا معنی ہے کہ بائع مشتری سے کہے میں تمہارے اور اس کے درمیان سے ہٹ گیا یعنی اب یہ تمہارا ہوا)۔کہتے ہیں اس کا جواب ابن عمر کا اثر ذکر کر کے دیا ہے اپنی عادت کے مطابق افصاح بالجواب نہیں کیا، یہ حدیث بھی

آگے آ رہی ہے، (علامہ کی بقیہ تقریر آگے ذکر کی جائے گی)۔

حدثنا محمد بن بشار حدثنا عبدالوهاب حدثنا عبيد الله عن وهب بن كيسان عن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما قال كُنتُ معَ النبيِّ ﷺ في غَزاةٍ فأبطأَ بي جَملي و أعيَا فأتَى عليَّ النبيُّ ﷺ فقال جابر؟ فقلتُ نعم قال ما شأنُكَ؟ قلتُ أبطأَ عليَّ جَملِيُ وأعيَا فتخَلَّفتُ فنَزَلَ يَحجُنُهُ بمِحجَنِهِ ثمّ قال اركَبْ فركِبتُهُ فلَقدْ رأيتُهُ أكُفُّه عن رسولِ اللهِ ﷺ قال تَزوّجتَ؟ قلتُ نَعم قال بكرًا أم ثيِّباً؟ قلتُ بلْ ثيِّبا قال أفلَا جاريةً تُلاعِبُهَا وتُلاعِبُكَ؟ قلتُ إنّ لِي أخواتٍ فأحبَبتُ أنْ أتزَوَّجَ امرأةً تَجمَعُهُنّ و تَمشُطُهُنّ وتقومُ عليهنَّ قال أما إنك قادِمٌ فإذا قَدِمتَ فالكَيسَ الكَيسَ ثمّ قالَ أتَبيعُ جَمَلَكَ؟ قلتُ نعم فاشتَراهُ مِنِّى بِأُوقِيَّةٍ ثمّ قَدِمَ رسولُ اللهِ ﷺ قبلِي و قدِمتُ بالغَداةِ فجِئنَا إلى المسجدِ فوَجدتُهُ علىٰ بابِ المسجدِ قال الآنَ قدمتَ؟ قلتُ نعمْ قال فدَعْ جَمَلَكَ فادْخُلْ فصَلِّ ركعتَينِ فدَخَلْتُ فصَلَّيتُ فأمَرَ بلالًا أنْ يَزِنَ لَهُ أوقِيَّةً فوَزنَ لِيُ بلالٌ فأرجحَ في الميزانِ فَانْطَلَقتُ حتىٰ وَلَّيتُ فقال ادعُوا لِي جابرًا قلتُ الآنَ يَرُدُّ عليَّ الجملَ ولَمْ يَكُنْ شيءٌ أبغضَ إليَّ منهُ قال خُذْ جَمَلَكَ ولَكَ ثَمَنُه

جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ میں کسی جہاد میں نبی ﷺ کے ہمراہ تھا تو میرے اونٹ نے چلنے میں سستی کی اور تھک گیا پھر نبی ﷺ میرے پاس تشریف لائے اور مجھے پکارا کہ جابر! میں نے عرض کیا جی، فرمایا تمہارا کیا حال ہے؟ میں نے عرض کیا کہ میرا اونٹ چلنے میں سستی کرتا ہے اور تھک گیا ہے اس سبب سے میں پیچھے رہ گیا ہوں پس آپ ﷺ اترے اور اسے اپنی لاٹھی سے مارا اس کے بعد مجھ سے فرمایا کہ اب سوار ہو جاؤ چنانچہ میں سوار ہو گیا (وہ اونٹ اس وقت ایسا تیز ہو گیا کہ) بیشک میں اس کو رسول اللہ ﷺ (کے برابر ہو جانے) سے روکتا تھا۔ پھر نبی ﷺ نے پوچھا کہ کیا تم نے نکاح کیا ہے؟ میں نے عرض کیا جی ہاں، فرمایا کنواری عورت سے یا بیاہی سے؟ میں نے عرض کیا بیاہی سے تو آپ ﷺ نے فرمایا کسی نوعمر سے نکاح کیوں نہیں کیا، تم اس سے کھیلتے اور وہ تم سے کھیلتی؟ میں نے عرض کیا کہ میری (کچھ کم عمر) بہنیں ہیں لہٰذا میں نے یہ چاہا کہ ایک ایسی عورت سے نکاح کروں جو اُن سب کو سمیٹ لے اور ان کے کنگھی کر دیا کرے اور ان کی خبر گیری کرے۔ آپ ﷺ نے فرمایا اچھا اب تم اپنی بیوی کے پاس پہنچو گے تو خوب خوب (صحبت کے) مزے اٹھانا۔ پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ کیا تم اپنا اونٹ فروخت کرو گے؟ میں نے عرض کیا کہ جی ہاں۔ پس آپ ﷺ نے وہ اونٹ مجھ سے ایک اوقیہ کے عوض خرید لیا۔ اس کے بعد رسول اللہ ﷺ مجھ سے پہلے پہنچ گئے اور میں صبح کو پہنچا پھر ہم لوگ مسجد کی طرف گئے تو نبی ﷺ کو ہم نے مسجد کے دروازے پر پایا آپ نے فرمایا کیا تم ابھی آ رہے ہو؟ میں نے عرض کیا جی ہاں آپ نے فرمایا تم اپنا اونٹ چھوڑ دو اور مسجد میں جاؤ اور دو رکعت نماز پڑھو چنانچہ میں نے نماز پڑھی اس کے بعد آپ نے بلالؓ کو حکم دیا کہ مجھے ایک اوقیہ (سونا یا چاندی) تول دیں چنانچہ انہوں نے مجھے جھکتا ہوا تول دیا۔ پس میں گھر کی طرف واپس چلا ہی تھا کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ ان کو میرے پاس بلا لاؤ میں نے (اپنے دل میں) کہا کہ اب میرا اونٹ

مجھے واپس مل جائے گا حالانکہ مجھے یہ بات بہت ہی ناپسند معلوم ہوتی تھی آخر ویسا ہی ہوا۔ آپ نے فرمایا کہ تم اپنا اونٹ بھی لے لو اور اس کی قیمت بھی لے لو۔

اس پر مبسوط بحث کتاب الشروط میں ہوگی، غزوہ مذکور کی بابت کہا گیا ہے کہ غزوہ ذات الرقاع تھا۔ بقول قسطلانی بخاری نے لکھا ہے کہ غزوہ تبوک تھا مسلم کی جابر سے روایت میں ہے کہ ہم مکہ سے مدینہ آرہے تھے اس پر عمرہ حدیبیہ یا قضاء یا فتح مکہ کا موقع ہوسکتا ہے۔ لیکن عمرہ اور حج وداع وغیرہ تو تو غزوہ نہیں کہا جاسکتا۔

بابُ الأسواقِ التي كانتْ في الجاهليةِ فتَبَا يعَ بها الناسُ في الإسلامِ

(زمانہ جاھلیت میں عربوں کے چند اہم تجارتی وادبی بازاروں کا تذکرہ)

کتاب الحج میں اس باب کے تحت ذکر کردہ حدیث پر بحث ہوچکی ہے۔ ابن بطال لکھتے ہیں اس ترجمہ کی فقہ یہ ہے کہ معاصی اور افعالِ جاہلیت کے مقاماتِ متروکہ میں افعالِ طاعت کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

حدثنا علي بن عبد الله حدثنا سفيان عن عمرو بن دينار عن ابن عباس رضي الله عنهما قال كانتْ عُكاظٌ و مَجَنَّةُ وذُو المَجازِ أسواقًا في الجاهليةِ فلمّا كانَ الإسلامُ تأثَّمُوا مِنَ التجارةِ فيهَا فأنزلَ اللهُ ﴿لَيسَ عَليكُمْ جُناحٌ﴾ [البقرة:۱۹۸] في مَواسِمِ الحجِّ قرأ ابنُ عباسٍ كذا

ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ عکاظ، مجنہ اور ذوالمجاز، یہ سب زمانہ جاہلیت کے بازار تھے، جب اسلام آیا تو لوگوں نے ان میں تجارت کو گناہ سمجھا اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کی (لیس علیکم جناح) ابن عباسؓ نے اس طرح قراءت کی۔

بابُ شراءِ الإبلِ الهِيمِ أوِ الأَجْرَبِ (خارش زدہ اونٹ خریدنا)

الهائمُ: المُخالفُ لِلقصدِ في كلِّ شيْءٍ

(الهیم) اھیم کی جمع ہے مونث کو ھیمی کہا جاتا ہے۔ اجرب، خارش زدہ۔ یہ عطف المفرد علی الجمع کی قبیل سے ہے کیونکہ اس سے قبل ابل کا لفظ ہے مگر وہ اسم جنس ہے جو جمع اور مفرد، دونوں پر بولا جاسکتا ہے۔ (الهائم المخالف الخ) ابن التین کے مطابق الہائم ہیم کا واحد نہیں ہے میں نہیں جانتا بخاری نے یہ لفظ کیوں ذکر کیا۔ ابن حجر لکھتے ہیں بعض اہل لغت کے مطابق ھائم اسی کا مفرد ہے۔ طبری لکھتے ہیں ہیم اھیم کی جمع ہے بعض عرب ھائم بھی کہتے ہیں جیسے غائط اور غیط۔ ھیام ایک بیماری ہے جس میں اونٹ پینے کے باوجود پیاسا رہتا ہے بعض کے نزدیک خارش زدہ اونٹ پر کی مالش کرنے کی وجہ سے سخت پیاس لگتی رہتی ہے۔ یہ بھی کہا گیا کہ اس بیماری کے سبب خارش زدہ ہوجاتا ہے۔ انہوں نے ابن عباس سے قرآن کی آیت (فشاربون شرب الهیم) کی تفسیر میں یہ قول نقل کیا ہے (الإبل العطاش)، (پیاسے اونٹ)۔

علامہ انور نے یہ معنی کیا ہے کہ الٹے سیدے قدموں سے چلنے والا، جو ایک عیب ہے، کہتے ہیں غرضِ مصنف یہ ہے کہ اگر خرید لینے کے بعد کسی عیب کا پتہ چلا تو اسے اختیار ہے کہ رکھ لے یا فروخت کنندہ کو واپس کر دے۔

حدثنا علي بن عبدالله حدثنا سفيان قال قال عمرو كان هاهُنا رجلٌ اسمُه نَوّاسٌ وكانتْ عندهُ إبلٌ هِيمٌ فذَهبَ ابنُ عمر رضي الله عنهما فاشترىٰ تِلكَ الإبلَ مِن شريكٍ لَه فجاءَ إليه شريكُهُ فقال بِعنا تلكَ الإبلَ فقال مِمّنْ بِعْتَهَا؟ فقال مِنْ شَيخٍ كذا وكذا فقال ويحَكَ ذاكَ واللهِ ابنُ عمرَ فجاءَه فقال إنّ شريكِي باعَكَ إبلًا هِيمًا ولمْ يَعرِفْكَ قال فاسْتَقْهَا قال فلَمّا ذهبَ يَستَاقُهَا فقال دَعْهَا رَضِينَا بِقضاءِ رسولِ اللهِ ﷺ لا عَدوىٰ۔ سَمِعَ سفيانُ عمرًا

راوی کہتا ہے یہاں نواس نامی ایک آدمی کے کچھ بیمار اونٹ تھے، اس آدمی کا اس کاروبار میں ایک شراکت دار بھی تھا جس سے ابن عمر رضی اللہ عنہ نے اونٹ خریدے اس نے نواس کو بتلایا کہ میں نے کچھ اونٹ فروخت کر دیئے ہیں اس نے پوچھا کس کو؟ کہا ایک شیخ کو، صفت بیان کی اس نے کہا افسوس وہ تو ابن عمرؓ تھے پھر وہ ابن عمرؓ کے پاس آیا اور بطور معذرت کے کہا کہ میرے شریک نے بیمار اونٹ آپ کے ہاتھ فروخت کر دیئے ہیں، اس نے آپ کو پہچانا نہیں۔ ابن عمرؓ نے کہا اچھا تم ان کو واپس لے جاؤ اس کے بعد کہنے لگے کہ انہیں چھوڑ جاؤ، ہم رسول اللہ ﷺ کے فیصلے پر راضی ہیں کیونکہ (آپ ﷺ نے فرمایا ہے کہ) ''ایک کا مرض دوسرے کو نہیں لگتا''۔

عمرو سے مراد ابن دینار ہیں۔ آخر میں یہ جملہ ذکر کرتے ہیں کہ سفیان نے عمرو سے سنا ہے، یہ ان کے شیخ ابن المدینی کا مقول ہے۔ حمیدی نے اپنی مسند میں انہی کے حوالے سے (حدثنا عمرو) کے ساتھ روایت کی ہے۔ (كان هھنا) یعنی مکہ میں۔ اسماعیلی کی روایت میں (من أهل مكة) کے الفاظ ہیں۔ (اسمه نواس) اکثر کے نزدیک نون پر زبر اور واو مشدد ہے۔ قابسی نے نون مکسور اور واو مخفف کے ساتھ ضبط کیا ہے کشمیھنی کے نسخہ میں پہلا ضبط ہے مگر یائے نسبت کے اضافہ کے ساتھ ہے۔ (فاستقها) استیاق سے فعل امر یعنی لے چلو۔ (فقال دعها) یعنی جب لے جانے لگا تو ابن عمر بولے چھوڑ دو۔ (رضينا الخ) یعنی آنجناب کی حدیث یاد آئی کہ (لا عدوى ولا طيرة) اس پر عیب کے باوجود اونٹ اپنے پاس رکھنے پر راضی رہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ عیب والی چیز مشتری کے علم میں لا کر بیچی جا سکتی ہے۔ یہ بھی کہ اگر عیب کا بعد میں علم ہوا تو مشتری کو اختیار ہے کہ رکھے یا واپس کر دے۔ حمیدی نے حدیث کے آخر میں ذکر کیا ہے کہ نواس ایک ہنس مکھ آدمی تھا ابن عمر سے اس کی مجالست تھی ایک مرتبہ کہنے لگا میری خواہش ہے کہ جبل ابی قبیس جتنا مجھے سونا مل جائے ابن عمر کہنے لگے اتنے سونے کا کیا کرو گے؟ کہنے لگا اس پر بیٹھ کر مر جاؤں گا۔

(لا عدوى) خطابی کہتے ہیں ممکن ہے ھیام ایسی بیماری ہو جو متعدی ہوتی ہو مگر ابن عمر حدیث نبوی کہ کوئی بیماری متعدی نہیں کے مصداق اس پر تو ہم کا شکار نہ بنے، ابن التین وغیرہ کا کہنا ہے کہ معنی یہ ہے کہ میں (ابتداء بیماری کی بابت نہ بتلانے پر)۔ (لا أعدي على البائع حاكماً) (یعنی حاکم مجاز کو اس کو شکایت نہ کروں گا)۔ داؤدی کہتے ہیں (لا عدوى) کا مفہوم یہ ہے کوئی ظلم یا زیادتی نہ کرے۔ ابو علی ہجری کہتے ہیں ھیام اونٹوں کی بیماریوں میں سے ایک بیماری ہے جو ایسا پانی پینے سے لگتی ہے جس پر بہت زیادہ

کائی ہو۔اس کی علامتِ حدوث یہ ہے کہ اونٹ سورج کی طرف ہی متوجہ رہتا ہے اور مسلسل کھاتا پیتا رہتا ہے مگر اس کے باوجود اس کا جسم گھلتا رہتا ہے جو اس کے پیشاب یا لید کو سونگھ لے اسے بھی ھیام کی بیماری لگ جاتی ہے۔ابن حجر کہتے ہیں اس توضیح سے امام بخاری کا اجرب کو ھیم پر معطوف کرنا صحیح ثابت ہوا کہ دونوں کی قدرِ مشترک متعدی ہونا ہے اس تاویل پر یہ حدیث مرفوع قرار پائے گی۔

شاہ صاحب اس کے تحت لکھتے ہیں ابن عمر کو اختیار تھا کہ اونٹ رکھتے یا واپس کر دیں ابتداءً اس کی متعدی بیماری کے خوف سے واپس کرنا چاہا پھر حدیث لاعدوی یاد آنے پر واپس کرنے سے باز رہے۔

بابُ بَيعِ السِّلاحِ فى الفتنةِ وغيرِهَا

(عام احوال میں اور ایامِ فتنہ واضطراب میں ہتھیاروں کی فروخت)

وكَرِهَ عمرانُ بن حصينٍ بَيعَهُ فى الفتنةِ

(وکرہ عمران الخ) ایام فتنہ میں ہتھیاروں کی فروخت مکروہ سمجھی (تاکہ فتنہ وشر کے پھیلاؤ میں مد ثابت نہ ہو)۔اسے ابن عدی نے الکامل میں موصول کیا ہے طبرانی نے بھی الکبیر میں انہی کے حوالے سے مرفوعا روایت کیا ہے مگر ان کی سند ضعیف ہے۔ابن حجر لکھتے ہیں یہ کراہت تب ہے جب یہ ظاہر نہ ہو کہ باغی کون ہیں اور حق پر کون ہیں، لیکن اگر معاملہ واضح ہے تو اہل حق کو ہتھیاروں کی فروخت منع یا مکروہ نہ ہوگی۔ابن بطال لکھتے ہیں باغیوں کے ہاتھ اسلحہ کی فروخت تعاون علی الاثم کے باب سے ہے اسی وجہ سے مالک، شافعی اور احمد نے انگوروں کی اس شخص کے ہاتھ فروخت سے منع کیا ہے جو ان سے شراب بناتا ہو۔

حدثنا عبد الله بن مسلمة عن مالك عن يحيى بن سعيد عن عمر كثير بن أفلح عن أبى محمد مولى ابن قتادة عن أبى قتادة رضى الله عنه قال خرجنَا مَعَ رسولِ اللهِ ﷺ عامَ حُنينٍ فبِعْتُ الدِرعَ فابْتَعْتُ بهِ مَخرفًا فى بنى سلمة فإنه لأَوَّلُ مالٍ تأثَّلْتُه فى الإسلامِ

ابوقتادہؓ نے روایت کیا کہ ہم غزوہ حنین کے سال رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نکلے نبی کریم ﷺ نے مجھے ایک زرہ بخش دی اور میں نے اسے بیچ دیا پھر میں نے اس کی قیمت سے قبیلہ بنی سلمہ میں ایک باغ خرید لیا یہ پہلی جائیداد تھی جس میں نے اسلام لانے کے بعد حاصل کیا۔

یحی سے مراد انصاری ہیں۔تمام رجال مدنی ہیں اس میں تین تابعین ہیں، یحی بن یحی اندلسی کی روایت بخاری میں عمر بن کثیر کی بجائے (عمرو بن کثیر) ہے جو تصحیف ہے۔(خرجنا الخ) یہاں اختصار ہے پورا قصہ یہ ہے کہ معرکہ میں انہوں نے کفار کا ایک آدمی قتل کیا آنجناب نے اس کا سامان ان کو دیا اس میں ایک زرہ بھی تھی جس کا یہاں تذکرہ کر رہے ہیں۔امام بخاری کی عادت ہے اور ان کے نزدیک جائز ہے کہ حدیث سے صرف محلِ ترجمہ ذکر کر دیا جائے یہاں زرہ کی بیع کے جواز پر یہ ترجمہ قائم کیا ہے۔(یہ بیان کرنا بھی مقصود ہوسکتا ہے کہ اگر ضرورت نہ ہو تو ہتھیاروں کو یا زائد از ضرورت اسلحہ کو بیچا جا سکتا ہے)۔پوری حدیث کتاب المغازی میں

آئے گی۔ بعض کے ہاں ترجمہ کے ساتھ مطابقت میں اشکال ہے بقول اسماعیلی اس حدیث میں مطابق ترجمہ کوئی چیز نہیں، جواب دیا گیا ہے کہ ترجمہ کی دوسری شق (وغیرھا) اس میں ثابت ہے پھر یہ بھی کہ ابھی اہل اسلام اور اہل کفر کی جنگوں کا سلسلہ تھا نہیں تھا (تبوک کا غزوہ اس کے بعد ہوا ہے) اس جہت سے ترجمہ کی پہلی شق (فی الفتنة) بھی ثابت ہے۔ (مخرفا) یعنی باغ اگر میم کو مفتوح پڑھا جائے۔ زیر کے ساتھ وہ وعاء (برتن وغیرہ) جس میں پھلوں کو جمع کیا جاتا ہے۔ (بنی سلمة) لام پر زیر ہے (تأثلته) ای جمعتہ۔ بقول قزاز (ای جعلته أصل مالی)، ہر چیز کی اصل کو اثلہ کہتے ہیں۔ اسے مسلم نے (المغازی) ابوداود نے (الجهاد) اور ترمذی نے (السیر) میں نقل کیا ہے۔

بابُ فی العطّارِ و بیعِ المِسکِ (عطر فروش اور بیع مسک)

(ہمارے ہاں پنسار کو بھی عطار کہتے ہیں شاید اس وجہ سے کہ عطریات اسی کی دوکان سے ملتی تھیں) حدیث میں صرف مسک کا ذکر ہے بقول ابن حجر عطار کو بھی اس کے ساتھ ملحق کیا کہ رائحہ طیبہ میں مشترک ہیں (اس وجہ سے بھی کہ اگر مسک کا ذکر ہے تو اسے بیچنے والا بھی اسی میں شامل ہے)۔

حدثنا موسى بن إسماعيل حدثنا عبد الواحد حدثنا أبو بردة بن عبد الله قال سمعت أبا بردة بن أبي موسى عن أبيه رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ مَثَلُ الجليسِ الصالِحِ والجليسِ السُوءِ كَمَثَلِ صاحبِ المِسكِ وكِيرِ الحَدّادِ لايَعدِمُكَ مِنْ صاحبِ المِسكِ إمَّا تَشتريهِ أو تَجِدُ ريحَهُ وكِيرِ الحدادِ يُحرِقُ بيتكَ أو ثوبَكَ أو تَجِدُ منهُ ريحًا خَبيثةً

ابوموسیٰؓ نے بیان کیا کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا نیک ساتھی اور برے ساتھی کی مثال مشک بیچنے والے عطار اور لوہار کی سی ہے۔ مشک بیچنے والے کے پاس سے تم دو اچھائیوں میں سے ایک نہ ایک ضرور پا لوگے یا تو مشک ہی خرید لوگے ورنہ کم از کم اس کی خوشبو تو ضرور ہی پا سکو گے لیکن لوہار کی بھٹی یا تمہارے بدن اور کپڑے کو جھلسا دے گی ورنہ بدبو تو اس سے تم ضرور پا لوگے۔

سند میں عبدالواحد بن زیاد ہیں، ابو بردہ کا نام برید ہے، ان کے دادا کی کنیت بھی ابو بردہ ہے جن سے اس حدیث کے راوی ہیں۔ (صاحب المسك) الذبائح میں (أبو أسامة عن برید) سے (کحامل المسك) ہے جو صاحب سے اعم ہے۔ (کیر الحداد) لوھار کی بھٹی۔ ابو اسامہ کی روایت میں (نافخ الکیر) ہے، یعنی بھٹی پھونکنے والا مراد لوہار۔ حقیقۃً اس بناء کو کری کہتے ہیں جس میں (زق)۔ (یعنی بھٹی) ہوتی ہے مجازاً اسی کو کیر کہہ دیتے ہیں بعض اہل لغت کے نزدیک زق کو (کیر) اور بناء کو (کور) کہتے ہیں، علامہ نے کور کا معنی دھونکنی کیا ہے (جسے پنجابی میں پھونکنی کہتے ہیں)۔ (لا یعد ملك) یاء اور دال پر زبر ہے۔ ابوذر کے نسخہ میں باب افعال سے ہے۔ معنی یہ ہوگا کہ صاحب مشک تمہیں دو خصلتوں میں سے ایک سے محروم نہ رکھے گا۔

(إما تشتریه أو تجد الخ) ابو اسامہ کی روایت میں ہے (إما أن یحذیك أو تبتاع منه) یحذی بمعنی یعطی مگر

عبدالواحد کی روایت ارجح ہے کیونکہ احذاء متعین نہیں (کہ وہ ضرور دے گا) مگر خوشبو لازم ہے (پاس سے گذرنے والے ہر ایک کو آئیگی) خریدے یا نہ خریدے۔

(یحرق بیتك) ابو اسامہ کی روایت میں صرف ثیاب کا ذکر ہے۔ اس حدیث سے ان لوگوں کی صحبت اور مجالست سے نہی ثابت ہوئی جن کے سبب دین و دنیا کا کوئی نقصان ہو اور ان کی مجالست اختیار کرنے پر ترغیب ہے جن سے دین و دنیا کا نفع حاصل ہو۔ مسک یعنی کستوری کی بیع اور طہارت بھی ثابت ہوئی بخلاف بعض کے قول کے جو اسے مکروہ کہتے ہیں مثلاً حسن بصری اور عطاء وغیرہ۔ ابن حجر کہتے ہیں پھر یہ اختلاف منقرض (ختم) ہوا اور اس کی طہارت اور جوازِ بیع پر اجماع منعقد ہو گیا۔ اسے مسلم نے بھی (الأدب) میں ذکر کیا ہے۔

بابُ ذكرِ الحجَّامِ (سینگی لگانے والا)

(قدیم طریقہ علاج میں متاثرہ جگہوں سے کچھ خون نکال دیا جاتا تھا) ابن منیر کہتے ہیں یہ ترجمہ صنعتِ حجامت کی تصویب کے لئے نہیں ہے۔ بطور خاص اس بابت ایک حدیث ہے جس میں اس کی نہی ہے، وہ نہی صانع پر ہے نہ کہ مستعمل پر۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ حجامت یعنی سینگی لگوانے کی ضرورت تو رہتی ہے مگر بطور صنعت اسے پیشہ اختیار کرنے کی نہی ہے (اس بارے علامہ انور کی تقریر ذکر ہو چکی ہے)۔ ابن حجر لکھتے ہیں اگر تصویب سے ان کی مراد تحسین اور اس صنعت کو اختیار کرنے کا استحباب ہے تب تو ٹھیک ہے اور اگر ان کی مراد جائز قرار دینا ہے تو صحیح نہیں۔ کیونکہ اگر استعمال جائز ہے تو بطور پیشہ اسے اختیار کرنا بھی جائز ہے پھر کسی پیشے کے مکاسبِ دنیۂ (یعنی ادنی پیشے) میں سے ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ وہ مشروع ہی نہیں کئی دیگر پیشے ایسے ہیں جو حجامت سے بھی ادنی ہیں اگر ان کا ترک ہو جائے تو لوگوں کو مشکلات پیش آئیں۔ (ان پیشوں پر ترغیب دلانا اور ہے اور بعض لوگوں کا تقدیر کے سبب انہیں اختیار کر لینا اور بات ہے)۔

حدثنا عبد الله بن يوسف أخبرنا مالك عن حميد عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال حَجَمَ أبو طيبةَ رسولَ اللهِ ﷺ فأمَرَ لهُ بصاعٍ مِن تمرٍ وأمرَ أهلَهُ أنْ يُخفِّفُوا مِنْ خَراجِهِ

انس بن مالک رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ابو طیبہ نے رسول اللہ ﷺ کو سنگی لگائی تھی تو آپ ﷺ نے ان کو ایک صاع کھجوریں دلوا دیں اور انکے اہل کو حکم دیا تھا کہ ان کے خراج میں تخفیف کر دیں۔

حدثنا مسدد حدثنا خالد هو ابن عبد الله حدثنا خالد عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال احتَجَمَ النبيُّ ﷺ وأعطَى الذي حَجَمَهُ ولو كانَ حرامًا لَمْ يُعطِهِ

ابن عباس رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے (ایک مرتبہ) سنگی لگوائی اور جس نے آپ ﷺ کو سنگی لگائی تھی اس کو اجرت دی اور اگر یہ اُجرت حرام ہوتی تو آپ ﷺ اسے ہرگز نہ دیتے۔

کسبِ حجام کے بارہ میں مزید ذکر کتاب الإجارۃ میں آئے گا، وہیں ان دونوں حدیث پر بحث ہو گی۔ (یخففوا خراجه) کی تشریح میں علامہ انور لکھتے ہیں کہ خراج سے مراد جو آقا نے ہر غلام کے ذمہ ایک متعین رقم کا اکتساب لگایا ہوتا تھا کہ (روزانہ یا ماہانہ کی بنیاد پر) اتنے پیسے کما کر اسے دے، خراجِ اراضی مراد نہیں۔ دونوں حدیث کو ابو داؤد نے بھی (البیوع) میں نقل کیا ہے۔

بابُ التجارةِ فِيما يُكرَهُ لُبسُه لِلرِّجالِ و النِّساءِ

(یعنی ایسے کپڑوں کی تجارت جن کا پہننا مردوں اور عورتوں کے لئے مکروہ ہے)

بقول ابن حجر جس چیز میں کوئی منفعتِ شرعیہ نہیں ان کی بیع راجح قول کے مطابق جائز نہیں۔ بعض کپڑے ایسے ہیں جن کا پہننا مکروہ ہے مگر ان سے انتفاع ہوسکتا ہے سو ان کی تجارت جائز ہے۔ علامہ انور لکھتے ہیں ہمارے نزدیک جس نے ایسے کپڑے بیچے جن کا پہننا مردوں کے لئے جائز نہیں تو ان کی بیع جائز ہے اگر چہ پہننا ناجائز ہو، یہ مشتری کو دیکھنا چاہئے کہ اس کے لئے جائز ہے یا نہیں (جدید فیشن کے بے شمار کپڑے یا ریڈی میڈ سوٹ ایسے ہیں جن کا پہننا عوروں کے لئے بھی ناجائز ہے آیا ان کی تجارت جائز ہوگی یا ناجائز؟ یہ علماء کے لئے محلِ بحث ہے)۔ شاہ صاحب اس کی بابت لکھتے ہیں کہ اگر کوئی چیز مردوں وعورتوں سب کے لئے حرام ہے تو اس کی تجارت مکروہ ہے، ریشم چونکہ صرف مردوں کے لئے حرام ہے لہذا اس کی تجارت جائز ہے اس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے کہ تصویریں بنانے والوں کو عذاب ہوگا کیونکہ اگر کسی چیز کی حرمت عام ہے تو اس کی صنعت وتجارت بھی حرام ہوگی۔

حدثنا آدم حدثنا شعبة حدثنا أبو بكر بن حفص عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه قال أرسلَ النبيُّ ﷺ إلىٰ عمرَ رضى الله عنه بِحُلةِ حريرٍ أو سِيَراءَ فرَآها عليه فقال إني لَمْ أُرسِلْ بِها إليكَ لِتَلْبَسهَا إنما يَلبَسُها مَنْ لَا خَلاقَ لهُ إنَّما بَعَثتُ إليكَ لِتَستَمتِعَ بهَا يعنِى تَبيعَهَا

حضرت عمرؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ نے ان کے یہاں ایک ریشمی جبہ بھیجا پھر آپ نے دیکھا کہ وہ اسے پہنے ہوئے ہیں تو آپ نے فرمایا میں نے اسے تمہارے پاس اس لیے نہیں بھیجا تھا کہ تم اسے پہن لو اسے تو وہی لوگ پہنتے ہیں جن کا آخرت میں کوئی حصہ نہیں میں نے تو اس لئے بھیجا تھا کہ تم اسے بیچ کر فائدہ حاصل کرو۔

حلہ عطارد کے بارہ میں یہ حدیث مع اپنے مباحث ذکر ہوچکی ہے۔ (لتستمتعها) اللباس کی روایت میں ہے (لتبیعها أو لتكسوها) یعنی کسی اور کو پہنا دے گویا جن کپڑوں کا مردوں کے لئے پہننا مکروہ ہے ان کی تجارت ہوسکتی ہے یہاں اگر چہ بیع کا ذکر ہے مگر تجارت جو کہ اس سے اخص ہے، اس کا جزوِ لازم ہے، اسی پر عورتوں کے لئے مکروہ کپڑوں کی تجارت کو بھی قیاس کیا جاسکتا ہے۔ اسے مسلم نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن نافع عن القاسم بن محمد عن عائشة أم المؤمنين رضى الله عنها أنها أخبرته أنها اشترَتْ نُمرقةً فيهَا تَصاويرُ فلمّا رآها رسولُ اللهِ ﷺ قامَ على البابِ فلَمْ يدخُلْ فعَرفتُ فى وجهِهِ الكراهةَ فقلتُ يا رسولَ اللهِ أتوبُ إلى اللهِ و إلى رسولِ اللهِ ﷺ ما ذا أذنَبتُ؟ فقال رسولُ اللهِ ﷺ ما بالُ هذه النمرقةِ؟ قلتُ اشترَيْتُهَا لَكَ لِتَقعُدَ عليهَا و تَوَسَّدَهَا فقال رسولُ اللهِ ﷺ:

إنَّ أصحابَ هذه الصُورِ يومَ القيامةِ يُعَذَّبُونَ فيُقالَ لَهمُ أحْيُوا ما خَلَقْتُم وقال إنَّ البيتَ الذى فيهِ الصورُ لا تَدخُلُه المَلائكَةُ

اُمّ المؤمنین عائشہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے ایک مسند خریدی جس میں تصویریں تھیں پھر جب اسے رسول اللہ ﷺ نے دیکھا تو دروازے پر کھڑے ہو گئے گھر کے اندر نہ گئے (تو عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں) جب میں نے آپ کے چہرۂ مبارک میں ناراضگی دیکھی تو میں نے کہا یارسول اللہ ﷺ میں اللہ اور اس کے رسول کے سامنے توبہ کرتی ہوں میں نے کیا گناہ کیا؟ تو رسول اللہ نے فرمایا کہ یہ مسند کیسی ہے؟ میں نے عرض کیا کہ یہ میں نے آپ کیلئے خریدی ہے تاکہ آپ اس پر بیٹھیں اور اس پر تکیہ لگائیں تو رسول اللہ نے فرمایا کہ ان تصویروں کے بنانے والوں پر قیامت کے روز عذاب کیا جائے گا اور ان سے کہا جائے گا کہ جو صورتیں تم نے بنائی ہیں ان کو زندہ کرو اور آپ نے فرمایا کہ جس گھر میں تصویریں ہوتی ہیں وہاں فرشتے نہیں جاتے۔

نمرقۃ کا معنی علامہ انور نے تکیہ یا گدا کیا ہے، تصاویر کی بابت لکھتے ہیں کہ اگر ان کا سر مقطوع ہو تو وہ درخت وغیرہ کی طرح ہوں گی (یعنی باعثِ حرج نہیں) یا اتنی چھوٹی ہوں کہ دیکھنے والے کے لئے ظاہر نہ ہوں۔ مولانا بدر حاشیہ میں لکھتے ہیں شاید اس سے مراد یہ ہے کہ کھڑے ہو کر دیکھنے والے کے لئے ان کے اعضاء متمیز نہ ہوں، تو ان کے گھروں میں ہونے کا جواز ہے، ان کا ملائکہ کے دخول میں مانع ہونا ایک الگ بحث ہے شاید وہ ان کے جواز کے باوجود داخل نہ ہوتے ہوں کیونکہ انہیں ان سے طبعی منافرت ہے (أحيوا ما خلقتم) کی بابت لکھتے ہیں کہ پہلی کلام باتصویر کپڑے کی بابت ہے اس سے فعلِ تصویر کی طرف منتقل ہوئے ہیں، یہ مطلقا حرام ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں اس حدیث سے وجہِ دلالت یہ ہے کہ آپ نے (باوجود تصاویر کی بابت اظہار کراہت کے) نمرقہ کی بیع فسخ نہیں فرمائی، اس کے بعض طرق میں مذکور ہے کہ بعد ازاں آپ نے اس پر ٹیک لگائی تو چونکہ تصویروں والا کپڑا مردوں، عورتوں دونوں کے لئے منع ہے، اس سے ترجمہ کے ساتھ مطابقت ظاہر ہوئی۔ پہلی حدیث میں بھی (إنما يلبس من لا خلاق له) کے عموم سے عورتیں بھی اس میں شامل قرار دی جا سکتی ہیں مگر حق یہ ہے کہ یہ مردوں کے ساتھ خاص ہے (مگر جیسا کہ اس حدیث کی بحث میں ذکر ہوا کہ حضرت عمر نے مکہ میں اپنے مشرک بھائی کو بھیج دیا تھا) البتہ نمرقہ غرقہ میں دونوں مشترک ہیں۔ اسے مسلم نے بھی (اللباس) میں ذکر کیا ہے۔

بابُ صاحبِ السِّلعةِ أحَقُّ بِالسَّومِ

(مالکِ سامان قیمت متعین کرنے کا زیادہ حقدار ہے)

ابن بطال کہتے ہیں یہ مسئلہ اتفاقی ہے ابن حجر لکھتے ہیں کہ ضروری نہیں کہ مالک ہی قیمت متعین کرے حضرت جابر کے اونٹ کے قصہ میں ہے کہ خود آنحضرت نے بطور مشتری قیمت لگائی تھی کہ (بعنيه بأوقية)۔ (یہ آپ کی طرف سے ایک تجویز تھی، مگر بائع کو اختیار ہے کہ مشتری کی طرف سے تجویز کردہ قیمت مانے یا نہ مانے بخاریؒ نے بھی احق کا لفظ استعمال کیا ہے)۔

حدثنا موسى بن إسماعيل حدثنا عبد الوارث عن أبى التَّياحِ عن أنس رضى الله عنه قال قال النبى ﷺ يا بنى النَجَّارِ ثامِنُونِى بِحائِطِكُم و فيه خِرَبٌ و نَخلٌ

حضرت انسؓ نے بیان کیا کہ نبی کریمﷺ نے فرمایا اے بنونجار اپنے باغ کی قیمت مقرر کر دو (آپ اس جگہ کو مسجد کے لیے خریدنا چاہتے تھے) اس باغ میں کچھ حصہ تو ویرانہ اور کچھ حصے میں کھجور کے درخت تھے۔

تمام راوی بصری ہیں۔ (ثامنونی) یعنی اس قطعہ کے مالکوں سے فرمایا کہ اسکی قیمت بتلاؤ، یہ علی سبیل السوم ہے (یعنی مول تول اور بھاؤ تاؤ کرنا) تا کہ آپ بھی بعد میں ایک قیمت ذکر کریں تا کہ آخر کار سودا طے ہو جائے۔ مازری نے اس کا معنی یہ کیا ہے کہ مجھے قیمۃً دو، ھبۃً نہیں لوں گا۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر دوسرا معنی بھی مراد لیا جائے تو صرف یہی ثابت ہوتا ہے کہ مشتری قیمت کا ذکر شروع کرے گا (مشتری یا بائع؟) عیاض کہتے ہیں کہ ترجمہ ایک معین قیمت ذکر کرنے کی بابت ہے جہاں تک مطلقاً قیمت کے ذکر کا تعلق ہے تو اس کی بائع اور مشتری کے درمیان اولویت میں کوئی فرق نہیں (یعنی قیمت کا ذکر بطور تجویز کوئی بھی کر سکتا ہے حتمی تعین کا اختیار مالک ہی کے پاس ہے)۔ یہ حدث ابواب المساجد میں گذر چکی ہے اس پر مفصل بحث الھجرۃ میں آئے گی۔

بابُ کَمْ یجوزُ الخِیارُ؟

(کتنے عرصہ تک مشتری کو خریدی ہوئی چیز واپس یا سودا فسخ کرنے کا اختیار رہے؟)

خیار اختیار یا تخییر سے اسم ہے مراد (طلبِ خیر الأمرین) یعنی دو امر میں سے بہتر کی طلب یعنی سودے کا اِمضاء یا اس کا فسخ، دو خیار ہیں، خیارِ مجلس اور خیارِ شرط، بعض نے ایک تیسرا بھی ذکر کیا ہے یعنی خیارِ نقص (خیار مجلس یعنی جب تک وہ مجلس قائم ہے جس میں سودا ہوا، دوسرا یہ کہ سودا کرتے وقت شرط لگائے کہ اتنی مدت میں کنفرم کروں گا تیسرا یہ کہ اگر کوئی نقص نکل آئے تو اسے اختیار ہے کہ واپس کر دے)۔ ابن حجر کہتے ہیں خیار نقص خیار شرط میں ہی مندرج ہے علیحدہ سے ضرورت نہیں۔ کہتے ہیں کہ ترجمہ اس خیار کی بیانِ مقدار کی بابت ہے جب کہ کلام خیارِ شرط پر ہے۔ باب کی دونوں حدیث میں اس کا بیان نہیں ہے۔ ابن منیر کہتے ہیں شاید یہ حدیث میں اس کی عدم تحدید سے ماخوذ کیا ہے کہ یہ متقید نہیں بلکہ معاملہ ضرورت کے حوالے ہے چونکہ سامان تجارت متفاوت ہوتا ہے (کچھ کے بارہ میں اسی وقت فیصلہ ممکن ہوتا ہے اور کچھ سامان کی نسبت ایسا ممکن نہیں ہوتا)۔ ابن حجر لکھتے ہیں کہ بیہقی نے (أبو علقمة الغروی عن نافع عن ابن عمر) کے طریق سے مرفوعاً نقل کیا ہے کہ (الخیار ثلاثة أیام)۔ (یعنی تین دن تک اختیار ہے) یہ اصلاً اصحابِ سنن کی (محمد بن اسحاق عن نافع) کے حوالے سے قصہ حبان بن منقذ کے بارہ میں حدیث کا اختصار ہے جس کا ذکر پانچ ابواب کے بعد آئے گا۔ احناف اور شافعیہ کا یہی مسلک ہے۔ مالک کے ہاں مختلف سامان کے لئے مختلف مدت ہو سکتی ہے۔ جانور اور کپڑے وغیرہ میں مثلاً ایک دو دن ہی کافی ہیں لونڈی میں پورا ہفتہ درکار ہو گا شاید گھر کے لئے ایک ماہ۔ اوزاعی کا بھی یہی موقف ہے کہ حسب ضرورت اختیار ہونا چاہئے۔ ثوری کہتے ہیں اختیار صرف مشتری کے ساتھ مختص ہے جو دس دن یا زیادہ بھی ہو سکتا ہے حضرت عمر وغیرہ سے بھی امتدادِ خیار کا قول مروی ہے یہ بھی محتمل ہے کہ امام بخاری کی ترجمہ سے مراد یہ ہو کہ کتنی مرتبہ ان میں سے ایک کو اختیار دے اور ان کا اشارہ تین ابواب کے بعد ایک اور طریق سے اسی روایت میں ہمام کے واسطہ سے مزید اس جملہ کی طرف ہو (ویختار ثلاث مرار) چونکہ یہ زیادت ثابت نہیں تو اپنی عادت کے موافق ترجمہ کو استفہامی انداز میں لائے۔

علامہ انور لکھتے ہیں یہ ذہن میں آ سکتا ہے کہ یہاں ان تراجم میں کچھ سوئے ترتیبی ہے کہ وہ خیار کی حقیقت کے تقرر سے قبل اس کی کیفیات کا ذکر کر رہے ہیں۔ متبادر الی الذھن یہ ہے کہ نفسِ خیار پر ترجمہ پہلے ہونا چاہئے تھا پھر اس کی ساری کیفیات کے بارے میں۔ ظاہر یہ ہوتا ہے کہ امام بخاری کے نزدیک بیع میں خیار اصل ہے اور اس کا عدم تبع، یہ حنفیہ کے نقطہ نظر کے خلاف ہے۔ تو اگر ایسا ہی ہے کہ خیار ان کے ہاں ہر بیع میں اصل ہے (یعنی طے کیا گیا ہو یا نہ، باہر صورت مشتری کو یہ اختیار حاصل ہے) تو سب سے قبل اس کا ذکر کرنے کی حاجت نہیں رہتی۔

حدثنا صدقة أخبرنا عبدالوهاب قال سمعت يحيى بن سعيد قال سمعت نافعا عن ابن عمر رضي الله عنما عن النبي ﷺ قال إنَّ المُتبايِعَينِ بالخِيارِ في بيعِهِمَا ما لَمْ يَتفرَّقَا أو يكونَ البيعُ خِيارًا۔ قال نافعٌ و كان ابنُ عمر إذا اشترىٰ شيئًا يُعجبُه فارَقَ صاحبَه

ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا خرید و فروخت کرنے والوں کو جب تک وہ جدا نہ ہوں اختیار ہوتا ہے یا خود بیع میں اختیار کی شرط ہو۔ نافع نے کہا کہ جب عبداللہ بن عمرؓ نے کوئی ایسی چیز خریدتے جو انہیں پسند ہوتی تو اپنے معاملہ دار سے جدا ہو جاتے۔

شیخِ بخاری صدقہ بن فضل مروزی ہیں، عبدالوھاب سے مراد ثقفی اور یحی سے مراد انصاری ہیں۔ (إن المتبايعين) ابن التین کے مطابق قابسی کی روایتِ بخاری میں (إن المتبايعان) ہے یہ بھی ایک لغت ہے۔ اگلے باب کی روایت میں (البيعان) بمعنی بائع جیسے ضیق وضائق وصین وصائن ہے۔ مشتری کے لئے بھی بیع کا استعمال علی سبیلِ تغلب ہے۔ یا اس وجہ سے کہ وہ بھی بائع ہے (یعنی دونوں بائع ہیں اور دونوں ہی مشتری) (مالم- يتفرقا) نسائی کی روایت میں (يفترقا) ہے ثعلب نے مفضل بن سلمہ کے حوالے سے دونوں کا یہ فرق بیان کیا ہے کہ افتراق بالکلام اور تفرق بالبدن ہوتا ہے مگر ابن عربی نے اس آیت کے ساتھ اس کا رد کیا ہے (وما تفرق الذين أوتوالكتاب الخ) کیونکہ یہ بظاہر تفرق بالکلام ہے مگر اس کا جواب دیا گیا ہے کہ جو عقیدہ وقول میں کسی کا مخالف ہوتا ہے تو بدنی لحاظ سے اس سے دور رہتا ہے۔ ابن حجر اس جواب کو ضعیف کہتے ہیں۔ دراصل مفضل نے دونوں کا حقیقی معنی بیان کیا ہے اتساعا (یعنی مجازا) دونوں ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہو سکتے ہیں۔ (قال نافع و كان ابن عمر الخ) اسی سند کے ساتھ موصول ہے۔ مسلم نے بھی ابن جریج کے حوالے سے نافع سے نقل کیا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابن عمر تفرق مذکور کو تفریق بالبدن سمجھتے تھے۔ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ دونوں کو اختیار ہے، بائع بھی اپنی بیچی ہوئی چیز واپس لے سکتا ہے اور مشتری بھی اگر چاہے تو سودا منسوخ کر سکتا ہے جب تک اسی مجلس میں ہیں۔ اس حدیث کو مسلم، ترمذی اور نسائی نے بھی (البیوع) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا حفص بن عمر حدثنا همام عن قتادة عن أبي الخليل عن عبد الله بن الحارث عن حكيم بن حزام رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال البَيِّعانِ بالخِيارِ مالَمْ يَتَفَرَّقَا۔ وزادَ أحمد حدثنا بهزٌ قال قال همامٌ فذكرتُ ذلكَ لأبي التيّاحِ فقال كنتُ مع أبي الخليلِ لمّا حدثَه عبدُ الله بن الحارث هذا الحديث۔ (ایضاً)

ابوالخلیل کا نام صالح بن ابومریم تھا۔ عبداللہ بن حارث، ابونوفل بن حارث بن عبدالمطلب ہیں۔ احمد کی (سعيد عن قتادة)

کے طریق سے روایت میں (عبدالله بن حارث الهاشمی) مذکور ہے، جب کہ ابن خزیمہ اور اسماعیلی نے دوسرے طریق کے ساتھ شعبہ سے عبداللہ بن حارث بن نوفل ذکر کیا ہے، عبداللہ کا شمار صحابہ میں کیا جاتا ہے کیونکہ آنجناب کے عہد میں پیدا ہوئے آپ نے گھڑتی دی تھی، روایت کے لحاظ سے کبار تابعین میں سے ہیں بخاری میں ان کی دو روایتیں ہیں، دوسری حضرت عباس سے قصہ ابی طالب میں ہے۔

(وزاد أحمد الخ) بہزاد ابن اسد مراد ہیں اسے ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں موصول کیا ہے مگر بقول ابن حجر مسند احمد بن حنبل میں نہیں ملا بعض کا دعوی ہے کہ احمد سے مراد امام ابن حنبل ہیں۔ یہ اضافی جملہ ہمام سے بھی زیادہ واضح سیاق کے ساتھ آگے تین ابواب کے بعد آ رہا ہے۔ ہمام کی اس دوسری سند میں ان کے اور ابوخلیل کے درمیان ایک واسطہ رہ جاتا ہے جب کہ حفص والی سند میں دو واسطے ہیں۔ قسطلانی کے بقول اگر احمد مذکور امام احمد ہیں تو زرکشی کے بقول یہ ان دو مواضع میں سے ایک ہے جہاں بخاری نے ان کا ذکر کیا ہے۔

بابُ إذا لَمْ يُوَقِّتِ الخيارَ هَلْ يَجُوزُ البَيْعُ؟

(اگر دونوں میں سے کسی نے خیار کے لئے کوئی وقت مقرر نہیں کیا تو کیا سودا طے سمجھا جائے گا؟)

اس سے خیار شرط کی حد کے بارہ میں مذکورہ اختلاف کی طرف اشارہ کر رہے ہیں، اگر مطلقا بیع منعقد ہوئی ہے تو شافعیہ اور حنفیہ کی رائے میں تین دن سے زیادہ اختیار نہیں ہے، ابو یوسف، محمد، احمد اور اسحاق وغیرھم کا موقف ہے کہ خیار شرط کی مدت کی کوئی حد نہیں، بیع جائز ہے اور شرط اسی وقت تک ہوتی ہے جو باہم طے کر لیں، (یعنی اگر طے نہیں کی تو سودا منعقد ہے) ابن منذر نے بھی یہی اختیار کیا ہے، اگر دونوں نے یا ان میں سے ایک نے مطلقا خیار کی شرط لگائی ہے تو اوزاعی اور ابن لیلی کی نظر میں شرط باطل ہے اور سودا جائز ہے۔ ثوری، شافعی، اور اصحاب رائے کے نزدیک سودا بھی باطل ہے۔

حدثنا أبو النعمان حدثنا حماد بن زيد حدثنا أيوب عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال قال النبي ﷺ البيّعانِ بالخِيارِ مالَمْ يتفرقَا أو يَقُولُ أحدُهمَا لِصاحبِهِ اخترْ ورُبما قال أو يكونُ بيعَ خِيَارٍ۔ (سابقہ والا مفہوم ہے)

(أو يقول أحدهما الخ) تمام طرق میں (يقول) یعنی باثباتِ واو ہی ہے جو کہ محلِ نظر ہے کیونکہ یہ عطف کے سبب مجزوم ہے یعنی (ما لم يتفرقا) پر عطف ہے لہذا (يقل) ہونا چاہئے تھا، دراصل یہ واو نہیں بلکہ ضمہ کا اشباع ہے (یعنی یقل کے قاف کا ضمہ ذرا لمبا کر کے پڑھا گیا) جیسا کہ اس آیت میں ایک قراءت کے لحاظ سے یاء مشبعہ ہے (إنه من يتقي و يصبر)۔ (مَن کی وجہ سے یتق ہونا چاہئے تھا مگر اشباعِ یاء کے سبب یاء بالفعل لکھی گئی) یہ بھی محتمل ہے کہ او بمعنی اِلا ھو اس پر منصوب ہو گا، نووی نے جزم کے ساتھ اس کو اختیار کیا ہے۔

(اختر) یعنی ان میں سے ایک کہہ دے کہ بیع کا امضاء (یعنی سودے کی تکمیل یا اس کا فسخ) اختیار کر لو۔ اور اس نے امضاء اختیار کر لیا تو مجلس سے الگ نہ بھی ہوں تو بیع تام و مکمل ہو گی، ثوری اوزاعی، شافعی، اسحاق و آخرون کا یہی موقف ہے احمد کے نزدیک بالفعل جدا ہوں گے تو سودا مکمل قرار پائے گا۔ کہا گیا ہے کہ وہ اس میں متفرد ہیں (أو يكون بيع خيار) کا معنی یہ بھی کیا گیا ہے کہ باہم طے کر لیا کہ مطلقا دونوں کو اختیار ہے کہ جاری رکھیں یا سودا فسخ کر دیں تو یہ اختیار جدا ہونے سے بھی برقرار رہے گا، اس بارے مزید بحث دو باب کے بعد آئے گی۔

بابُ البَيِّعَانِ بِالخِيارِ مالَمْ يَتفرَّقَا (جب تک وہ الگ نہ ہوں، دونوں کو اختیار ہے)

وبهٖ قال ابنُ عمر و شُرَيحٌ والشعبيُ و طاؤسٌ و عطاءٌ و ابنُ أبي مُليكة

(وبه قال ابن عمر الخ) یعنی خیارِ مجلس، پہلے ذکر ہوا کہ اگر انہیں سودا اچھا لگتا تو جلدی سے مجلس سے الگ ہو جاتے تا کہ سودا مکمل قرار پائے اور بائع کو فسخ کا خیار نہ رہے۔ ترمذی نے (ابن فضيل عن يحي بن سعيد) کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ اس صورت میں اگر بیٹھ کر کوئی سودا کرتے تو (اظہارِ تفرق کے لئے) کھڑے ہو جاتے تا کہ مکمل قرار پائے ابن ابی شیبہ نے نافع کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ وہاں سے منصرف ہو جاتے۔ مسلم نے (ابن جريج عن نافع) کے حوالے سے لکھا ہے کہ سودا مکمل قرار دلوانے کی خاطر وہاں سے چل پڑتے پھر کچھ دیر بعد واپس آ جاتے (گویا تفرق کے اظہار کے لئے مختلف صورتیں اختیار کر لیتے)۔ اس ضمن ان کی ایک اور صنیع بھی سعید بن منصور نے عبدالعزیز بن حکیم کے واسطہ سے نقل کی ہے کہ ایک آدمی سے اونٹ خریدا تو جیب سے قیمت نکال کر ہاتھ میں رکھ لی اور مالک کو اختیار دیا کہ اونٹ اور قیمت میں سے ایک اختیار کر لے (گویا زبانی خرید لینے کے بعد پھر اسے سوچنے اور اگر چاہے تو سودا فسخ کرنے کا اختیار اور موقع دیا)

(وشريح والشعبي) یعنی یہ بھی خیارِ مجلس کے قائل ہیں اسے سعید نے (هشيم عن محمد بن علي) کے طریق سے موصول کیا ہے، ابوالضحٰی کے حوالے سے کہتے ہیں کہ ایک مقدمہ میں شریح نے یہی فیصلہ دیا۔ محمد کہتے ہیں میری موجودی میں شعبی نے بھی یہی فیصلہ کیا۔ ابن ابی شیبہ نے بھی (وكيع عن شعبة عن الحكم عن شريح) کے حوالے سے ان کا قول (البيعان بالخيار مالم يتفرقا) نقل کیا ہے۔

(وطاؤس) ان کے حوالے سے الام میں امام شافعی نے نقل کیا ہے (وعطاء وابن أبي مليكة) ان کی رائے ابن ابی شیبہ نے موصولاً نقل کی ہے۔ ابن منذر نے یہی رائے سعید بن مسیب، زھری اور ابن ابی ذئب سے نقل کی ہے ابن حزم کا دعوی ہے کہ تابعین میں اس موقف کے مخالف اکیلے نخعی ہیں اور ان کی شریح سے (اس ضمن میں) روایت مکذوبہ ہے۔ ان کا اشارہ سعید بن منصور کی ذکر کردہ (أبو معاوية عن حجاج بن أرطاة عن الحكم عن شريح) کے طریق سے روایت کی طرف ہے جس میں ہے کہ زبانی کلامی بیع ہوتے ہی سودا مکمل قرار پائے گا۔ مگر حجاج کی وجہ سے یہ سند ضعیف ہے۔ علامہ انور خیار کی بحث میں رقم طراز ہیں کہ ہمارے ہاں خیارِ شرط، رؤیت، عیب اور خیارِ قبول ہیں، خیارِ مجلس کا کوئی اعتبار نہیں جو کہ مالک کا بھی مذہب ہے۔ شافعیہ اور احمد نے بھی اس کا اعتبار کیا ہے ان کے نزدیک جب تک اسی مجلس میں ہیں دونوں کو فسخ کا اختیار ہے افتراقِ مجلس کے بعد بیع متحتم ہو جائے گی۔ حنفیہ کے ہاں قبول و ایجاب سے ہی متحتم قرار پائے گی اس کے بعد رد و فسخ کا لازمی خیار نہیں (یعنی باہمی رضا مندی سے تو سودا فسخ کر سکتے ہیں۔ مگر دونوں میں سے کسی کا یہ اختیار یا حق نہیں ہے) الا یہ کہ خیار کی کوئی شرط لگائی ہو۔ پھر شافعیہ کا کہنا ہے کہ خیارِ مجلس ان میں سے کسی کے (اختر) کہنے سے ختم ہو جاتا ہے اس کے بعد اگرچہ وہیں رہیں مگر رد کرنے کا اختیار ختم ہو جائے گا حاصل یہ ہے کہ (اختر) کہنا مجلس میں موجود و حاضر ہوتے ہوئے انقطاعِ خیار کی نشانی ہے جبکہ (يكون البيع خيارا) ما بعد مجلس بھی اس اختیار کا امتداد ہے، بظاہر یہ جملہ خیارِ شرط پر ہی دال ہے اگرچہ اسے (اختر) کہنے پر بھی محمول قرار دیا جا سکتا ہے مگر یہ رکیک ہے تفرق بالا بدان

اور بالقول کی بحث میں لکھتے ہیں کہ میرے نزدیک تفرق بالبدن مراد لینا اولی ہے۔

حدثنا إسحاق أخبرنا حبان بن هلال قال حدثنا شعبة قال قتادة أخبرني عن صالح أبي الخليل عن عبد الله بن الحارث قال سمعتُ حكيم بن حزام رضي الله عنه عن النبيﷺ قال البيِّعانِ بالخيارِ ماالمْ يتفرَّقَا فإنْ صَدقَا وبيّنَا بُورِكَ لَهمَا في بيعهمَا و إنْ كذَبَا و كتَمَا مُحِقتْ بركةُ بيعِهِمَا۔ (گزر چکی)

حدثنا عبد الله بن يوسف أخبرنا مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسولَ اللهﷺ قال: المُتبايعَانِ كلُ واحدٍ منهمَا بالخِيارِ على صاحبه مالمْ يتفرقَا إلا بيعَ الخِيار۔ (ایضاً)

جیانی لکھتے ہیں کسی جگہ اسحاق کو منسوب نہیں دیکھا شاید ابن منصور ہیں کیونکہ مسلم نے اسے انہی کے حوالے سے حبان بن ھلال سے روایت کیا ہے، ابن حجر کہتے ہیں ابو علی بن شبویہ کی فربری سے روایتِ بخاری میں اسحاق بن منصور ذکر ہے۔ ابو نعیم نے المستخرج میں (اسحاق بن راھویہ عن حبان) کے حوالے سے تخریج کی ہے اور لکھا کہ بخاری نے اسحاق سے اخراج کیا ہے۔ فاللہ اعلم۔

(حدثنا شعبة) آگے اسی سند کے ساتھ شعبہ کی جگہ (عن همام) ہے گویا حبان نے اسے شعبہ وھمام، دونوں سے روایت کیا ہے (ما لم يتفرقا) کی بابت ابن حجر مزید لکھتے ہیں کہ مشہور وراجح اقوالِ علماء میں سے یہ ہے کہ اسے عرف پر چھوڑ دیا جائے، عرف میں جسے تفرق کہتے ہیں اسے ہی قرار دیا جائے (گویا بالا بدان یا بالاقوال کی بحث میں ایک تیسری رائے یہ بھی ہے)۔

(فإن صدقا وبينا) بائع کی طرف سے صدق بیانی یہ ہوگی کہ سامان میں موجود عیب (یا اس کی قیمت خرید) کی بابت صحیح صحیح بتائے اور مشتری کی طرف سے صدق اس جہت سے کہ قیمت کا اندازہ صحیح لگائے اور اگر قیمت میں کوئی عیب ہے تو اسے آگاہ کر دے (عموماً خریدار قیمت کم کرانے کے لئے کہہ دیتے ہیں کہ فلاں مجھے یہی چیز اتنے میں دے رہا تھا جو کذب بیانی ہوتی ہے شاید اس قسم کی باتوں سے احتراز کی تلقین ہے یا یہ بھی کہ بائع کے ساتھ سچا وعدہ کرے، اگر ادھار پر لے رہا ہے)۔

(محقت بركة بيعهما) ممکن ہے ظاہری معنی پر ہو کہ کذب بیانی چاہے کسی ایک کی طرف سے ہو، کی نحوست سے اس سودے سے برکت ختم ہو جاتی ہے اگرچہ صادق ماجور اور کاذب مازور ہوگا۔ یا یہ امر، کاذب کے ساتھ ہی مختص ہے، ابن ابی جمرہ نے اس دوسرے احتمال کو ترجیح دی ہے۔

(إلا بيع الخيار) یعنی اگر باہم رضا مندی سے سودا برقرار یا منسوخ رکھنے کا معاملہ کسی مدت تک معلق کیا ہے تو تفرق (یا انتہائے مجلس) کا اب اعتبار نہیں۔ وگرنہ جیسا کہ ذکر ہوا ابن عمر تفرق بالبدن کی صورت میں اتمام بیع مراد لیتے تھے ابو برزہ اسلمی بھی ان کے ہمنوا تھے اور صحابہ میں ان کے موقف کا کوئی مخالف معلوم نہیں۔ ابراہیم نخعی سے منقول ہے جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح ذکر کیا ہے کہ متفرق نہ بھی ہوں تو بیع صحیح ہے مالکیہ اور حنفیہ بھی یہی رائے رکھتے ہیں بقول ابن حزم سلف میں صرف نخعی ہی سے یہ رائے منقول ہے باب کی دونوں حدیث کے جواب میں ان کے متعدد موقف ہیں بعض نے اس وجہ سے کہ زیادہ اقوی روایت کی معارض ہیں، رد کیا ہے جبکہ بعض

نے ان کی تاویل کی ہے چنانچہ بعض کا موقف ہے کہ حدیث (المسلمون علی شروطهم) کے ساتھ منسوخ ہیں اور لزومِ عقد کے بعد خیار مفسدِ شرط ہے۔ اسی طرح حدیثِ تحالف کے ساتھ منسوخ ہیں کہ اگر متبایعین کا باہم اختلاف ہو جائے تو ان سے قسم اٹھوائی جائے اس کا مطلب یہ ہوا کہ بیع منعقد ہو چکی ہے اگر خیار ثابت ہوتا تو رفعِ بیع کے لئے وہی کافی تھا۔ اسی طرح اس قرآنی آیت کے ساتھ بھی منسوخ ہیں (وأشهدوا إذا تبايعتم) اور اگر اشہاد تفرق کے بعد ہو تو مطابقِ امر نہ ہوگا۔ ابن حجر کہتے ہیں یہ سب احتمالی باتیں ہیں اور احتمال سے نسخ ثابت نہیں ہوتا۔ اگر دو دلیلوں کے مابین تطبیق ممکن ہو تو ترجیح کا راستہ اختیار نہیں کیا جاتا اور یہاں ان روایات وادلہ کے مابین بغیر تکلف وتعسف کے جمع ممکن ہے۔ بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ اس روایت کی سند میں مالک بھی ہیں جب کہ ان کا موقف اس کے برعکس ہے تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ کوئی قوی معارض ہے اور راوی اگر اپنی روایت کے مخالف موقف کا حامل و عامل ہو تو یہ مروی عنہ کے وہن و ضعف کی دلیل ہے۔ اس کا جواب دیا گیا ہے کہ مالک اس روایت میں متفرد نہیں، ایک کثیر تعداد اس کی راوی ہے اور اس کی عامل بھی اور وہ روایۃً وعملاً تعداد میں زیادہ ہیں۔ اکثر محققین اہلِ اصول نے اس امر کہ اپنی روایت کا عمل کے اعتبار سے مخالف نہ ہو، کا اطلاق صرف صحابہ کرام پر کیا ہے نہ کہ بعد کے رواۃ پر۔ قاعدہ یہ ہے کہ راوی اپنی روایت سے بنسبت دوسروں کے، زیادہ عالم و واقف ہے، ابن عمر اس روایت کے راوی ہیں اور ان کا عمل اسی کے مطابق تھا۔ ایک گروہ کا یہ بھی کہنا ہے کہ اہلِ مدینہ کا تعامل اس کے برعکس ہے اور ابن التین اشہب سے نقل کرتے ہیں کہ اہلِ مکہ کا عمل بھی اس کے برخلاف ہے اس کا رد یہ کہہ کر کیا گیا ہے کہ ابن عمر اس کے مطابق عامل تھے پھر سعید بن مسیب پھر زہری اور ان کے بعد ابن ابی ذئب اور یہ اکابر اہلِ مدینہ میں سے ہیں سوائے ربیعہ کے۔ علمائے مدینہ میں سے، کسی اور سے اس کا خلاف منقول نہیں۔ اس طرح اہلِ مکہ میں سے بھی کسی کا اس کے برخلاف قول منقول نہیں۔ ابن عبدالبر اور ابن العربی نے اس امر کا شدت سے انکار کیا ہے کہ مالک نے اس وجہ سے اس کے خلاف رائے اختیار کی اہلِ مدینہ کا تعامل اس کے برعکس تھا۔ ابن العربی نے ان کے خلاف ہونے کی یہ وجہ بیان کی ہے کہ چونکہ وقتِ تفرق غیر معلوم ہے لہذا یہ بیوع غرر مثلاً ملامسہ سے مشابہ ہو سکتا ہے (غرر یعنی دھوکہ دہی) اس کا جواب دیا گیا ہے کہ وہ خیارِ شرط کے قائل ہیں اور اس کے لئے کوئی وقت بھی محدد نہیں کرتے تو جس غرر کا وہ دعوی کرتے ہیں تو وہ اس میں بھی موجود ہے پھر حقیقۃً خیارِ مجلس میں غرر کا امکان اس لئے نہیں کہ دونوں کو یہ اختیار حاصل ہے کہ سودے پر جمے رہیں یا اسے فسخ کر دیں۔ ایک گروہ کا یہ بھی کہنا ہے کہ چونکہ خبرِ واحد ہے اور خبرِ واحد پر صرف (فیمالا تعم به البلوی) ہی عمل ہو سکتا ہے۔ اس کا رد کیا گیا ہے کہ یہ مشہور ہے پس اس پر عمل کیا جائے گا جیسا کہ نماز میں قہقہہ اور ایجابِ وتر کی حدیثوں پر عمل کیا ہے جو خبرِ واحد ہیں (حضرت شیخ الکل میاں نذیر حسین محدث دہلوی کے شاگرد ان کی سوانح حیات۔ الحیاۃ بعد المماۃ۔ میں ان کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ احناف نے چھتیس مقامات میں خبرِ واحد پر عمل کیا ہے) بعض نے دعوی کیا کہ یہ قیاسِ جلی کے مخالف ہے، اس کا رد یہ کہہ کر کیا گیا کہ اگر قیاس نص کا مخالف ہو تو فاسد الاعتبار ہے، بعض نے تفرق بالابدان کو استحباب پر محمول کیا ہے تاکہ معاملاتِ باہمی بطریق احسن نمٹائے جائیں جب کہ بعض دیگر نے اسے محمول علی احتیاط بھی کیا ہے تاکہ کسی ممکنہ اختلاف سے بچا جا سکے، ابن حجر کہتے ہیں دونوں باتیں خلافِ ظاہر ہیں۔ ایک گروہ یہ بھی کہتا ہے کہ حدیث میں مذکور تفرق سے مراد تفرق بالکلام ہے جیسا کہ عقدِ نکاح، اجارہ اور عتق میں ہے اس کا رد یہ کہہ کر کیا گیا کہ یہ قیاس مع ظہور الفارق ہے کیونکہ بیع مبیع کی ملکیت اور اس کی منفعت منتقل ہوتی ہے، بخلاف مذکورہ معاملات کے۔ ابن حزم کہتے ہیں تفرق بالبدن مراد ہو یا بالکلام، خیارِ مجلس اس حدیث سے ثابت ہے۔

بعض نے متبایعین سے مراد (بجائے بائع اور مشتری کے) متساومین (یعنی دو ایک ہی شیء کو خریدنے میں دلچسپی رکھنے والے اور قیمت لگانے والے) لیا ہے اس کا رد یہ کہہ کر کیا ہے کہ یہ مجاز ہے اور جہاں کلام حقیقت پر محمول ہو سکتی ہو وہاں حمل علی حقیقت کرنا حمل علی مجاز کرنے سے اولی ہے۔ طحاوی نے کئی احادیث و آیات، جہاں مجاز مستعمل ہے، سے احتجاج کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جو بائع کے لفظ کو سائم کے معنی میں ہونے کا انکار کرتا ہے گویا وہ اتساع لغت سے غافل ہے۔ بقول ابن حجر کسی ایک جگہ کسی لفظ کے مجازی معنی میں ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ اب وہ ہر جگہ مجازی معنی ہی میں مستعمل ہے اصل یہ ہے کہ حقیقی معنی میں استعمال ہو الا یہ کہ کسی دلیل سے مجاز ثابت ہو جائے۔ بعض نے تفرق بالقول ہونے کی دلیل اس آیت سے دی (وإن يتفرقا يغن الله كلا من سعته) جوابا کہا گیا ہے کہ یہ اس وجہ سے کہ تفرق بالا بدان کی طرف ہی مفضی ہے۔ پھر تفرق بالکلام کے قائلین سے پوچھا جائے کہ اس کلام سے کون سی کلام مراد ہے؟ وہ جس سے بیع منعقد ہوئی یا کوئی اور۔ اگر کوئی اور ہے تو وہ کیا ہے کیونکہ اور کوئی بات تو وہاں (بیع کے ضمن میں) ہوئی نہیں۔ اور اگر وہی بیع والی کلام ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ سودا مکمل کرنے والی اور فسخ کرنے والی ایک ہی کلام ہو۔ بعض نے یہ عذر کیا ہے کہ حدیث کے ظاہر پر عمل متعذر ہے لہذا تاویل کرنا پڑے گی کیونکہ اگر متبایعین بیع کے فسخ یا إمضاء پر متفق ہوتے ہیں تو دونوں میں کسی کا دوسرے پر اختیار باقی نہیں رہتا اور اگر مختلف ہوتے ہیں (یعنی ایک فسخ کرنا چاہتا ھے، دوسرا امضاء) تو یہ جمع بین نقیضین ہے جو محال ہے۔ اس کا جواب دیا گیا ہے کہ خیار سے مراد یہ ہے کہ ہر دو کو یہ اختیار حاصل ہے کہ بیع فسخ کر دے، جہاں تک امضاء کا تعلق ہے تو اس کے اختیار کی تو ضرورت ہی نہیں وہ تو ہے ہی اور مقررہ مدت تک دونوں جانب سے سکوت کی صورت میں امضاء تو طبعی طور پر ثابت ہی سمجھا جائے گا۔ بعض نے کہا کہ ابو داؤد وغیرہ کی نقل کردہ عبداللہ بن عمرو کی حدیث اس کے معارض ہے جس میں ہے (البيعان بالخيار ما لم يتفرقا الا أن تكون صفقة خيار ولا يحل له أن يفارق صاحبه خشية أن يستقيله) (آخری جملہ کا معنی یہ ہے کہ سودا ابتدائی طور پر مکمل ہو جانے پر حلال نہیں کہ اس خیال کے مدنظر بائع سے جلدی سے جدا ہو جائے کہ مبادا سودا منسوخ کر دے، جیسے ابن عمر کیا کرتے تھے۔ ابن العربی کہتے ہیں کہ یہ اضافہ بظاہر پہلی حدیث کا معارض ہے اگر وہ استقالہ سے مراد فسخ لیتے ہیں۔ تو ہم بھی خیار کی تاویل استقالہ ہی کریں گے اور جب دو تاویلیں باہم متعارض ہوں تو ترجیح دینا پڑتی ہے۔ اور قیاس ہماری جانب ہے لہذا ہماری تاویل راجح قرار پائے گی۔

اس کا تعاقب کیا گیا ہے کہ استقالہ سے فسخ مراد لینا خیار کے استقالہ مراد لینے سے اوضح ہے کیونکہ اگر مراد حقیقۃً استقالہ ہے تو جلدی سے مفارق ہو جانا اس کے لئے مانع نہیں کیونکہ وہ مجلسِ بیع کے ساتھ مختص نہیں بلکہ حدیث کے پہلے جملہ کی رو سے خیار کی مدت غایتِ تفرق تک ہے تو جسے یہ خیار حاصل ہے وہ محتاج استقالہ نہیں لہذا اس سے مراد فسخ ہونا ہی متعین ہے۔ ترمذی وغیرہ کئی علماء نے اسی پر محمول کیا ہے۔ انہوں نے لا یحل کو کراہت پر محمول کیا ہے کیونکہ یہ مروت اور ایک مسلم کی حسنِ معاشرت کے خلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں (حتى يتفرقا) کا معنی ہے (حتى يتوافقا)، لوگوں سے کہا جاتا ہے (على ما ذا تفارقتم) ای (على ماذا اتفقتم) اس کا جواب دیا گیا ہے کہ بعض طرق حدیث میں اور خصوصاً لیث کے طریق میں جو اگلے باب میں ہے، سے تفرق کا معنی ہی ظاہر ہو رہا ہے بعض نے اس وجہ سے کہ یہ حدیث مختلف الفاظ کے ساتھ وارد ہے، اسے مضطرب اور غیر قابل للاحتجاج قرار دیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مضطرب وہ حدیث ہوتی ہے جس کے مختلف الفاظ کے مابین تطبیق دینا ممکن نہ ہو اور یہاں بغیر کسی تکلف کے ممکن ہے لہذا یہ

اختلاف ضار نہیں۔ بعض نے یہ بھی کہا کہ حدث میں خیار کا حمل علی الفسخ مراد لینا متعین نہیں بلکہ خیارِ شراء یا قیمت میں اضافہ کا خیار یا ثمن میں، مراد ہونا بھی ممکن ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آنجناب سے معہود یہی ہے کہ جہاں مطلقاً خیار کا لفظ استعمال فرمایا، اس سے مراد بیع فسخ کرنے کا اختیار ہی ہے جیسا کہ حدیثِ مصراۃ اور (الذی یخدع فی البیع) والی حدیث میں ہے۔ نیز اگر یہ ثابت ہے کہ متبایعین سے مراد متعاقدین ہی ہیں تو خیارِ شراء یا خیارِ اضافہ سودا ہو چکنے کے بعد مراد لینا صحیح نہیں۔ ابن عبدالبر لکھتے ہیں مالکیہ اور حنفیہ نے اس حدیث کے رد میں بہت زیادہ بحث کی ہے۔ ان کی اکثر بحث لا حاصل ہے ابن سمعانی لکھتے ہیں کہ خیارِ مجلس دراصل اس ندامت وتاسف کے تدارک کی ایک شرعی فرصت وموقع ہے جو بائع ومشتری میں کسی ایک یا دونوں کو ہو سکتی ہے (کہ سودا کرنے میں جلدی کی وغیرہ) تو شرع نے موقع دیا ہے کہ ہر دو میں سے کوئی بھی اس بیع کو منسوخ کر سکتا ہے۔

علامہ انور کی تقریر کے کچھ نقاط ذکر کئے جا چکے ہیں ان کی بقیہ کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ اس حدیث کی شرح میں دو موقف ہیں ایک شافعیہ کا موقف جن کے ہاں اس سے مراد تفرق بالابدان ہے اس تفرق سے پہلے پہلے دونوں کو بیع کے فسخ کا اختیار حاصل ہے اگرچہ وہ ایجاب وقبول کے مرحلہ سے گذر چکے ہوں۔ پھر یہ اختیار یا تو (اختر) کہنے سے ختم ہوگا یا حسب اقتضائے کلام مابعد مجلس تک ممتد ہوگا۔ احناف میں سے محمد کے نزدیک اس سے مراد تفرق بالاقوال ہے چنانچہ اگر بائع نے کہا میں نے تجھے بیچ دی اور مشتری نے کہا میں نے قبول کیا تو تفرق واقع ہو گیا اور ان کا خیار ختم ہوا اس کی مثال طلاق کے مسئلہ میں قرآن کی یہ آیت ہے (وإن یتفرقا یغن اللہ کلا من سعتہ) گویا اگر شوہر نے کہہ دیا میں نے تجھے طلاق دی (علی کذا و کذا) اور عورت نے کہا میں نے قبول کیا تو علیحدگی ہو جائے گی اور دونوں اس قول ساتھ متفرق ہو جائیں گے (اگر عورت یہ نہ کہے کہ میں نے قبول کیا تو کیا طلاق واقع نہ ہوگی؟) اگر تفرق بالابدان نہ بھی ہوا ہو۔ اس طرح اگر بائع نے کہا میں نے ہزار درہم میں تجھے یہ چیز بیچ دی اور مشتری نے کہا کہ میں نے قبول کیا تو اس قول کے ساتھ تفرق ہو گیا اگرچہ جسمانی طور پر تفرق نہ بھی ہو۔ کہتے ہیں میرے نزدیک اولی یہی ہے کہ تفرق بالابدان ہی مراد ہے جیسا کہ شافعیہ کے نزدیک ہے مگر یہ تفرق بالقول سے اور بیع سے فراغت کا کنایہ ہے کیونکہ اب فراغتِ بیع کے بعد تفرق بالابدان کرنا ممکن ہے پس تفرقِ بدنی مکنی بہ ہے اور تفرقِ قولی مکنی عنہ ہے۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ بدنی تفرق قولی تفرق کے لئے عنوان کی حیثیت رکھتا ہے۔

کہتے ہیں کہ ابن ھمام امام محمد کے مذکورہ موقف کو غلط طور پر یہ سمجھے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ بائع کہے کہ میں نے سو روپے کی چیز بیچی ہے اور مشتری سمجھے کہ اس نے پچاس کی بیچی ہے گویا تفرق قول کو وہ اختلافِ قول سمجھے۔ بالجملہ محمد کی عبارت کا مدلول تفرق بالابدان ہی ہے مگر مناطِ حکم ان کے ہاں بائع ومشتری کا ایجاب وقبول سے فارغ ہونا ہے۔ عیسی بن ابان کہتے ہیں وہ فرقت جو ان کا اختیارِ فسخ منقطع کرتی ہے وہ فرقت بالابدان ہے چنانچہ اگر بائع کسی مشتری سے کہے کہ میں تمہیں یہ چیز سو روپے کی بیچ رہا ہوں تو جب تک وہ وہاں موجود ہے اس کی یہ آفر قبول کر سکتا ہے جب جسمانی طور سے فرقت ہو جائے تو طبعی طور پر اس آفر کو قبول نہیں کر سکتا۔ کہتے ہیں کہ اس حدیث نے ہمیں یہ تعلیم دی کہ سودا منعقد کیسے اور کب سمجھا جائے گا یہی تفسیر ابو یوسف سے بھی منقول ہے جیسا کہ طحاوی میں ہے تو گویا ان کا موقف بھی شافعیہ کے موافق ہے مگر وہ خیار سے مراد خیارِ مجلس جب کہ ابو یوسف خیارِ قبول لیتے ہیں۔ ابو یوسف کی کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ مجلس متفرقات (متعدد امور) کی جامع ہے، اس میں ان دونوں کو قبول ورد کا اختیار حاصل ہے، قیمت بڑھانے یا کم کرنے کا بھی جب تک مجلس باقی ہے جب جسمانی طور سے متفرق ہو جائیں تو یہ اختیار ختم ہو جائے گا اور بیع تام سمجھی جائے گی مجلس کے

بعد قبول ایجاب سے مرتبط نہیں ہو سکتا اس کے لئے نئے سرے سے ایجاب کی ضرورت ہو گی۔ اس لحاظ سے حدیث کے لفظ (أو یختارا) کی شرح یہ ہو گی کہ قبول و ایجاب کے ساتھ بیع کو اختیار کر لیں اس سے بیع مکمل ہو جائے گی اور اسے مزید خیار قبول نہ ہو گا اگرچہ مجلس ہی میں موجود رہے۔ (دوسروں نے او یختار۔ کا مفہوم یہ بیان کیا ہے کہ باہمی رضا مندی سے کوئی اور بات طے کر لیں یعنی اگر کوئی اور بات طے نہیں کرتے تو ایجاب وقبول کے بعد مجلس سے چلے جانا بیع کے تام و منعقد ہونے کی علامت ہے الا یہ کہ کوئی اور بات طے کر لیں مثلا باہمی رضامندی سے طے ہو کہ گھر جا کر زوجہ سے مشورہ کرتا ہوں پھر آ کر قبول یا رد کروں گا وغیرہ وغیرہ)۔

جب کہ (إلا أن یکون بیع خیار) کا معنی یہ ہو گا کہ ماوراء مجلس بھی اسے اختیار حاصل ہے اور یہ ایجاب وقبول کے ساتھ ختم نہیں ہو جاتا۔ اگر یہ شرط نہ ہوتی تو ختم ہو جاتا اور سودا مکمل قرار پاتا تو اس طرح مجموعی طور پر حدیث کی تین شروح ہیں، ایک حجازیوں کی، دوسری محمد کی اور تیسری ابو یوسف کی۔ ہمارے اور شوافع کے مابین محصل اختلاف یہ ہے کہ ان کے ہاں خیار ایجاب وقبول کے بعد بھی ہے یعنی اختتام مجلس تک جبکہ ہمارے ہاں ایجاب وقبول ہی اس کا خیار ہے اس کے بعد نہیں۔ احناف کے ایک فاضل نے بعینہ وہی موقف اختیار کیا ہے جو شافعیہ کا ہے مگر وہ خیار مجلس کو استحباب پر محمول کرتے ہیں نہ کہ وجوب پر یعنی مجلس باقی رہنے تک وہ استحبابا (گویا اگر بائع اجازت دے، اس کا حق نہیں ہے) سودا منسوخ کر سکتا ہے۔ کہتے ہیں ہمارے شیخ حضرت محمود الحسن کی بھی یہی رائے ہے۔ یہ کہنا کہ ابن عمر جو کہ راوی حدیث ہیں فرقتِ ابدان کے قائل و عامل تھے تو یہ فرقت ان کے ہاں استحبابا ہو سکتی ہے کیونکہ اگر یہ تاویل نہ کریں تو وہ آنجناب کے فرمانِ مذکور (ولا یحل له أن یفارق صاحبه خشیة أن یستقیله) کی خلاف ورزی کے مرتکب ٹھہریں گے۔ خیار مجلس کا مستحب قرار دیا جانا متاخرینِ احناف کی ایجاد ہے، امام سے منقول نہیں جیسے امام سے مقتدی کے لئے ترکِ فاتحہ کا قول منقول ہے متاخرین نے اس ترک کا مرتبہ متعین کیا ہے چنانچہ ابن ہمام کے ہاں مکروہ تحریمی ہے بعض نے کراہتِ تنزیہی قرار دیا۔ تو خیار مجلس کے استحباب کا یہ قول بھی امام سے مروی نہیں متاخرین نے احتمالاً وبحثا علی طور المعارضہ نہ کہ علی طریق المذہب کہا، باقی رہا ابن عمر کا تعامل تو وہ ان کا ذاتی فعل ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ باقی صحابہ کرام کا تعامل بھی یہی تھا۔ انتہی۔

باب إذا خيَّرَ أحدُهمَا صاحبَهُ بعدَ البيعِ فقدْ وَجبَ البيعُ

(یعنی اگر ان میں سے ایکدوسرے کو بیع کے بعد بھی اختیار کر دے تو سودا مکمل ہی سمجھا جائے گا)

ابن حجر لکھتے ہیں یعنی تفرق سے قبل، تو اگرچہ متفرق نہ ہوں سودا مکمل ہے۔

حدثنا قتيبة حدثنا الليث عن نافع عن ابن عمر رضى لله عنهما عن رسول الله ﷺ أنه قال إذا تَبايعَ الرجلانِ فكُلُّ واحدٍ مِنهمَا بِالخيارِ مالَمْ يتفرقَا وكانَا جميعًا أو يُخَيِّرُ أحدُهمَا الآخرَ فتَبايَعَا علىٰ ذلكَ فقَدْ وَجبَ البيعُ وإن تفرَّقَا بعدَ أنْ يَتَبايعَا ولَمْ يَترُكْ واحدٌ مِنهمَا البيعَ فقدْ وجبَ البيعُ

ابن عمرؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جب دو شخصوں نے خرید و فروخت کی تو جب تک دونوں جدا نہ ہو جائیں

انہیں اختیار باقی رہتا ہے یہ اس صورت میں کہ دونوں ایک ہی جگہ رہیں لیکن اگر ایک نے دوسرے کو پسند کرنے کے لئے کہا اور اس شرط پر بیع ہوئی اور دونوں نے بیع کا قطعی فیصلہ کر لیا تو بیع اسی وقت منعقد ہو جائے گی اسی طرح اگر دونوں فریق بیع کے بعد ایک دوسرے سے جدا ہو گئے بیع سے کسی فریق نے بھی انکار نہیں کیا تو بھی بیع لازم ہو جاتی ہے۔

(ما لم يتفرقا) یعنی تفرق کے بعد یہ خیار ختم ہو جائے گا۔ (و كانا جميعا) اس کی تاکید ہے۔ (یعنی اکٹھے رہے) (أو يخير الخ) اس صورت میں بھی خیار ختم ہو جائے گا۔ (فتبايعا على ذلك الخ) یعنی اب خیار نہیں رہے گا (ولم يترك أحدهما البيع) یعنی دونوں میں سے کسی نے سودا منسوخ نہیں کیا (فقد وجب البيع) تو تفرق کے ساتھ ہی بیع واقع ہو گئی۔ خطابی کہتے ہیں یہ خیار مجلس کے ثبوت میں اوضح شی ہے۔ اس سے ظاہر حدیث کی مخالف ہر تاویل باطل ہو جاتی ہے اسی طرح حدیث کا یہ جملہ (وإن تفرقا بعد أن تبايعا) میں واضح بیان ہے کہ تفرق بالبدن ہی قاطع خیار ہے۔ داؤدی نے اس متفق علی صحتہ حدیث کو نا قابل قبول طریق سے رد کرنے کی جرأت کی ہے، کہتے ہیں کہ لیث کا نقل کردہ یہ جملہ (و كانا جميعا الخ) محفوظ نہیں ہے، اور لیث کا مقام نافع سے روایت کرنے میں امام مالک یا ان کے نظراء کے مقام کی طرح نہیں، یہ بغیر کسی مستند کے رد کرنا ہے (دراصل داؤدی کا نقطہ نظر ہے کہ حدیث کے کچھ جملے باقیوں نے روایت نہیں کئے لہذا وہ محفوظ نہیں) ابن حجر لکھتے ہیں (أي لوم على من روى الحديث مفسراً الخ) یعنی کیونکر ملامت کی جا سکتی ہے اسے جس نے حدیث کی روایت کرتے ہوئے یکے از احتمالات متعددہ کی تفسیر کر دی، ممکن ہے انہیں وہ کچھ یاد رہا ہو جو دوسروں کو نہیں رہا یا کسی اور مجلس میں یہ تفاصیل اخذ کی ہوں۔ تو یہ اس امر پر محمول ہے کہ نافع نے کبھی یہ روایت مفسراً بیان کی اور کبھی مختصراً۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ (و كانا جميعا) سے ثابت ہوتا ہے کہ فرقت سے مراد فرقتِ ابدان ہے اگر جمیعا کا معنی (معاً) کریں۔ حدیث مالک (مذکور) کے جملہ (إلا بيع الخيار) کی تشریح و مراد میں علماء کی متعدد آراء ہیں، جمہور و شافعی کے نزدیک یہ تفرق تک امتدادِ خیار سے استثناء ہے مطلب یہ کہ اگر انہوں نے تفرق سے قبل ہی امضائے بیع کو اختیار کر لیا (یعنی حتمی طور پر سودا طے کر لیا) تو اب سودا مکمل ہے اور اعتبارِ تفرق کی کوئی ضرورت نہیں گویا تقدیر کلام یوں ہے (إلا البيع الذي جرى فيه التخاير) نووی لکھتے ہیں ہمارے اصحاب (شوافع) اس تاویل مذکور راجح ہونے پر متفق ہیں جب کہ ان میں سے کثیر اس تاویل کو ہی صحیح اور ماسوا کو باطل اور اس کے قائل کو غلط قرار دیتے ہیں۔ لیث کی روایت سے تصریحاً اس کی ترجیح ثابت ہوتی ہے۔

بعض نے کہا ہے کہ یہ انقطاع خیار بالتفرق سے استثناء ہے بعض نے یہ مراد لیا ہے کہ وہ باہمی رضا مندی سے انقطاعِ خیار کی کوئی اور مدت متعین کر لیں، تفرق کا اعتبار نہ کریں، اسے ابن عبدالبر نے ابوثور سے نقل کیا ہے، جمہور کی تاویل کی تائید نسائی کی (اسماعيل عن نافع) کے طریق سے روایت کے الفاظ سے ہوتی ہے جو یہ ہیں (إلا يكون البيع كان عن خيار)۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ خیارِ مجلس کے اثبات سے استثناء ہے۔ معنی یہ ہوا کہ یا ان میں سے ایک دوسرے کو اختیار دے پس وہ خیار مجلس میں ہی مختار کر لے (یعنی فیصلہ کر لے) تو اس سے (مزید) خیار ختم ہو جائے گا، ابن حجر اسے اضعف الاحتمالات قرار دیتے ہیں۔ ایک توجیہ یہ بھی ہے جس میں پہلی اور دوسری تاویل جمع ہے کہ وہ دونوں تفرق تک خیار میں ہیں الا یہ کہ (حتمی) فیصلہ کر لیں خواہ تفرق سے قبل ہی کیوں نہ ہو یا یہ کہ بیع بشرطِ خیار ہو اگرچہ تفرق کے بعد ہی۔

(أو يخير الخ) مالم يتفرقا پر عطف کی وجہ سے راء ساکن ہے، زبر بھی محتمل ہے اگر اَو کو بمعنی (إلا أن) قرار دیا جائے۔

اسے مسلم نے (البیوع) نسائی نے (البیوع اور الشروط) جبکہ ابن ماجہ نے (التجارات) میں نقل کیا ہے۔

بابُ إذا كانَ البائعُ بالخيارِ هَلْ يجوزُ البيعُ؟

(اگر بائع کو خیار حاصل ہو تو کیا بیع جائز ہوگی؟)

گویا اس خیال کی تردید کر رہے ہیں کہ خیار صرف مشتری کو ہے، حدیث نے دونوں کو یہ حق دیا ہے۔

حدثنا محمد بن يوسف حدثنا سفيان عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر رضى الله عنهما عن النبیﷺ قال كُلُّ بَيِّعَينِ لا بيعَ بينهمَا حتىٰ يتفرَّقَا إلا بيعَ الخِيَار

(سابقہ مفہوم ہے)۔محمد الفریابی سفیان ثوری سے روایت کنندہ ہیں (كل بيعين) پہلی یاء کی تشدید کے ساتھ یعنی بائع اور مشتری (حتى يتفرقا) یعنی تفرق تک بیع لازم نہ سمجھی جائے گی (إلا بيع الخيار) جیسا کہ بحث گذری۔ بظاہر لزومِ بیع کا حصر کیا گیا ہے تفرق پر یا شرط خیار پر۔ معنی یہ ہوا کہ ان دونوں امر سے قبل تک بیع جائز ہے لازم تب سمجھی جائے گی (یعنی سودا پکا تب ہوگا) جب ان دو امر میں سے ایک حاصل ہوگا۔ اس حدیث کو نسائی نے بھی البیوع اور الشروط) میں نقل کیا ہے۔

حدثنى إسحاق أخبرنا حبان حدثنا همام حدثنا قتادة عن أبى الخليل عن عبد الله بن الحارث عن حكيم بن حزام رضى الله عنه أنَّ النبیﷺ قال البيِّعانِ بالخِيارِ حتى يتفرقَا۔ قال همامٌ وجدتُ فى كتابى يَختارُ ثلاثَ مِرارٍ فإنْ صَدَقَا وبَيَّنَا بُورِكَ لَهُمَا فى بَيعِهِمَا و إنْ كَذَباَ و كَتَمَا فعسىٰ أن يَرْبَحَا رِبحًا و يَمحَقَا بَرَكةَ بَيْعِهِمَا قال وحدثنا همام حدثنا أبو التَّياح أنه سمعَ عبدَ الله بن الحارث يُحَدِّثُ بِهٰذا الحديثِ عن حكيم بن حزام عن النبیﷺ۔ (وہی مفہوم ہے)

اسحاق سے مراد ابن منصور اور حبان سے ابن ھلال ہیں۔ (قال همام الخ) ابوداؤد نے اشارہ کیا ہے کہ ہمام اس اضافہ میں باقی اصحابِ قتادہ سے متفرد ہیں احمد نے اسے موصول کیا ہے یہ تصریح نہیں کی کہ یہ زیادت کس نے انہیں بیان کی۔ اگر یہ ثابت ہے تو علی سبیل الاختیار ہے اسماعیلی نے ایک دیگر سند کے ساتھ حبان سے اس حدیث کو روایت کرتے ہوئے آخر میں یہی اضافہ ذکر کیا ہے۔

بقول علامہ انور ہمارے ہاں تینوں مرتبہ کا یہ اختیار استحبابی ہے، شافعیہ کے نزدیک پہلی مرتبہ واجب پھر استحبابی ہے۔

(وحدثنا ہمام الخ) اس کے قائل حبان ہیں گویا ہمام نے اپنے دو شیوخ سے انہیں یہ حدیث بیان کی قبل ازیں (قال همام) کہا ہے کیونکہ وہاں مقصد صرف ان کے قول کا ذکر تھا۔

باب إذا اشترىٰ شيئًا فوَهَبَ مِن ساعتِهِ قبلَ أنْ يَتفرَّقَا ولَمْ يُنكِرِ البائعُ على

الْمُشْتَرِی أَوِ اشْتَرَیٰ عَبْدًا فَأَعْتَقَه

(اگر کوئی چیز خریدی پھر تفرق سے پیشتر فوراً کسی کو ہبہ کر ڈالی، بائع نے بھی انکار نہ کیا یا کوئی غلام خریدا پھر فوراً آزاد کر ڈالا)

وقال طاؤسٌ فیمَنْ یَشتَرِی السِّلعةَ علَی الرِضا ثُمَّ باعَهَا وَجَبَتْ لَهُ والرِبحُ لَهُ (طاؤس کہتے ہیں اگر باہمی رضامندی سے کوئی چیز خریدی پھر۔ قبضہ میں لئے بغیر۔ آگے بیچ دی تو جائز ہے، نفع کا حقدار ہوگا)۔

تو کیا اس سے خیار ختم ہو جائے گا؟ ابن منیر لکھتے ہیں کہ بخاری باب کی دوسری حدیث کے ساتھ خیارِ مجلس کا اثبات کرنا چاہتے ہیں جس میں راوی حدیث کے حضرت عثمان کے ساتھ ایک تجارتی لین دین کا تذکرہ ہے پھر انہیں خدشہ ہوا کہ ان پر پہلی حدیث میں مذکور قصہ بعیرِ صعب کے ساتھ اعتراض ہو سکتا ہے کیونکہ اس میں آنجناب نے خریدی ہوئی چیز میں انقطاعِ خیار سے قبل ہی تصرف کیا تو اس کا جواب ترجمہ میں (ولم ینکر البائع) کے ساتھ پہلے ہی دے ڈالا۔ یعنی آپ کا خریدے ہوئے اونٹ کو فوراً ہبہ کر دینا بائع کی طرف سے امضاءِ بیع کے ساتھ تھا جس کی علامت اس کا سکوت ہے جسے بمنزلہ قول کے گردانا۔ ابن التین کا کہنا کہ یہ بخاری کا تعسّف ہے کیونکہ آنجناب کے ہبہ میں کس کو انکار یا خیار ہو سکتا ہے کہ آپ کا مرتبہ مبین کا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ آپ نے صریح احادیث میں پہلے سے خیارِ مجلس کی تبیین کر دی ہے پھر دونوں حدیث میں تطبیق بھی ممکن ہے کہ آپ نے ہبہ تب کیا ہو جب مجلسِ بیع ختم ہو چکی ہو کہ حضرت عمر بیع کے بعد وہاں سے جا چکے ہوں حدیث میں اس امر کے اثبات یا نفی کا کوئی ذکر نہیں لہذا اس معین واقعہ (جس میں یہ صراحت نہیں کہ مجلس بیع اختتام پذیر ہو چکی تھی یا نہیں) سے صریح احادیث میں ثابت و مذکور خیارِ مجلس کے ابطال کا دعوی مناسب نہیں کیونکہ دو ہی امر ہیں اگر یہ واقعہ حدیث (البیعان بالخیار) سے متاخر ہے تب وہ حدیث (قاض علیها) ہے اور اگر پہلے کا ہے تو اس امر پر محمول ہوگا کہ آنجناب نے بیانِ سابق پر اکتفاء کیا ہوگا۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر مشتری مبیع میں تصرف کر لے اور بائع کو انکار نہ ہو تو یہ خیار بائع کی قاطع متصور ہوگی (یعنی سودا پکا ہونے کی دلیل ہے اب فروخت کنندہ کو ردِ بیع کا اختیار حاصل نہیں) جیسا کہ بخاری سمجھے۔

ابن بطال لکھتے ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ اگر مشتری کے تصرف کو بائع تسلیم کرے اور انکار نہ کرے تو یہ بیع جائز (اور نافذ) متصور ہوگی لیکن اگر وہ انکار کرے اور اظہار نارضامندی کرے، اس صورتحال میں اختلاف ہے۔ تو جن کا موقف ہے کہ بیع کلام سے ہی مکمل ہو جاتی ہے اور تفرق بالابدان شرط نہیں وہ اسے جائز قرار دیتے ہیں دوسرے نہیں اور یہ حدیث ان پر حجت ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں معاملہ یہ نہیں جو وہ سمجھے ہیں بلکہ مبیعات (خریدی ہوئی اشیاء) کا فرق کیا ہے۔ کھانے پینے کی چیزیں قبضہ میں لینے سے قبل کہیں اور بیچنے کی ممانعت پر اتفاق ہے باقی اشیاء میں اختلاف ہے، ایک رائے یہ ہے کہ کسی بھی چیز کا قبضہ لینے سے قبل تصرف کرنا جائز نہیں، یہ شافعی اور محمد کی رائے ہے۔ دوسری رائے یہ کہ صرف گھروں اور اراضی میں جائز نہیں باقی سب میں جائز ہے، یہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف کا قول ہے تیسرا قول یہ ہے کہ سوائے مکیل و موزون اشیاء کے باقی سب میں جائز ہے یہ اوزاعی، احمد اور اسحاق کا قول ہے۔ رابعاً یہ کہ صرف ماکولات و مشروبات میں جائز نہیں باقی میں جائز ہے، یہ مالک، ابوثور اور ابن منذر کا قول ہے۔ اعتاق (یعنی غلام خرید کر فوراً آزاد کرنا) اور وقف میں بھی جمہور کے ہاں ایسا کرنا جائز ہے۔ ہبہ کرنے اور رہن رکھنے میں شافعیہ کے نزدیک ایسا کرنا صحیح نہیں مگر

حدیث ابن عمر ھنا ان پر حجت ہے۔ اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ ممکن ہے ابن عمر آنجناب کے انہیں یہ اونٹ ہبہ کرنے سے پہلے وکیل فی القبض ہوں (یعنی آنجناب نے ان کے والد سے اونٹ خرید کر انہیں قبضہ میں لینے کے لیے اپنا وکیل مقرر کیا ہو) بغوی نے اس تاویل کو اختیار کیا ہے وہ کہتے ہیں اگر موہوب لہ کو مشتری اجازت دے کہ مبیع کو اس کی طرف سے (یا کسی کو بھی ایسا کرنے کے لئے اپنا وکیل مقرر کرلے) اپنے قبضہ میں لے تو بیع تام ہو جائے گی۔

مالکیہ اور حنفیہ نے اس حدیث سے یہ استدلال کیا ہے کہ خریدی گئی چیز کا تخلیہ ہی قبضہ ہے (یعنی مالک اس سے اپنا ہاتھ اٹھا لے اور مشتری اور مبیع کے درمیان سے ہٹ جائے) بخاری بھی اسی طرف مائل ہیں جیسا کہ (باب شراء الدواب والحمر) میں گذرا۔ شافعیہ اور حنابلہ گھروں اور اراضی جیسی اشیاء میں تخلیہ کو ہی قبضہ قرار دیتے ہیں۔ ابن قدامہ لکھتے ہیں کہ حدیث میں بیع کی صراحت نہیں ہے حضرت عمر کے قول (هولك) سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہبہ کیا تھا۔ ابن حجر کہتے ہیں یہ ان سے غفلت سرزد ہوگئی ہے حدیث کے اس جملہ (فبايعة من رسول الله ؐ) سے صراحۃً بیع ثابت ہو رہی ہے پھر اس کے بعض طرق میں (فاشتراه) کا لفظ ہے یہ روایت (الهبة) میں آئے گی۔ قیمت کے عدم ذکر کا یہ مطلب نہیں کہ ہبہ کر دیا تو جس طرح قیمت غیر مذکور ہے اسی طرح آپ کا اسے قبضہ میں لینا بھی عدم منقول ہونا محتمل ہے (تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ قبضہ عدم واقع تھا)۔

(أو اشترى عبداً الخ) مصنف نے ہبہ کا مسئلہ اصل قرار دے کر اس کے ساتھ عتق کا مسئلہ ملحق کر دیا کیونکہ ہبہ میں تو نص موجود ہے عتق میں نہیں شافعیہ نے عتق کو اصل اور ہبہ کو ملحق قرار دیا ہے۔ ان کی نظر میں عتق میں وہ قوت و سرایت ہے جو کسی اور امر میں نہیں۔ (وقال طاؤس الخ) اسے سعید اور عبدالرزاق نے ابن طاوس کے حوالے سے موصول کیا ہے۔ عبدالرزاق نے اس کے ساتھ ہی معمر عن ایوب کے طریق کے ساتھ ابن سیرین سے بھی یہی رائے نقل کی ہے۔

علامہ انور لکھتے ہیں اس باب سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام بخاری کا مسلک بابِ خیار میں شافعیہ سے اوسع ہے کیونکہ ان کے نزدیک خیار دو امور میں سے ایک کے ساتھ منقطع ہو جاتا ہے، فرقتِ ابدان اور اختیار، جب کہ امام بخاری فروخت کنندہ کی موجودگی میں مشتری کے مبیع میں تصرف کو بھی قطعِ خیار کا تیسرا ذریعہ ثابت کر رہے ہیں، تو یہ ان کی طرف توسع ہے (فوهب من ساعته) ہمارے نزدیک یہ قبضہ سے قبل تصرف ہے جب کہ مصنف کی نظر میں قبضہ کے بعد کا تصرف ہے، تصرف کے لئے ان کے ہاں قبضہ ضروری ہے اسی لئے لکھا (ولم ينكر الخ) گویا بائع کا رضامند ہونا قبضہ کی علامت ہے۔

وقال الحميد ی حدثنا سفيان حدثنا عمرو عن ابن عمر رضی الله عنهما قال كنا مَعَ النبيِ ﷺ فی سفرٍ فكُنتُ علىٰ بَكرٍ صَعْبٍ لِعُمَرَ فكانَ يَغلِبُنِی فيَتقدَّمُ أمامَ القومِ فيَزْجُرُهُ عمرُ ويرُدُّهُ ثُمّ يَتقدمُ فيَزْجرهُ عمرُ و يرُدُّهُ فقال النبيُّ ﷺ لِعمرَ بِعْنِيهِ قال هوَ لَكَ يا رسولَ اللهِ قال رسولُ اللهِ ﷺ بعنيهِ فباعَهُ مِن رسولِ اللهِ ﷺ فقالَ النبيُ ﷺ هو لَكَ يا عبدَ الله بن عمرَ تَصنعُ به ما شِئتَ

ابن عمر رضی اللہ عنہما کہتے ہیں ہم کسی سفر میں نبی ﷺ کے ہمراہ تھے اور میں عمر رضی اللہ عنہ کے ایک تند مزاج اونٹ پر سوار تھا وہ اونٹ میرے قابو میں نہ آتا تھا اور سب لوگوں سے آگے بڑھ جاتا تھا تو عمر رضی اللہ عنہ اسے ڈانٹتے تھے اور پیچھے کر

دیتے تھے پھر وہ آگے بڑھ جاتا، عمر رضی اللہ عنہ پھر اسے ڈانٹ کر پیچھے کر دیتے تھے تو نبی ﷺ نے عمرؓ سے فرمایا کہ تم یہ اونٹ میرے ہاتھ فروخت کر دو تو انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ! وہ آپ ہی کا ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا (یہ نہیں) تم اسے میرے ہاتھ فروخت کر دو چنانچہ انہوں نے وہ اونٹ آپ کے ہاتھ فروخت کر دیا پھر نبی ﷺ نے فرمایا کہ اے عبداللہ وہ اونٹ تمہارا ہی ہے تم اس کیساتھ جو چاہو سو کرو۔ (یعنی بطور تحفہ دے دیا)۔

ابن عساکر کی روایت بخاری میں (قال لنا البخاري) بھی ہے اسماعیلی اور ابونعیم جزم کے ساتھ اسے تعلیق قرار دیتے ہیں۔ (الھبة) میں یہ روایت دیگر واسطہ کے ساتھ سفیان سے موصولا ہے، مسند حمیدی میں بھی موصولا ہے۔ سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔ (في سفر) بقول ابن حجر اس کا تعین نہ کر سکا۔ (علی بکر) باء پر زبر ہے، جوان اونٹ جس پر پہلی دفعہ سواری ہو رہی ہو۔ (صعب) ای نفور (چونکہ پہلی مرتبہ سواری ہوئی تھی لہذا بدکتا تھا)۔

حدیث سے ظاہر ہوا کہ صحابہ کرام آپ کی توقیر و احترام میں اس حد تک تھے کہ آپ کے آگے نہ چلتے تھے (مگر ابن جوزی الوفاء باحوال المصطفیٰ میں لکھتے ہیں کہ عام چلنے میں آنجناب صحابہ کرام کے پیچھے چلتے تھے ابن عباس کہتے ہیں یہ پتہ کرنے کے لئے کہ آپ ایسا دانستہ کرتے ہیں یا نادانستہ، ایک مرتبہ آپ کے پیچھے پیچھے چلنے لگا اس پر آپ نے ہاتھ کے اشارہ سے مجھے آگے کر دیا، وہ اس کی توجیہہ یہ بیان کرتے ہیں کہ آپ کی حفاظت پر مامور فرشتے، آپ کے پیچھے ہوتے تھے، یا تو تطبیق یہ ہوگی کہ یہ سفر کا واقعہ ہے یا پھر ابن حجر کی بات کو ترجیح حاصل ہے، ابن جوزی کا مقام ان سے ادنیٰ ہے مذکورہ کتاب مین کافی ضعیف حتی کہ موضوع احادیث بھی ہیں)۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ قیمت ادا کرنے سے قبل (زبانی کلامی) بیع ہو جانے پر مشتری تصرف کر سکتا ہے۔ آنجناب کا صحابہ کرام کے حالات سے آگاہ رہنا اور انہیں خوشی کے مواقع فراہم کرنا بھی ظاہر ہوا۔ (میرے ذہن میں یہ آتا ہے کہ ابن عمر کو یہ اونٹ اس لئے ہبہ کر دیا کہ آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ اونٹ کے قافلہ سے آگے آگے آ جانے پر حضرت عمر کی طرف سے ڈانٹ پڑتی تھی کیونکہ اونٹ ان کی ملکیت تھا آپ سے بحیثیت رحمۃ للعالمین یہ برداشت نہ ہوا ان کی دلداری کے لئے اونٹ ان کے والد سے خرید کر ان کی ملکیت میں کر دیا تا کہ اب حضرت عمر کو ڈانٹ پلانے یا دوسرے لفظوں میں حق ملکیت جتلانے کا جواز نہ ملے، هو لك يا عبدالله بن عمر تصنع به ما شئت۔ سے اس تجزیہ کی تائید ملتی ہے)۔

(وقال اللیث الخ) اسے اسماعیل نے بطریق (ابن زنجويه والرمادي و غير هما) موصول کیا ہے۔ اسی طرح ابونعیم نے بھی یعقوب بن سفیان کے طریق سے، یہ سب ابو صالح کاتب لیث کے حوالے سے نقل کرتے ہیں۔ بیہقی لکھتے ہیں یحیی بن بکیر نے بھی لیث کے حوالے سے (يونس عن الزهري) سے نحوہ نقل کیا ہے تو اس سے واضح ہوا کہ لیث کے اس میں دو شیخ ہیں۔ اسماعیلی نے (أيوب عن سويد عن يونس عن الزهري) سے بھی یہی نقل کیا ہے۔

(ما لًا بالوادي) یعنی وادی قری میں کچھ اراضی بیچی۔ (رجعت علی عقبي) ایوب عن سوید کی روایت میں ہے (فطفقت أنكص علی عقبي القهقرىٰ)۔ (کہ الٹے قدموں رجعتِ قہقریٰ کی)

(يرادني) اصل میں (يرادّني) ہے یعنی يطلب مني استر داده (مجھ سے واپسی کا مطالبہ کریں)۔ (وكانت السنة الخ) یعنی اس سبب سے ذرا عثمانؓ سے جلدی سے نکل لئے تا کہ کہیں وہ بیع کو فسخ نہ کر دیں۔ ابن بطال نے اس جملہ سے استدلال کیا تھا کہ

اس کا معنی ہے کہ ماضی میں ایسا تھا اور جس وقت سودا ہوا یہ عمل متروک ہو چکا تھا ابن عمر چونکہ شدید الاتباع تھے اس لئے انہوں نے ایسا کیا۔ ابن حجر لکھتے ہیں اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اب یہ تعامل متروک ہو چکا تھا۔ ایوب کی روایت میں یہ عبارت ہے (كنا إذا تبايعنا كان كل واحد منابالخيار ما لم يفترق المتبايعان) اس سے عدم متروک ہونا ظاہر ہے۔ ابن رشد نے المقدمات میں نہایت غرابت کا مظاہرہ کیا ہے جب یہ لکھا کہ حضرت عثمان نے ابن عمر سے کہا تھا (ليست السنة بافتراق الأبدان قد انتسخ ذلك) اس اضافی جملہ کو کہیں مسند نہیں دیکھا بفرض صحت مسئلہ اختلافی ثابت ہوتا ہے، اکثر صحابہ کرام تفرق الابدان کا اعتبار کرتے تھے۔

(سقته إلى أرض ثمود الخ) یعنی ان کی سابقہ زمین کی نسبت جو زمین میں نے بدلے میں انہیں دی اس کی مسافت تین میل اور آگے کی طرف بڑھ گئی جب کہ میری زمین مدینہ کی جہت تین میل قریب آ گئی (یعنی ان کے نقطہ نظر سے انہیں اس سودے سے فائدہ ہوا کہ سابقہ اراضی کی نسبت مدینہ سے تین میل قریب ہو گئے۔ (أني قد غبنته) غبن دھوکہ کو کہتے ہیں (حقیقۃ یہ دھوکہ نہیں ہے کیونکہ امیر المومنین نے اپنی رضا مندی سے یہ سودا قبول کر لیا، ابن عمر کو اپنے نقطہ نظر سے چونکہ خوشی ہوئی اس لئے اظہار مسرت کے طور پر یہ لفظ استعمال کیا اس کی مثال ایسے ہی ہے جیسے ہم کوئی سستے داموں اچھا مال خرید لینے پر کہتے ہیں کہ بھئی میں نے تو لوٹ لیا) اس سے ثابت ہوا کہ ایسی چیز کا سودا ہو سکتا ہے جس کی صفت یا موقع ومحل سے کوئی فریق واقف نہ ہو (اسکا مطلب یہ نہیں کہ حضرت عثمان کو خسارہ ہوا تھا ان کا اپنا نقطہ نظر ہوگا، وہ ایک ماہر تاجر تھے، ابن عمر نے اپنے نقطہ نظر سے اظہار مسرت کیا)۔

بابُ ما يُكرَهُ مِن الخِداعِ في البَيعِ (بیع میں دھوکہ دہی کرنا مکروہ ہے)

چونکہ سابقہ باب کی دوسری حدیث میں بغیر معائنہ کئے خریداری یا ادلے بدلے کا تذکرہ تھا جس میں کسی ایک فریق کے ساتھ دھوکہ کا بھی امکان ہو سکتا ہے، اس لیے یہ ترجمہ قائم کیا ہے)۔ گویا یہ اشارہ کر رہے ہیں کہ دھوکہ سے لین دین کرنا مکروہ تو ہے مگر اس سے بیع فسخ نہیں ہوتی الا یہ کہ مشتری کوئی شرط لگائے (کہ میں گھر جا کر معائنہ یا مشورہ کرتا ہوں پھر بات پکی کرونگا)۔

حدثنا عبد الله بن يوسف أخبرنا مالك عن عبد الله بن دينار عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما أنّ رجلًا ذُكِرَ لِلنبيِ ﷺ أنهُ يُخدَعُ فى البُيوعِ فقالَ إذا بايَعْتَ فقُلْ لَا خَلابَةَ

ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ ایک شخص نے نبی ﷺ سے عرض کیا کہ مجھے خرید وفروخت میں اکثر نقصان رہتا ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب تم خرید وفروخت کیا کرو تو کہہ دیا کرو کہ لا خِلابَۃَ (یعنی خرید وفروخت میں دھوکا یا نقصان نہیں دینا چاہیے، کیونکہ یہ سادہ مزاج صحابی تھے)۔

(أن رجلا) احمد کی محمد بن اسحاق کے طریق سے روایت میں (من الأنصار) بھی ہے ابن جارود نے المنتقی میں (سفيان عن نافع) کے طریق سے ان کا نام حبان بن منقذ ذکر کیا ہے۔ دارقطنی، بیہقی اور بن مندہ کی روایات میں حبان کے والد منقذ بن عمرو کا ذکر ہے۔ (ذكر للنبي ﷺ) ابن اسحاق کی روایت میں ہے کہ خود انہوں نے شکایت کی کہ میرے ساتھ لین دین میں دھوکہ ہو

جاتا ہے۔ احمد، اصحاب سنن، ابن حبان اور حاکم کی روایت میں ہے کہ ان کی زبان میں لکنت تھی۔ (لا خلابة) یعنی لا خدیعہ لا نفی جنس کے لئے ہے، ابن اسحاق کی روایت جو یونس بن بکیر اور عبدالاعلی نے ان سے نقل کی ہے، میں ہے کہ فرمایا پھر تجھے ہر سودے میں تین دن تک اختیار ہے اگر اچھا لگے تو رکھ لو وگرنہ واپس کر دو۔ کہتے ہیں حضرت عثمان کے زمانے میں ایک سو تیس برس کی عمر میں فوت ہوئے تو اس زمانہ میں چونکہ کثرت سے لوگ مدینہ میں آباد ہو گئے تھے۔ (جنہیں ان کی اس خصوصیت اور آنحضرت کی طرف سے دی گئی رعایت کا علم نہ تھا) تو لوگ ان سے کہتے کہ آپ ہمارے ساتھ دھوکہ کرتے ہو (کہ سودا واپس کر دیتے ہو) اس پر وہ کسی صحابی کو لے کر آتے جو اس مذکورہ رعایت کی گواہی دیتے۔ علماء کہتے ہیں آنجناب نے انہیں (لا خلابة) کہنے کی تلقین اس لئے فرمائی کہ تجار کو پتہ چلے کہ یہ صاحب سادہ منش ہیں اور انہیں تجارت میں کوئی خاص درک حاصل نہیں تا کہ ان کے ساتھ ہمدردی کریں اور صحیح صحیح قیمت بتائیں کیونکہ معاشرہ کے اکثر افراد صالح تھے اور انہیں علم تھا کہ اسلام نے انہیں خیر خواہی کی نصیحت کی ہے۔

اس سے امام احمد اور مالک نے ان سے منقول ایک قول کے مطابق، استدلال کیا ہے کہ کسی ظاہر باہر دھوکہ کے سبب خریدا گیا مال واپس کیا جا سکتا ہے خصوصاً اس شخص کی طرف سے جسے قیمتوں کا علم نہیں۔ اس کا رد یہ کہہ کر کیا گیا ہے کہ یہ رعایت خاص اس صحابی کے لئے تھی اگر مطلقاً غبن کے سبب بیع فسخ ہو سکتی ہوتی تو شرطِ خیار کی ضرورت نہ رہتی۔ ابن العربی لکھتے ہیں کہ کیا یہ علم اس صحابی کے واقعہ میں خدیعہ، عیب میں تھا یا قیمت میں یا کذب بیانی میں یا غبن میں؟ لہذا خاص غبن کے مسئلہ میں اس سے احتجاج نہیں ہو سکتا پھر یہ واقعہِ عین ہے قصہ عامہ نہیں۔ خاص ان جیسے شخص کے حق میں ہی یہ رعایت دی جا سکتی ہے۔ حضرت عمر کا جو قول نقل کیا جاتا ہے کہ بیع کے ضمن میں کہا (ما أجدلكم شيئا أوسع مما جعل رسول الله ﷺ لحبان بن منقذ ثلاثة أيام) تو اس کا مدار ابن لھیعہ پر ہے جو ضعیف ہے اسے طبرانی اور دارقطنی نے ذکر کیا۔ ابن حجر لکھتے ہیں مگر روایات سے ثابت ہے کہ ان کے ساتھ بیوع میں دھوکہ ہو جاتا تھا نہ کہ دوسرے احتمالات، جن کا ذکر ابن عربی نے کیا۔ اس سے یہ استدلال بھی ہوا ہے کہ مدتِ خیار زیادہ سے زیادہ تین دن تک ہو سکتی ہے۔ کیونکہ یہ حکم ہے لہذا اس پر اقتصار کیا جائے گا۔ مصراۃ میں بھی تین دن کا اختیار دیا تھا اس کے علاوہ بھی کئی امور میں تین دن تک کا ذکر ہے۔ یہ بھی استدلال ہوا کہ (لا خلابة) کہہ دینے سے کوئی عیب وغبن وغیرہ ہو یا نہ ہو تین دن تک کا خیار مل جائے گا۔ (یہ اس صورت میں کہ اسے عموم پر محمول قرار دیا جائے)۔ ابن حزم نے جمود کا مظاہرہ کیا ہے کہتے ہیں یہ اختیار صرف (لا خلابة) کہنے سے ہی ملے گا اگر کوئی اور لفظ کہا تو نہ ملے گا۔ ابن حجر کہتے ہیں اس کا آسان ترین رد مسلم کی روایت سے ہے جس میں ہے کہ وہ (لا خبابة) کہتے تھے، یہ دراصل بوجہ لکنت تھا۔ یہ بھی استدلال ہوا ہے کہ کسی بالغ شخص کو لین دین سے روکا نہ جائے گا کیونکہ حدیث انس کے بعض طرق میں ہے کہ ان کے گھر والے آنجناب کے پاس آئے اور عرض کیا کہ حکماً انہیں سودے کرنے سے روک دیں مگر آپ نے ایسا نہ کیا۔ شرطِ خیار جوازِ بیع پر نیز اکیلے مشتری کے لئے شرطِ خیار کے جواز پر بھی استدلال کیا گیا ہے۔ یہ بھی ظاہر ہوا کہ اس زمانہ کے لوگوں کا طیرہ تھا کہ رجوع الی الحق کرتے تھے اور حقوق وغیرہ میں خبرِ واحد قبول کر لیتے تھے۔

علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ بیہقی اور حاکم کی بسند جید روایت میں ہے کہ (لا خلابة) کے ساتھ وہ یہ بھی کہا کرتے تھے کہ مجھے تین دن کا اختیار حاصل ہے۔ اس حدیث کو ابوداؤد اور نسائی نے بھی (البیوع) میں نقل کیا ہے۔

بابُ ما ذُكِرَ فی الأَسواقِ (ذکرِ اسواق)

وقال عبدُ الرحمن بن عوف لَمَّا قَدِمنَا المدينةَ قلتُ هَلْ مِن سُوقٍ فيه تِجارةٌ؟ فقال سُوقُ قَينُقَاع. وقال أنسٌ قال عبدُ الرحمن دُلُّونِي على السُوقِ وقال عمرُ أَلْهَانِي الصَّفقُ بِالأسواقِ.

(یہ آثار گزر چکے ہیں)۔ابن بطال کہتے ہیں اس ترجمہ میں ذکرِ اسواق کے ساتھ اباحتِ متاجر اور اشراف وفضلاء کے لئے تجارتی بازاروں میں آمدورفت کا جواز ثابت کرتے ہیں چونکہ ایک روایت میں انہیں (شر البقاع) قرار دیا گیا ہے۔ جسے احمد اور بزار نے جبیر بن مطعم سے روایت کیا ہے، اس میں ہے کہ مساجد أحب البقاع الی اللہ ہیں اور اسواق ابغض البقاع۔ اس کی اسناد حسن ہے، ابن حبان اور حاکم نے ابن عمر سے بھی نحوہ روایت کیا ہے بقول ابن بطال یہ خارج علی الغالب ہے وگرنہ کئی بازار ایسے بھی ہو سکتے ہیں کہ ان میں اللہ کا ذکر مساجد سے بھی زیادہ ہوتا ہو۔ (تو اس سے یہ وہم ہوسکتا تھا کہ صالحین کو بازاروں کا رخ نہ کرنا چاہئے، اس توھم کے رد کے لئے ان احادیث میں آنجناب اور آپ کے صحابہ کا بازاروں میں جانا ذکر کیا ہے)۔

(وقال عبدالرحمن الخ) البیوع کے اوائل میں اسے موصول کیا۔ ہے حضرت عمر اور حضرت انس کا قول بھی وہیں موصول ہے۔

حدثنا محمد بن الصباح حدثنا إسماعيل بن زكريا عن محمد بن سوقة عن نافع بن جبير بن مطعم قال حدثتني عائشةُ رضى الله عنهما قالت قال رسولُ اللهﷺ يَغزُو جيشٌ الكعبةَ فإذا كانُوا بِبَيداءَ مِن الأرضِ يُخسَفُ بِأوَّلِهِمْ و آخرِهِمْ قالتْ قلتُ يا رسولَ اللهِ كيفَ يُخسَفُ بِأوَّلِهِمْ وآخِرِهِمْ و فِيهِمْ أسواقُهُم و مَنْ لَيسَ مِنهُمْ ؟ قال يُخسفُ بأوَّلِهِمْ و آخرِهِمْ ثمّ يُبعَثُونَ علىٰ نِيَّاتِهِمْ

اُمّ المؤمنین عائشہ کہتی ہیں کہ رسول اللہﷺ نے فرمایا کہ ایک لشکر کعبہ پر لڑنے کو پیش قدمی کریگا پھر جب وہ مقام بیداء میں پہنچے گا تو سب لوگ زمین میں دھنس جائینگے (اُمّ المؤمنین) کہتی ہیں کہ میں نے عرض کیا، یارسول اللہ! سب لوگ کیونکر دھنس جائیں گے حالانکہ ان میں ان کے بازار بھی ہونگے اور بعض لوگ ایسے ہوں گے جو اُن میں سے نہ ہوں گے تو آپﷺ نے فرمایا سب لوگ دھنس جائیں گے مگر اُن کا حشر اُن کی نیت کے موافق ہوگا۔

سند کے ایک راوی محمد بن سوقہ کوفی تھے، ثقہ اور عابد تھے، ابوبکر کنیت تھی، صغار تابعین میں سے ہیں صحیح بخاری میں ان سے دو روایت ہیں، دوسری العیدین گزر چکی ہے۔ نافع بن جبیر بن مطعم نوفلی کی حضرت عائشہ سے بخاری میں صرف یہی ایک حدیث ہے۔ (حدثتني عائشة الخ) سفیان بن عیینہ نے اسماعیل کی مخالفت کرتے ہوئے بجائے حضرت عائشہ کے ام سلمہ کا ذکر کیا ہے۔ اسے ترمذی نے نقل کیا ہے چنانچہ محتمل ہے کہ دونوں سے سماعت کی ہو، حضرت عائشہ سے ان کی روایت اتم ہے۔ مسلم نے ایک اور سند کے ساتھ بھی حضرت عائشہ سے اس روایت کو نقل کیا ہے، حضرت حفصہ سے بھی اس کا کچھ حصہ مروی ہے ترمذی نے حضرت صفیہ سے بھی نحوہ روایت کیا ہے۔

(يغزو جيش الكعبة) مسلم کی روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ آنجناب حالت نیند میں بےکل سے ہوئے، کہا گیا آپ نے نیند میں وہ صنیع کیا ہے جو آپ نہیں کرتے، فرمایا تعجب ہے میری امت کے کچھ لوگ قریش کے ایک شخص کے لئے کعبہ کا رخ کریں گے

ایک روایت میں ہے کہ ام سلمہ نے یہ روایت ابن زبیر کے زمانہ میں بیان کی ایک اور روایت میں حدیث کے ایک راوی ام سلمہ کے حوالے سے کہتے تھے کہ واللہ یہ وہ جیش نہیں ہے (دراصل یزید کی طرف سے بھیجے گئے لشکر نے جب مدینہ میں غارت گری کے بعد ابن زبیر سے لڑائی کرنے کے لئے مکہ کا رخ کیا تو عوام الناس اس حدیث کے مدنظر اس موعودہ خسف کے منتظر رہے جو نہ ہوا اس پر رائے بنی کہ یہ وہ لشکر نہیں ہے جس کا تذکرہ اس روایت میں آیا ہے)۔(بیداء من الأرض) مسلم میں صرف (بالبیداء) ہے مسلم کی ابوجعفر باقر کے حوالے سے روایت میں (هي بيدأ المدينة)، بیداء مکہ اور مدینہ کے درمیان ایک معروف جگہ ہے جس کا ذکر کتاب الحج میں ہوا ہے۔

(یخسف الخ) ترمذی کی حدیثِ صفیہ میں ہے (ولم ينج أو سطهم)۔ (کہ درمیان والے بھی نجات نہ پائیں گے۔مسلم کی حدیثِ حفصہ میں ہے صرف ایک شخص بچ جائے گا جو ان کی خبر دے گا۔ (وفيهم أسواقهم) مراد اہلِ اسواق۔ یا (السوقة منهم)۔ (عامی لوگ)۔ (ومن ليس منهم) سے مراد وہ افراد جو کسی وجہ سے ان کے ساتھ تو ہوں گے مگر ان کی موافقت نہ کرتے ہوں گے، ابونعیم کی (سعيد بن سليمان عن اسماعيل بن زكريا) سے روایت میں (أشرافهم) کا لفظ ہے اسماعیلی کی محمد بن بکار سے روایت میں (وفيهم سواهم) ہے ان کا خیال ہے کہ بخاری کی روایت میں (أسواقهم) کا لفظ تصحیف ہے کیونکہ خسف لوگوں کا ہوتا ہے نہ کہ اسواق کا۔ابن حجر لکھتے ہیں بلکہ (سواهم) تصحیف ہے کیونکہ یہ (ومن ليس منهم) کا ہم معنی ہے لہذا تکرار لازم آتا ہے۔تو مراد اہل اسواق ہیں یعنی لڑنے والے اور دوسرے جو بغرض تجارت ان کے ہمراہ ہوں گے سب خسف کر دیئے جائیں گے۔مسلم کی روایت میں یہ بھی ہے کہ ہم نے کہا ان کے ساتھ کچھ ایسے افراد بھی ہوں گے جو مجبوراً ان کا ساتھ دے رہے ہوں گے، عام گذرنے والے مسافر بھی۔اس پر آپ نے فرمایا (ثم يبعثون على نياتهم)۔ (کہ دھنسائے تو سب جائیں گے پھر اپنی اپنی نیت پر ان کا بعث روز قیامت کو ہوگا۔مسلم میں ہے۔(يهلكون مهلكا واحداً و يصدرون مصادر شتى)۔(يبعثون الخ کا ہم معنی ہے) اس سے مالک نے استنباط کیا ہے کہ شرابیوں کی مجلس میں بیٹھنے والا خواہ نہ بھی پیئے مگر عقوبت میں شریک ہے۔ابن منیر تعاقب کرتے ہیں کہ یہ ایک آسانی پکڑ کا ذکر ہے اس پر شرعی سزاؤں کو قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

اس حدیث سے ثابت ہوا کہ اعمال کا اعتبار عامل کی نیت کے لحاظ سے ہے اور اہل ظلم کی مصاحبت و مجالست اور ان کی تعداد بڑھانے سے تحذیر ہے، اس بارے تردد ہے کہ تاجر کی حیثیت سے اہل فتنہ کی مصاحبت ان کی اعانت باور کی جائے یا یہ بشری ضرورت ہے؟ بظاہر حدیث سے بشری ضرورت ہونا ہی ثابت ہو رہا ہے (مگر عذاب اگر نازل ہو تو لپیٹ میں آ سکتے ہیں اگرچہ بعد کا حساب کتاب حسب نیت ہوگا)۔ ابن التین کہتے ہیں ممکن ہے یہ وہ لشکر ہو جو (آخری زمانہ میں) کعبہ منہدم کر دے گا پھر بطور سزا خسف کر دیئے جائیں۔اس کا رد کیا گیا کہ مسلم میں (أن ناسا من أمتي) کا جملہ ہے اور منہدم کرنے والے کفارِ حبشہ ہوں گے۔پھر ظاہر حدیث ہے کہ ان کے مکہ پہنچنے سے قبل یہ خسف ہوگا۔علامہ انور (ثم يبعثون الخ) کے تحت رقمطراز ہیں کہ اس لشکر کے ہمراہ ایسے افراد ہوں گے جو اس کو مکہ کے سوا کسی اور جگہ کا قصد کرنا سن کر تجاری مصالح وغیرہ سے ساتھ ہو لئے ہوں گے بعد ازاں اس کا رخ مکہ کی طرف کر دیا جائے گا تو ان کے لئے ساتھ چھوڑنا ممکن نہ ہوگا تو دلِ پریشاں اور آنکھوں میں آنسو لیے مجبورا ان کے ساتھ ہوں گے، ان کے ساتھ حسب نیات معاملہ ہوگا۔لیکن وہ افراد جنہیں شروع سے علم ہوگا کہ لشکر کا رخ مکہ کی طرف ہے ان کا انجامِ اخروی بھی ان جیسا ہوگا۔ اللہ تعالی کی سنت یہی ہے کہ جب عام عذاب آتا ہے تو اس سے بچنے کا ایک ہی ذریعہ ہوتا ہے کہ پہلے ہی وہاں سے بھاگ لیا جائے اسی

لئے حضرت نوحؑ کو کشتی میں سوار ہونے اور حضرت لوط کو راتوں رات بستی چھوڑ دینے کا حکم دیا اگر کسی شہر پر عذاب واقع ہو اور وہاں کے مومن بچ جائیں تو یہ حق کی باطل سے (قبل أوانه) اپنے وقت سے قبل تمیز کے مترادف ہوگا تو نافرمانوں کے لئے یہ عذاب نعمت اور اہل ایمان اور بچوں کے لئے ابتلائے رحمت ہوتا ہے۔ ان کا لپیٹ میں آجانا امر تسبیبی ہے پس اللہ تعالی نے خواص اشیاء کی بابت باخبر کیا ہے جو زہر کھائے گا مر جائے گا (خواہ معصوم سا بچہ ہی کیوں نہ ہو) اس لئے اللہ تعالی پر اعتراض کی گنجائش نہیں نکلتی تو بچوں (اور صالحین) کا اس عمومی عذاب میں مبتلا کر دیا جانا اس قبیل سے ہے نہ کہ اللہ کی طرف سے بطور انتقام (جیسے آٹھ اکتوبر 2005ء کے عظیم زلزلہ میں ہوا کہ ہزاروں معصوم بچے اس کی لپیٹ میں آئے، دراصل ان بچوں کے ساتھ ان کے بڑوں کو یا بعض بڑوں کو عتاب ملا، جب اجتماعی جرائم کا ارتکاب کیا جاتا ہے تو عمومی عذاب کا نزول ہوتا ہے۔ اللہ تعالی عافیت عطا فرمائے افسوس اہل پاکستان کے خواص وعوام نے اس سے کچھ سبق نہ سیکھا، رتی بھر فرق نہ پڑا۔ وہی چالِ بے ڈھنگی جو پہلے تھی سو اب بھی ہے)۔

حدثنا قتيبة حدثنا جرير عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول اللهﷺ صلاةُ أحدِكُم في جماعةٍ تَزيدُ علىٰ صلاتِهِ في سُوقِهِ و بيتِهِ بضعًا و عشرينَ درجةً وذلكَ بأنَّهُ إذا تَوَضأَ فأحسنَ الوُضوءَ ثمَّ أتَى المسجدَ لا يُريدُ إلا الصلاةَ لا يَنهَزُهُ إلا الصَلاةُ لَمْ يَخطُ خُطوةً إلا رُفِعَ بِهَا درجةً أو حُطَّتْ عنهُ بِهَا خَطيئةٌ والملائكةُ تُصَلِّي علىٰ أحدِكُم ما دامَ في مُصَلَّاهُ الذي يُصلي فيهِ اللّٰهُمَّ صَلِّ عليه اللّٰهُمَّ ارْحَمْهُ ما لَمْ يُحدِثْ فيهِ مالَمْ يُؤْذِ فيهِ وقال: أحدُكُم في صلاةٍ ما كانتِ الصلاةُ تَحْبِسُهُ

ابو ہریرہؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جماعت کے ساتھ کسی کی نماز بازار میں یا اپنے گھر میں نماز پڑھنے سے کچھ اوپر بیس درجے زیادہ فضیلت رکھتی ہے کیونکہ جب ایک شخص اچھی طرح وضوء کرتا ہے پھر مسجد میں صرف نماز کے ارادہ سے آتا ہے نماز کے سوا اور کوئی چیز اسے لے جانے کا باعث نہیں بنتی تو جو بھی قدم وہ اٹھاتا ہے اس سے ایک درجہ اس کا بلند ہوتا ہے یا اس کی وجہ سے ایک گناہ اس کا معاف ہوتا ہے اور جب تک ایک شخص اپنے نماز گاہ میں بیٹھا رہتا ہے تو فرشتے برابر اس کے لئے رحمت کی دعائیں یوں کرتے رہتے ہیں ''اے اللہ اس پر اپنی رحمتیں نازل فرما اے اللہ اس پر رحم فرما'' یہ اس وقت تک ہوتا رہتا ہے جب تک وہ وضو توڑ کر فرشتوں کو تکلیف نہ پہنچائے' جتنی دیر تک بھی آدمی نماز کی وجہ سے رکا رہتا ہے وہ سب نماز ہی میں شمار ہوتا ہے۔

ابواب الجماعہ میں سیر حاصل بحث ہو چکی ہے، غرضِ ترجمہ اس میں سوق اور اس میں جوازِ نماز کا ذکر ہے۔

حدثنا آدم بن ابي إياسٍ حدثنا شعبة عن حميد الطويل عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال كانَ النبيُّ ﷺ في السُوقِ فقالَ رجلٌ يَا أبا القاسمِ فالتَفَتَ إليه النبيُّ ﷺ فقال إنما دَعوتُ هذَا فقالَ النبيُّ ﷺ سَمُّوا باسْمِي ولا تَكَنَّوا بكُنيتِيْ

انس بن مالک رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ (ایک دن) بازار میں تھے کہ اتنے میں ایک شخص نے کہا اے ابو القاسم!

نبی ﷺ اس کی طرف دیکھنے لگے اس نے عرض کیا کہ میں نے فلاں شخص کو پکارا ہے (نبی ﷺ کو آواز نہیں دی) تو آپ نے فرمایا کہ میرا نام رکھ لو مگر میری کنیت نہ رکھو۔

حدثنا مالك بن إسماعيل حدثنا زهير عن حميد عن أنس رضى الله عنه قال دعَا رجلٌ بالبقيع يا أبَا القاسمِ فالتَفتَ إليه النبيُ ﷺ فقال لَمْ أعْنِكَ قال سَمُّوا بِاسْمِي ولا تَكنَوا بِكُنْيَتِي۔ (وہی ہے)

اس پر مفصل بحث کتاب الاستیذان میں ہوگی، یہاں محلِ استشہاد آنجناب کا بازار میں جانا ہے۔ دو طریق سے یہاں نقل کیا ہے، دوسرے طریق کا فائدہ اس امر کی خبر کہ یہ بقیع کا بازار تھا۔ علامہ انور (سموا باسمی) کے تحت لکھتے ہیں کہ اس بارے کلام طویل ہے، اہل شروح نے ذکر کی ہے، عربوں کی عادت تھی کہ کسی کی تعظیم کے مدِ نظر نام سے نہ پکارتے، کنیت ذکر کرتے، تو آنجناب کے نام جیسا نام رکھنے میں التباس کا اندیشہ نہ تھا (کہ کوئی آپ کو یا محمد سے پکارتا ہی نہ تھا، یہ تو چودھویں صدی کا شاہکار ہے کہ کچھ لوگ یا محمد یا محمد کہنے لگے) تو کنیت رکھنے سے منع کیا، آپ کے عہد میں، تا کہ اندیشہ التباس نہ ہو۔

حدثنا على بن عبد الله حدثنا سفيان عن عبيد الله بن أبى يزيد عن نافع عن جبير بن مطعم عن أبى هريرة الدوسى رضى الله عنه قال خرجَ النبيُ ﷺ فى طائفةِ النهار لا يُكلِّمُنِي ولا أُكَلِّمُهُ حتَى أتىٰ سوقَ بني قَينُقَاعَ فجلسَ بِفِناءِ بيتِ فاطمةَ فقالَ أَثَمَّ لُكَعُ أثَمَّ لُكَعُ؟ فحَبَسَتْهُ شيئًا فظَنَنتُ أنها تُلبِسُهُ سِخابًا أو تُغَسِّلُه فجاءَ يَشتَدُّ حتىٰ عانَقَهُ و قَبَّلَهُ وقال اللهمّ أحِبَّهُ وأحِبَّ مَنْ يُحبُّهُ۔ قال سفيانُ قال عبدالله أخبرني أنه رأىٰ نافعَ بن جبيرٍ أوتَرَ بر كعةٍ

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ دن کے وقت نکلے نہ آپ مجھ سے باتیں کر رہے تھے اور نہ میں آپ سے باتیں کر رہا تھا یہاں تک کہ آپ بنی قینقاع کے بازار میں تشریف لے گئے پھر فاطمہؓ کے مکان کے صحن میں تشریف فرما ہوگئے اور فرمایا کہ بچہ کہاں ہے، بچہ کہاں ہے؟ مگر فاطمہؓ نے حسنؓ کو تھوڑی دیر روک رکھا میں نے سمجھا کہ وہ انہیں کچھ پہنا رہی ہیں یا غسل کروا رہی ہیں اس کے بعد وہ دوڑتے ہوئے آئے تو نبی ﷺ نے انہیں لپٹا لیا اور دعا فرمائی کہ اے اللہ! تو اس سے محبت فرما اور جو اس سے محبت کرے اُس سے بھی محبت فرما۔

شیخ بخاری علی ابن المدینی، سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں۔ نافع وہی ہیں جنہوں نے باب کی پہلی روایت حضرت عائشہ سے نقل کی ہے ان کی صحیح بخاری میں حضرت ابو ہریرہ سے یہی ایک روایت ہے۔ (فى طائفة الخ) یعنی دن کے ایک حصہ میں۔ کرمانی نے ذکر کیا ہے کہ بعض روایات میں (صائفة) ہے صیف سے، بمعنی گرمی، اسی سے (یوم صائف) کہا جاتا ہے۔ (لا یکلمنی الخ) شاید آنجناب وحی وغیرہ کے ساتھ مشغول تھے اور حضرت ابو ہریرہ احتراما خاموش تھے۔ (حتى أتى الخ) بخاری کے تمام نسخوں میں اسی طرح ہے، داؤدی کہتے ہیں حدیث کا درمیانی کچھ حصہ ناقل سے رہ گیا ہے یا اس نے حدیث میں ایک اور حدیث داخل کر دی ہے کیونکہ حضرت فاطمہ کا گھر بنی قینقاع کے بازار میں نہ تھا ابن حجر کے بقول پہلا احتمال ہی واقع ہے۔ مسلم نے (ابن ابی عمر عن سفیان) کے طریق

سے ساقط حصہ بھی ذکر کیا ہے اس میں ہے (حتی جاء سوق بنی قینقاع ثم انصرف حتی أتی فناء فاطمة)۔ (یعنی وہاں سے واپسی پر حضرت فاطمہ کے گھر آئے) اسماعیلی نے بھی کئی طرق کے ساتھ سفیان سے یہی نقل کیا ہے۔ (اثم لکع) ثاء پر زبر ہے، لکع کی لام پر پیش اور کاف پر زبر ہے۔ اس کے دو معنی ہیں بمعنی صغیر اور بمعنی لئیم۔ علامہ انور نے اس کا معنی پاجی لکھا ہے۔ بقول ابن حجر پہلا معنی مراد ہے۔ ابوھریرہ سے مروی ایک حدیث میں ہے (یکون أسعد الناس بالدنیا لکع ابن لکع)۔ (کہ دنیوی اعتبار سے سب سے زیادہ ذی سعادت لکع ابن لکع ہوتا ہے) یہاں دوسرا معنی مراد ہے۔ ابن التین کے بقول ابن فارس کہتے ہیں کہ غلام کو بھی لکع کہا جاتا ہے، اس پر بھی دونوں معنوں میں سے ایک مراد ہوتا ہے (جیسے ہوٹلوں وغیرہ میں نوکروں کو او چھوٹے کہہ کر بلایا جاتا ہے) بلال بن جریر تمیمی کہتے ہیں اصلاً یہ لفظ چھوٹے ہرن یا بکری پر بولا جاتا ہے پھر ہر صغیر پر۔ اصمعی سے منقول ہے کہ لکع وہ ہوتا ہے جو (صغر سنی کے سبب) کوئی بات نہ سمجھ سکے۔ ازھری کہتے ہیں یہاں یہی مراد ہے کیونکہ حضرت حسن اس وقت چھوٹے تھے۔

(فحبسته شیئا) کچھ دیر روکے رکھا یعنی حضرت فاطمہ نے، وجہ آگے ذکر کر دی۔ (نحاسا) بقول خطابی یہ خوشبو دار قلادہ ہے جس میں سونا یا چاندی نہیں ہوتی۔ داؤدی کہتے ہیں قرنفل سے بنا ہوتا ہے۔ بصروی کہتے ہیں خرز (یعنی شیشے کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں یا پتھروں سے بنا ہوا) کا جسے بچے اور بچیاں پہن لیتے ہیں (فجاء یشتد) بھاگتے ہوئے آئے۔ اسماعیلی کی عمر بن موسی سے روایت میں (فجاء الحسن) ہے ان کی ابن ابی عمر سے روایت میں (الحسن أو الحسین) ہے مسلم کی ابن ابی عمر سے روایت میں ہے (اثم لکع یعنی حسنا) مسند حمیدی میں بھی یہی ہے۔ بخاری کی اللباس والی روایت میں بھی حضرت حسن کا نام ہے۔

(اللھم أحبه) فعل امر ہے مسلم میں ہے (إنی أحبه فأحبه) اس پر مزید بحث المناقب میں ہوگی۔ اسے مسلم نے (الفضائل) نسائی نے (المناقب) اور ابن ماجہ نے (السنة) میں نکالا ہے۔

(قال سفیان الخ) سند مذکور کے ساتھ ہی متصل ہے۔ عبید اللہ اس حدیث میں شیخِ سفیان ہیں۔ اس جملہ سے امام بخاری عبید اللہ کی نافع سے لقاء ثابت کر رہے ہیں۔ کرمانی کے بقول لگے ہاتھوں ایک وتر کا جواز ثابت کرنا بھی مقصود ہے۔

حدثنا إبراهيم بن المنذر حدثنا أبو ضمرة حدثنا موسى بن عقبه عن نافع حدثنا ابن عمر أَنَّهم كانوا يَشتَرُونَ الطعامَ مِن الرُّكبانِ علىٰ عهدِ النبيِّ ﷺ فيَبعَثُ عليهم مَنْ يَمنعُهمُ أن يَبِيعُوهُ حيثُ اشترَوهُ حتى يَنقُلوهُ حيثُ يُباعُ الطَّعامُ۔قال وحدثنا ابن عمر رضى الله عنهما قالَ نهَى النبيُّ ﷺ أن يُباعَ الطعامُ إذَا اشتَراهُ حتى يستَوفِيَهُ

ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ نبی ﷺ کے دور میں لوگ اہل قافلہ سے غلہ خرید لیتے تھے پھر آپ ایک آدمی کو ان کے پاس روانہ کرتے جو اُن کو اُسی جگہ وہ غلہ فروخت کرنے سے منع کرتا جب تک اُس کو جہاں اناج بکتا ہے (یعنی منڈی میں) اٹھا نہ لائیں۔ اور ابن عمرؓ نے یہ بھی کہا کہ نبی ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا تھا کہ اناج یا غلہ جس وقت خریدا جائے اسی وقت فروخت کر دیا جائے اس پر قبضہ (اور جگہ تبدیل) کئے بغیر۔

ابو ضمرہ سے مراد انس بن عیاض اور موسی سے مراد ابن ابی عیاش مدنی ہیں (حتی ینقلوہ) کے تحت علامہ انور لکھتے ہیں اس سے شافعیہ نے تمسک کیا ہے کہ قبضہ کے لئے خریدی گئی چیز کو منتقل کرنا شرط ہے۔ ہماری دلیل ہے کہ چونکہ مختلف الفاظ وارد ہیں مثلا (حتی

یستوفیه)یا(حتی یقبضه) لہذا یہ تمسک ضعیف ہے،میری رائے میں (أن الکل جائز)اصل مناط تخلیہ ہے پہلے کہہ چکا ہوں کہ اختلافِ الفاظ کی صورت میں عمل بالقدر المشترک ہونا چاہئے جو تخلیہ ہے منتقل کرنا اس کی ایک نوع ہے۔ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ آنجناب نے انہیں منتقل کرنے کا حکم تعزیراً دیا تھا کیونکہ وہ بازار میں اترنے سے پیشتر ہی تجارتی قافلوں سے تجارتی معاملہ کرنے کی کوششوں میں تھے۔انتھی۔بعض نے اس حدیث کے باب الاسواق میں ذکر کرنے پر اشکال کا اظہار کیا ہے(کیونکہ صراحۃ سوق کا ذکر موجود نہیں ہے)اسکا جواب یہ ہے کہ ہر وہ جگہ جہاں سودے تکمیل پذیر ہوں،بازار ہی کہلائے گا اس لحاظ سے مناسبت بنتی ہے۔اسے مسلم،ابوداؤد اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

بابُ کراهیةِ السَّخَبِ فی الأسواقِ (بازاروں میں شورشرابہ کی کراہیت)

اس کا ذکر حدیثِ ہرقل کے ضمن میں بھی آ چکا ہے،یہ کراہیت اس امر سے ماخوذ ہے کہ آنجناب کی صفت کے ذکر میں کہا گیا کہ آپ(سخاب فی الأسواق)نہیں ہیں۔

حدثنا محمد بن سنان حدثنا فلیح حدثنا هلال عن عطاء بن یسار قال لقیتُ عبدَ اللهِ بنَ عمرِو بن العاص رضی الله عنهما قلتُ أخبِرْنی عن صِفةِ رسولِ اللهِ ﷺ فی التوراةِ قالَ أجَلْ واللهِ إنه لَموصُوفٌ فی التوراةِ ببَعضِ صِفَتِهِ فی القرآنِ یا أیها النبیُ إنا أرسلنٰكَ شاهدًا و مُبَشِّرًا و نذیرًا وحِرزًا لِلأُمِّیِّین أنتَ عَبدِیْ و رسولِی سَمَّیتُكَ المُتوکِّلَ لیسَ بِفَظٍّ ولا غَلیظٍ ولا سَخَّابٍ فی الأَسواقِ و لا یَدفَعُ بالسَّیئةِ السیئةَ ولكِنْ یَعفُو و یَغفِرُ ولَنْ یَقبِضَهُ اللهُ حتیٰ یُقِیمَ بِهِ المِلَّةَ العَوجَاءَ بأَنْ یقولُوا لا إله إلا اللهُ و یُفتَحُ بِهَا أعینٌ عُمْیٌ و آذانٌ صُمٌّ وقلوبٌ غُلفٌ۔ تابعَه عبد العزیز بن أبی سلمة عن هلال عن عطاء عن ابن سلام۔ غُلْفٌ: کلُ شیءٍ فی غِلافٍ، سیفٌ أغلفُ وقوسٌ غَلْفاءُ و رجلٌ أغلفُ إذا لَمْ یکنْ مَختُونًا

عبداللہ بن عمرو بن عاص رضی اللہ عنہما سے رسول اللہ ﷺ کی اس صفت کے بارے میں پوچھا گیا جو تورات میں مذکور ہے تو انہوں نے کہا،اچھا اللہ کی قسم جو اُن کی تعریف قرآن میں ہے اسی قسم کی بعض تعریفیں تورات میں بھی ہیں(تورات میں اس قسم کا مضمون ہے)"اے نبی!ہم نے تجھ کو دین حق کا گواہ اور مومنوں کو بشارت دینے والا اور کافروں کو ڈرانے والا اور اُمیوں کا نگہبان بنا کر بھیجا ہے تو میرا بندہ اور میرا رسول ہے میں نے تیرا نام متوکل رکھا ہے۔نہ تو وہ بدخُلق ہے اور نہ بازاروں میں شور کرنے والا اور نہ وہ بُرائی کے بدلہ میں برائی کرتا ہے بلکہ درگزر اور مہربانی کرتا ہے۔اللہ اسے ہرگز موت نہ دے گا یہاں تک کہ اس کے ذریعہ سے ایک کج مذہب کو سیدھا کر دے اس طرح کہ وہ (یقین کیساتھ) لا الٰہ الا اللہ کہنے لگیں اور اس (ذات) کے ذریعہ سے اندھی آنکھیں روشن کی جائیں گی اور بہرے کان کھولے جائینگے اور غافل دل آگاہ کئے جائیں گے۔

ہلال سے مراد ابن علی قرشی مدنی ہیں۔عطاء کی عبداللہ بن عمرو سے بخاری میں صرف یہی ایک حدیث ہے۔مفصل بحث تفسیر سورت

الفتح میں آئے گی۔ اس سے مستفاد کیا گیا ہے کہ امام اعظم کا بازاروں میں جانا مکروہ اور خلافِ شان نہیں کیونکہ نفی شور شرابہ کرنے کی ہے۔ حرز اصلاً مضبوط عمارت یا جگہ کو کہتے ہیں بطور استعارہ (حافظا) کے معنی میں ہے۔ (الملة العوجاء) سے مراد ملتِ عرب ہے۔ صفتِ عوج سے اس لئے متصف کئے گئے کہ بتوں کی عبادت ان میں سرایت کر چکی تھی۔ اقامت سے مراد انہیں کفر سے نکال کر ایمان میں داخل کرنا۔ (وقلوب غلف) نسفی اور کشمیہنی کے نسخوں میں ہے کہ (قال أبو عبدالله يعني المصنف الغلف كل شيء في غلاف الخ) امام بخاری غلف کی تشریح میں لکھتے ہیں کہ ہر چیز کا غلاف میں ہونا، چنانچہ سیف اغلف وقوس غلفاء اور رجل اغلف اسے کہا جاتا ہے جس کا ختنہ نہ ہوا ہو، یہ دراصل ابوعبیدہ کی کلام ہے جو کتاب المجاز میں ہے۔

(تابعه عبدالعزيز الخ) یہ متابعت تفسیر سورۃ الفتح میں موصول ہے۔ (و قال سعيد الخ) یہ ابن ابی ھلال ہیں گویا انہوں نے تعیینِ صحابی میں عبدالعزیز اور فلیح کی مخالفت کی ہے، انکی یہ روایت دارمی نے اپنی مسند میں، یعقوب بن سفیان نے اپنی تاریخ میں اور طبرانی نے ایک ہی سند کے ساتھ نقل کی ہے۔ کوئی مانع نہیں کہ عطاء نے دونوں سے روایت کی ہو۔ ابن سعد نے زید بن اسلم کے طریق سے روایت کی ہے، کہتے ہیں (بلغنا أن عبدالله بن سلام يقول الخ) تو یہی روایت ذکر کی۔ ابن حجر کہتے ہیں میرا خیال ہے کہ زید بن اسلم کو اس کے مبلغ عطاء ہی ہوں گے کیونکہ وہ ان سے روایت کرنے میں معروف ہیں تو اس لحاظ سے یہ سعید کی روایت کی شاہد ہے۔ ترمذی نے بھی مجملاً آنجناب کی صفتِ تورات (محمد بن يوسف بن عبدالله بن سلام عن أبيه عن جده) کے طریق سے روایت کی ہے اس میں ہے کہ (وعيسى بن مريم يدفن معه) کہ عیسیٰ بن مریم آپ کے ساتھ دفن کئے جائیں گے۔ علامہ انور لکھتے ہیں عبداللہ بن عمرو کے پاس احادیث کا ایک صحیفہ تھا جسے الصادقہ کا نام دیا تھا، تورات کے عالم بھی تھے۔ (جلد اول میں ذکر ہوا کہ اقامت شام کے دوران تورات کا علم حاصل کیا)۔ علامہ اس موقع پر تورات کی بابت کچھ معلومات فراہم کرتے ہیں کہ اصلا وہ ایک بڑی کتاب تھی مگر اب پانچ صحف کو کہا جاتا ہے ان میں سے ایک کا نام استثناء ہے، یہ نام غلط ہے تثنیہ کہنا چاہیے، دوسرا ثنیٰ ہے یہ دونوں مجموعی لحاظ سے صحیح ہیں ان کا یہ نام اس لئے پڑا کہ احکام کی ان میں تکرار ہے۔ تو اس لحاظ سے ثنی تو صحیح ہے، استثناء کا کوئی مطلب نہیں بنتا پھر اہلِ کتاب کی اصطلاح میں ہر صحیفہ کو تورات کہتے ہیں جو جناب موسیٰ علیہ اسلام کے بعد ملاکی علیہ السلام تک نازل ہوا یہاں یہی مراد ہے کیونکہ آنحضرت کی صفات کا ذکر شعیاء علیہ السلام کے تقریبا بیالیسویں اصحاح میں ہے، اسفارِ خمسہ میں نہیں ہے۔ وھب بن منبہ سے یہی منقول ہے انجیل کی نسبت بھی یہی ہے ہم اہل اسلام کے نزدیک انجیل اس کتاب کو کہتے ہیں جو جناب عیسیٰ علیہ السلام پر نازل کی گئی جب کہ نصاریٰ پورے مجموعہ کو جس میں حواریوں اور دوسروں کا کلام بھی ہے، کہتے ہیں۔ پولوس جسے حواری سمجھا جاتا ہے فی الحقیقت ایک فلسفی تھا جس نے جعلسازی سے حواری بن کر دینِ عیسوی کو خراب کرنا چاہا۔ یہاں ایک اشکال یہ ہے کہ قرآن دونوں کتابوں کی تصدیق کرتا ہے حالانکہ اس کے زمانے میں دونوں تحریف شدہ شکل میں ہی باقی تھیں ۔ ابن حزم نے الملل والنحل اس طرح ابنِ تیمیہ نے نیز مولانا رحمت اللہ نے الاستفسار میں اور خود میں نے بھی قبل ازیں اس کا جواب دیا ہے (جو جلد اول میں ذکر ہو چکا ہے)۔

بابُ الكيلِ على البائعِ والمُعطِي (ماپ پورا کرنے کی ذمہ داری دینے والے کی ہے)

وقول الله عزَّ وجلَّ ﴿وإذا كَالُوهُم أو وزنُوهُم يخسرونَ﴾[المطففين:۳]يعنى كالُوا لَهم أووَزَنُوا لهم كقولِهِ ﴿يسمَعونكم﴾[الشعراء: ۷۲] يَسمعون لَكم وقال النبيُّ ﷺ اكتالُوا حتى تَستَوفُوا و يُذكَرُ عن عثمانَ رضى الله عنه أنَّ النبيَّ ﷺ قالَ لهُ إذا بِعتَ فَكِلْ و إذا ابْتَعتَ فاكْتَلْ۔

(کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا کہ "جب وہ انہیں ناپ کر یا تول کر دیتے ہیں تو کم کر دیتے ہیں" مطلب یہ ہے کہ وہ بیچنے والے خریدنے والوں کے لئے ناپتے اور وزن کرتے ہیں جیسے دوسری آیت میں کلمہ "یسمعونکم سے مراد یسمعون لکم" ہے ویسے ہی اس آیت میں کالوا ھم سے مراد کالوا لھم ہے۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ اگر بیچو تو بھی تولو اور اگر خرید و تو بھی)۔

وہ فروخت کنندہ ہو یا قرض چکانے والا (غرض کوئی بھی چیز عطا کرنے والا) کیل کے ساتھ وزن بھی ملحق ہے اسی طرح قیمت پوری پوری چکانے کی ذمہ داری مشتری کی ہے۔ (و قول الله عز و جل وإذا كالوهم الخ) اصلا (كالوا لهم او وزنوهم) ہے۔ یہ بھی ابوعبیدہ کی کلام ہے، فراء وغیرہ نے بھی یہی کہا ہے، عیسی بن عمران کے برخلاف (کالوا) اور (وزنوا) پر وقف کرتے پھر (هم يخسرون) پڑھتے تھے۔ (گویا ان کے نزدیک ھم۔ کالوا کا مفعول نہ تھا) بعض نے یہ احتمال ظاہر کیا ہے کہ مضاف بھی محذوف ہوسکتا ہے (أي كالوا مكيلهم) ترجمہ کا مفہوم یہ ہے کہ آدمی اگر مشتری ہے تو اس کا غیر یعنی فروخت کنندہ (يكيل له) اس کے لئے ماپ یا وزن کرے گا۔ اور اگر بائع ہے تو وہ خود (یکیل) ماپ یا وزن کرے گا۔ (و قال النبي الخ) یہ ایک حدیث کا حصہ ہے جسے نسائی اور ابن حبان نے طارق بن عبداللہ محاربی سے روایت کیا ہے جس میں وہ اپنی قوم کے وفد کے ساتھ مدینہ آنے اور آنجناب کے ان کی قیام گاہ میں آکر جب کہ وہ ابھی آپ کو پہچانتے نہ تھے، ایک سرخ اونٹ خریدنے کا تذکرہ ہے۔ یہ الفاظ آنجناب کے ان کی طرف بھیجے گئے، ایلچی کی زبانی سنے جو اونٹ کی قیمت ان تک پہنچانے آیا تھا، اس میں ہے کہ اس نے کہا نبی اکرم (يأمركم أن تأكلوا من هذا التمر حتى تشبعوا و تكتالوا حتى تستوفوا) تو ترجمہ کے ساتھ مطابقت یہ ہے کہ اکتیال آدمی کے خود اپنے لئے اخذ کرنے پر استعمال ہوتا ہے۔

(ويذكر عن عثمان الخ) (یعنی جب تو بیچے (فکِل) اور جب خریدے (فاکتل) اس سے بھی سابقہ بات کی تائید ہوئی اسی دار قطنی نے (عبيدالله بن مغيرة مصرى عن منقذ مولى ابن سراقة عن عثمان) کے طریق سے موصول کیا ہے۔ منقذ مجہول الحال ہیں (اس لئے امام بخاری نے صیغۂ تضعیف استعمال کیا ہے، اس کا ایک اور طریق بھی ہے جس کے ساتھ احمد، ابن ماجہ اور بزار نے روایت کیا ہے جو (موسى بن وردان عن سعيد بن المسيب عن عثمان) ہے اس میں ابن لھیعہ ہے مگر یہ ان کی قدیم حدیث میں سے ہے کیونکہ ابن عبدالحکیم نے فتوحِ مصر میں (ليث عنه) کے طریق سے اسے ذکر کیا ہے۔ (یعنی بعد ازاں ان کے حافظہ میں تغیر کے سبب محدثین ان کی روایات سے احتراز کرنے لگے)۔

علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ قدوری میں مذکور ہے کہ جس نے کسی مکیل یا موزون کو خریدا پھر اسے مکایلۃً یا موازنۃً بیچ دیا تو اب اس سے خریدنے والے کے لئے جائز نہیں کہ اسے دوبارہ کیل یا وزن کئے بغیر بیچے، بظاہر اس سے دوبارہ کیل کا وجوب ظاہر ہوتا ہے۔ اگرچہ سابقہ بائع نے اس کی موجودگی ہی میں تولا ہو، ہدایہ میں ہے کہ اس شکل میں دوبارہ کیل و وزن کی ضرورت نہیں

انہوں نے اس کی یہ تعلیل بیان کی ہے کہ ممکن ہے غلطی سے سابقہ بائع نے زیادہ مال دے دیا ہو جس کا استعمال اس کے لئے حرام ہوگا مگر علامہ کہتے ہیں میرے نزدیک اگر اس کی موجودگی میں بھی کیل یا وزن کیا گیا ہو تو اس میں بھی یہ احتمال باقی رہتا ہے لہذا یہ تعلیل صحیح نہیں۔ ابن ماجہ کی ذکر کردہ روایت کہ آنجناب نے بیعِ طعام سے منع کیا (حتی یجری فیه الصاعان صاع البائع وصائع المشتری)۔ (یعنی حتی کہ پہلا بائع اپنے صاع سے تولے پھر اس سے خریدنے والا آگے بیچنے سے پہلے اپنے صاع سے تولے) تو صاحبِ ھدایہ نے اسے دو سودوں پر محمول کیا ہے اگرچہ متبادر یہی ہے کہ ایک ہی سودے سے متعلق ہے، اس کی ان کے ہاں تقریر یہ ہے کہ ایک شخص نے بالکیل کسی سے طعام خریدا پھر خود بھی کسی اور شخص کی موجودگی میں اکتیال کیا (یعنی خود بھی تولا) تو اب وہی آدمی اگر یہ طعام اس سے خریدنا چاہتا ہے تو ایک دفعہ پھر کیل کرنا لازمی ہے۔ علامہ اسے محلِ نظر قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ جب اکتیال اس تیسرے کی موجودگی میں ہوا ہے پھر اسے بیچنے کے لئے ایک مرتبہ پھر کیل کی ضرورت نہیں کیونکہ مطلوب یہی تھا کہ مبیع کی مقدار معلوم ہونا چاہئے جو حاصل ہے ہاں اگر کیل کر لے تو مستحب ہے (تا کہ کوئی شبہ نہ رہے) تو یہ دو مرتبہ کے کیل و اکتیال صاحبِ ھدایہ کی نظر میں تب ہیں اگر دوسرا سودا ہو رہا ہو لیکن اگر ایک ہی سودا ہے تو بائع کا کیل اگر مشتری کی موجودگی میں ہے تو وہی ایک ان کے نزدیک کافی ہے (عمل بھی اسی پر ہے)۔

حدثنا عبدالله بن یوسف أخبرنا مالك عن نافع عن عبدالله بن عمر رضی الله عنهما أَنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قال مَنِ ابْتَاعَ طعامًا فلا یَبعهُ حتىٰ یَستَوفیَهُ

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جب کوئی شخص کسی قسم کا غلہ خریدے تو جب تک اس پر پوری طرح قبضہ نہ کر لے اسے نہ بیچے۔

اس حدیث پر مفصل بحث چند ابواب کے بعد آئے گی۔

حدثنا عبدان أخبرنا جریر عن مغیرة عن الشعبی عن جابر رضی الله عنه قال تُوُفِّیَ عبدُ الله بنُ عمرو بن حرام و علیهِ دَینٌ فاستعنتُ النبیَّ ﷺ علىٰ غُرَمائِهِ أن یَضَعُوا مِن دَینِهِ فطلبَ النبیُّ ﷺ إلیهم فلَمْ یفعلُوا فقالَ لی النبیُّ ﷺ اذهَبْ فصَنِّفْ تَمْرَكَ أصنافًا، العَجوةَ علىٰ حِدَةٍ وعِذقَ ابنِ زیدٍ علىٰ حدةٍ ثمَّ أرسِلْ إلیَّ ففعلتُ ثمّ أرسلتُ إلىٰ رسولِ اللهِ ﷺ فجاءَ فجَلسَ علىٰ أعلاه أو فی وَسَطِهِ ثُمّ قالَ کِلْ لِلقومِ فکِلتُهمْ حتىٰ أو فَیتُهمُ الذی لَهُم وبَقِیَ تَمرِیْ کأَنَّهُ لَمْ یَنقُصْ منهُ شیءٌ وقال فراسٌ عن الشعبی حدثنی جابرٌ عن النبیِّ ﷺ فما زَالَ یَکِیلُ لَهمْ حتىٰ أدَّاهُ وقال هشام عن وهب عن جابر قالَ النبیُّ ﷺ جُذَّ لَهُ فأَوفِ لَهُ

جابر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ جب (میرے والد) عبداللہ بن عمرو بن حرام شہید ہوئے تو ان پر کچھ قرض تھا چنانچہ میں نے نبی ﷺ سے درخواست کی تا کہ وہ کچھ قرضہ معاف کروا دیں چنانچہ نبی ﷺ نے ان لوگوں سے اس بات کی خواہش ظاہر فرمائی مگر انہوں نے منظور نہ کیا تو مجھ سے فرمایا کہ تم جاؤ اور اپنی کھجوروں کی قسمیں علیحدہ علیحدہ کر لو عجوہ علیحدہ اور عذقِ زید علیحدہ اس کے بعد مجھے بلا لینا چنانچہ میں نے ایسا ہی کیا اور اس کے بعد آپ کو بلوالیا تو آپ تشریف لائے اور کھجوروں

کے اوپر یا ان کے درمیان بیٹھ گئے اس کے بعد آپ نے فرمایا کہ اب تم لوگوں کو ناپ ناپ کر دو چنانچہ میں نے ناپ ناپ کر اُن کو دینا شروع کیا یہاں تک کہ جس قدر قرضہ تھا وہ سب میں نے ادا کر دیا اور میری کھجوریں اسی طرح باقی تھیں کہ گویا ان سے کچھ کم نہیں ہوئیں۔

حضرت جابر کے والد کے قرض کی بابت ہے، علامات النبوۃ میں اس پر مفصلاً بحث ہوگی یہاں محلِ ترجمہ (کل للقوم) کا جملہ ہے یہ (الکیل علی المعطی) کے مطابق ہے۔ عذق، عین کی زبر کے ساتھ کھجور کے درخت کو اور زیر کے ساتھ عرجون کھجور کے ڈٹھل کو کہتے ہیں۔ ابن زید ایک شخص تھا جس کی طرف اس کی نسبت ہوئی (جسے ہمارے ہاں آموں کی ایک قسم انور نامی ایک شخص کی طرف منسوب ہے) مدینہ کی کھجوروں کی لاتعداد اصناف تھیں، شیخ ابومحمد جوینی، الفروق میں لکھتے ہیں کہ وہ مدینہ میں تھے تو ایک مرتبہ امیرِ مدینہ کے ہاں مدینہ کی کھجوروں کی اقسام کو شمار کیا گیا جو ساٹھ سے متجاوز تھیں، لکھتے ہیں کہ سرخ کھجور بنسبت سیاہ کے زیادہ ہے (و قال فراس الخ) یہ حدیث مذکور ہی کا ایک حصہ ہے (الوصایا) کی روایت میں یہ جملہ موجود ہے۔ (وقال هشام الخ) یہ اسی حدیث کا حصہ ہے (الا ستقراض) کی روایت میں مذکور ہے (جذ) فعل امر ہے بمعنی اقطع یعنی عراجین توڑنا۔ ھشام مذکور ابن عروہ ہیں۔

بَابُ ما يُسْتَحَبُّ مِنَ الكَيْلِ (مبایعات میں کیل و وزن کرنا چاہیے)

(یعنی اندازے سے خرید و فروخت نہ ہونی چاہیے)۔

حدثنا إبراهيم بن موسى حدثنا الوليد عن ثور عن خالد بن معدان عن المقدام بن معدی كرب رضى الله عنه عن النبى ﷺ قالَ كِيلُوا طعامَكُمْ يُبارَكْ لَكُمْ

مقدام بن معدیکرب رضی اللہ عنہ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اپنے غلہ کو ناپ لیا کرو تمہارے لئے اس میں برکت ہوگی۔

سند میں ولید بن مسلم اور ثور سے مراد ابن یزید دمشقی ہیں۔ (عن خالد الخ) یحی بن حمزہ نے بھی ثور سے اسی طرح نقل کیا ہے، اسی طرح مسند احمد میں عبدالرحمٰن بن مھدی نے (ابن مبارك عن ثور) کے حوالے سے۔ خالد بن معدان سے یحی بن سعد نے بھی یہی نقل کیا ہے۔ (فتح الباری دار السلام ایڈیشن کے محشی۔ محب الدین نام درج ہے۔ ذکر کرتے ہیں کہ یہاں سہو ہوا ہے، شاید یہ بحیر بن سعید سحولی ہیں وہی ابن معدان سے اس کی روایت کرتے ہیں، ان سے نہ یحی بن سعد اور نہ یحی بن سعید نے روایت کی ہے) ابوربیع زھرانی نے ابن مبارک سے روایت کرتے ہوئے خالد اور مقدام کے درمیان جبیر بن نفیر کا واسطہ ذکر کیا ہے اسے اسماعیلی نے نقل کیا ہے۔ طبرانی کے ہاں اسماعیل بن عیاش اور بقیہ، ابن ماجہ کے ہاں بھی بقیہ جو ابن ولید کلاعی ہیں، نے بحیر بن سعید (ابن حجر نے یحی لکھا ہے) کے حوالے سے (عن خالد بن معدان عن المقدام عن أبى أيوب الأنصارى) نقل کیا ہے دار قطنی نے اس اضافہ کے راجح ہونے کا اشارہ کیا ہے (يبارك لكم) غیرِ بخاری کی روایت میں (فيه) کا لفظ بھی ہے۔ ابن بطال کے بقول گھر میں استعمال کی جانے والی اشیائے طعام کا کیل مندوب ہے حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ کیل معلوم کے ساتھ طعام تیار کرو تا کہ ایک معلوم مدت تک اس کے کارآمد ہونے کا پتہ چل سکے پھر اللہ نے اہل مدینہ کے مد (کیل کا ایک پیمانہ) میں آنجناب کی دعا کی وجہ سے برکت بھی

ڈالی ہے۔مہلب کہتے ہیں اس حدیث اور الرقاق میں ذکر کردہ حدیثِ عائشہ کہ میرے ہاں کچھ جو موجود تھے جس میں سے ایک لمبا عرصہ کھانا تیار کرتی رہی یا کہ ایک دن اس کا وزن کرلیا تو جلد ختم ہو گئے، میں تعارض نہیں کیونکہ اس کا معنی یہ ہے کہ وہ بقدر اپنی ضرورت کے بغیر کیل کئے نکالتی رہیں تو آنجناب کے فیض سے اس میں برکت جاری رہی جب کیل کرلیا تو اس مدت کا پتہ چل گیا جب یہ ختم ہو سکتے تھے۔ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ متبادر الی الذھن مفہوم کا الٹ ہے کیونکہ ابن حبان کی اسی روایت میں صراحت ہے کہ ہم مسلسل اس میں سے کھاتے رہے تآنکہ ایک دن جاریہ نے وزن کرلیا (فلم نلبث أن فنی)۔(بہت جلد ختم ہو گئے) اس میں مزید یہ جملہ بھی ہے (ولو لم تکله لر جوت أن يبقى أكثر)۔(یعنی مجھے امید ہے کہ اگر وزن نہ کرتی تو زیادہ عرصہ تک باقی رہتے)۔محبّ طبری اس بابت لکھتے ہیں کہ جب حضرت عائشہ نے مقتضائے عادت کے پیش نظر اور طلبِ برکت سے ذرا کوتاہی کرتے ہوئے وزن کرنے کا حکم دیا تو (برکت رخصت ہوئی اور) معاملہ اقتضائے عادت پر چھوڑ دیا گیا۔ابن حجر اس ساری بحث کو نظر انداز کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ میرے مطابق یہ حدیثِ مقدام اس طعام سے متعلق ہے جو خریدا جائے (یعنی خریدتے وقت نہ کہ پکاتے وقت کیل کیا جائے)۔تو کیل کے ساتھ شارع علیہ السلام کے امتثالِ امر کی وجہ سے برکت حاصل ہوتی ہے اور اگر اکتیال نہ کیا جائے تو عدمِ امتثال امر کی نحوست سے برکت اٹھالی جاتی ہے۔حدیثِ عائشہ اس امر پر محمول ہے کہ بطور امتحان و آزمائش کیل لیا اسی لئے اس میں نقصان در آیا۔یہ آنجناب کے ابو رافع سے تیسری مرتبہ کہنے کی طرح ہے (ناولنی الذراع)۔(کہ مجھے اس بکری کا بازو پکڑاؤ) انہوں نے آپ کی دعوت کی تھی اور بکری پکائی تھی) آپ نے تیسری مرتبہ دستی طلب فرمائی تو وہ کہنے لگے بکری کی دو دستی ہی ہوتی ہیں اس پر آپ نے فرمایا اگر تم یہ نہ کہتے تو جب تک میں طلب کرتا رہتا تم مجھے دستی پکڑاتے رہتے، تو یہاں بھی شوم معارضہ کے سبب برکت کا انتزاع ہوا، اس کی مزید تائید اس حدیث سے بھی ملتی ہے (لا تحصي فيحصى الله عليك)۔(یعنی گنو مت ورنہ اللہ بھی تمہیں گن گن کر ہی دے گا) حاصلِ کلام یہ ہے کہ جہاں شارع علیہ السلام کی طرف سے کیل کا حکم ہے وہاں کیل کرنے سے اور جہاں اسکا حکم نہیں وہاں عدم کیل سے بھی برکت حاصل ہو جائے گی۔(گویا برکت کا اصل سبب آنجناب کے حکم کی بجا آوری ہے) اور اگر آزمائش کی خاطر کیل کیا جائے تو بھی برکت ختم کر دی جاتی ہے۔(کیلوا طعام) کا ایک معنی یہ بھی کیا گیا ہے کہ اللہ سے برکت کے طالب ہوتے ہوئے اور قبولیت کا یقین رکھتے ہوئے خوراک کا ذخیرہ کرو پس جس نے بطور آزمائش کیل کیا اس نے اس قبولیت میں شک کیا جس کی وجہ سے بسرعت نفاد ہوا، یہ توجیہہ محبّ طبری کی ہے۔یہ بھی محتمل ہے کہ کیل کی وجہ سے جو برکت حاصل ہوتی ہے وہ نوکر چاکر کے بارہ میں بدگمانی سے بچنے کے سبب ہو کہ اگر بغیر حساب کے خوراک نکالے اور پکائے اور وہ اندازے سے جلد ختم ہو جائے تو بعض کی طرف سے اسے متھم کئے جانے کا امکان رہتا ہے حالانکہ ممکن ہے وہ بری الذمہ ہو، کیل کر لینے سے اس سوئے ظنی کا سدِ باب ہو سکتا ہے۔کہا گیا ہے کہ مسند بزار میں ہے کہ کیلِ طعام سے مراد تصغیرِ ارغفہ (چھوٹی چھوٹی روٹیاں بنانا) ہے ابن حجر کہتے ہیں میرے ہاں یہ یا اس کا عکس متحقق نہیں ہے۔

علامہ انور (کیلوا طعامکم) کی یہ توجیہہ ذکر کرتے ہیں ہیں کہ پکانے کے لئے یا کھانے کے لئے کیل کیا جانا مراد ہے جمیع مافی الاناء (ساری مقدار) کے کیل سے برکت ختم کر دی جاتی ہے۔اسے مسلم اور نسائی نے (المناسك) میں نقل کیا ہے۔

بابُ برکةِ صاعِ النبیﷺ و مُدِّهِ (آنجنابؐ کے صاع ومد کی برکت)

فیهِ عائشةُ رضی الله عنها عن النبیﷺ

نسفی، ابوذر کے نسخوں اور اسماعیلی وابونعیم کے مطابق (ومدهم) ہے، ضمیر محذوف پر عائد ہوگی ای (باب صاع أهل مدينة النبى الخ) یا جمع بارادۂ تعظیم ہوسکتی ہے۔(فيه عائشة الخ) کتاب الحج میں منقول روایت کی طرف اشارہ ہے جس میں حضرات ابوبکر و بلال کی بیماری کا قصہ اور آنجناب کی اس دعا کا ذکر ہے (اللهم بارك لنا فى صاعنا و مدنا)۔

حدثنا موسى حدثنا وهيب حدثنا عمرو بن يحيى عن عباد بن تميم الأنصارى عن عبدالله بن زيد رضى الله عنه عن النبیﷺ إنَّ إبراهيمَ حَرّمَ مكةَ ودَعَا لهَا وحَرَّمتُ المدينةَ كما حَرمَ إبراهيمُ مكةَ ودَعوتُ لهَا فى مُدِّهَا وصاعِهَا بِمثلَ ما دعَا إبراهيمُ عليهِ السلام لِمكةَ

عبداللہ بن زید نبیﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا ابراہیم علیہ السلام نے مکہ کی حرمت ظاہر کی اور اس کیلئے برکت کی دعا کی اور میں نے مدینہ کی حرمت ظاہر کی جس طرح ابراہیم علیہ السلام نے مکہ کی حرمت ظاہر کی اور میں نے مدینہ کے "مد" اور صاع میں برکت کی دعا کی جس طرح ابراہیم علیہ السلام نے مکہ کیلئے دعا کی۔

موسی سے مراد ابن اسماعیل ہیں، الحج میں اس پر اور اگلی حدیث پر بحث گزر چکی ہے۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن إسحاق بن عبد الله بن أبى طلحة عن أنس بن مالك رضى الله عنه أنَّ رسولَ اللهﷺ قال اللّٰهُمَ بارِكْ لَهُمْ فىْ مِكيالِهِمْ وبارِكْ لهمْ فى صاعِهِمْ و مُدِهِمْ يعنى أهلَ المدينةِ۔(ایضاً)

امام بخاری کا سابقہ باب جس میں برکت کا ذکر تھا، کے بعد ترجمہ ھذا لانا اس امر کا غماز ہے کہ یہ برکتِ مذکورہ مقید ہے آنجناب کے صاع و مد کے ذریعہ کیل اور وزن کرنے کے ساتھ یا جو ان کے مماثل ہوں۔ واللہ اعلم

بابُ مَا يُذكَرُ فى بيعِ الطَّعَامِ و الحُكرَةِ (ذخیرہ اندوزی کرنا)

لغت میں حکرہ سے مراد سامان کو فروخت کرنے سے روک لینا۔ ابن حجر اسماعیلی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ احادیثِ باب میں حکرہ سے متعلق صراحت سے کوئی چیز نہیں، مصنف نے رحال (ٹھکانوں) کی طرف نقلِ طعام کے امر اور استیفاء سے قبل اسے فروخت کرنے سے منع سے اس کا استنباط کیا ہے اگر احتکار حرام ہوتا تو آپ اس کا حکم نہ دیتے گویا ان کے نزدیک معمر بن عبداللہ کی مرفوع حدیث (لا يحتكر إلا خاطىء) ثابت نہیں جسے مسلم نے نقل کیا ہے لیکن مجرد نقلِ طعام الی رحال کا امر احتکارِ شرعی کو مستلزم نہیں کیونکہ احتکارِ شرعی (جو حرام ہے) یہ ہے کہ لوگوں کی ضرورت کے باوجود قیمتیں چڑھانے کی خاطر فروخت کرنے سے روک لینا۔ مالک

نے (ابو زناد عن سعید بن مسیب) کے حوالے سے یہی تعریف بیان کی ہے۔ حدیث میں مذکور معاملہ کو مالک احتکار قرار نہیں دیتے۔ احمد سے منقول ہے کہ احتکار صرف طعامِ مقتات (یعنی غذائی اجناس جو لوگوں کی فوری غذا ہے) میں ہوتا ہے کسی اور چیز میں نہیں۔ یہ احتمال بھی ہے کہ بخاری غیر حدیثِ ھذا میں منھی احتکار کی تعریف بیان کرنا چاہتے ہوں کہ اہل لغت کی ذکر کردہ تعریف سے قدرِ زائد مراد ہے تو ان احادیث کو نقل کیا جن میں لوگوں کے لئے شراءِ طعام اور اسے منتقل کرنے کی اجازت مذکور ہے اگر احتکار منع ہوتا تو اسے منتقل کرنے سے منع کئے جاتے یا اس مدت کا بیان ہوتا جہاں تک روک سکتے ہیں یا زیادہ مقدار میں اجناس خریدنے سے منع کرتے جو مظنہِ احتکار ہے تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ احتکار کی ممانعت خاص حالت میں خاص شروط کے ساتھ ہے۔ ذمِ احتکار میں متعدد احادیث ہیں مثلاً معمر کی مشار الیہ حدیثِ مرفوع، اسی طرح ابن عمر سے مرفوعا ہے جس نے مسلمانوں کی اجناس طعام احتکار کیں اللہ اسے کوڑھ اور افلاس میں مبتلا کرے گا۔ اسے ابن ماجہ نے بسندِ حسن نقل کیا۔ حاکم نے ابوھریرہ سے مرفوعا نقل کیا ہے کہ خطا کار ہے وہ شخص جو قیمتیں چڑھانے کی خاطر ذخیرہ اندوزی کرے۔

حدثنی إسحاق بن إبراهيم أخبرنا الوليد بن مسلم عن الأوزاعي عن الزهري عن سالم عن أبيه رضي الله عنه قال رأيتُ الذينَ يشترونَ الطعامَ مُجازَفَةً يُضرَبُونَ علىٰ عَهدِ رسولِ اللهِﷺ أن يَبيعُوهُ حتىٰ يُؤْوُوهُ إلىٰ رحالِهِمْ

ابن عمر رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ جو لوگ نبیﷺ کے دور میں غلہ کو ماپ تول کے بغیر فروخت کرتے تھے، میں نے دیکھا کہ اُن کو مارا جاتا تھا اس لئے کہ جب تک وہ اس (غلہ و اناج) کو اپنے گھروں (گوداموں اور دوسرے ٹھکانوں) میں نہ لے جائیں تب تک فروخت نہ کریں۔

(ورأيت الذين الخ) مجازفہ سے مراد بغیر کیل، وزن اور تقدیر کے خریداری کرنا بقول ابن حجر یہ سزا بطور تادیب کے تھی اس امر پر کہ اجناس کو ٹھکانوں تک پہنچنے سے قبل خرید لیتے تھے۔ علامہ انور اسکے تحت لکھتے ہیں کہ ان پر بیع کے لئے طعام کو منتقل کرنے کا امر بطور ایک تعزیر کے تھا۔ بخاری یہی سمجھتے ہیں، اگلے باب میں اس طرف (والادب فی ذلك) کے جملہ سے اشارہ کیا ہے، ادبِ تعزیر۔ حاشیہ میں مولانا بدر اپنے ساتھی مولانا عبدالقدیر کے نوٹس کے حوالے سے ذکر کرتے ہیں کہ یہ سزا ان کے مجازفۃ شراء کے سبب نہ تھی کیونکہ وہ بالاتفاق جائز ہے، اس کی وجہ ان کا قافلوں کو راستوں میں ملنا اور وہیں خریداری کرنا تھا۔

اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے (البیوع) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا موسى بن إسماعيل حدثنا وهيب عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسولَ اللهِﷺ نهىٰ أن يَبيعَ الرجلُ طعامًا حتىٰ يستوفِيَهُ قلتُ لابن عباسٍ كيفَ ذاكَ؟ قالَ ذاكَ دَراهِمُ بِدراهمَ والطعامُ مُرجَأٌ۔قال أبو عبدالله ﴿مُرجَوْنَ﴾ [التوبة:١٠٦] مُؤَخَّرُونَ

ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہﷺ نے اس بات سے منع فرمایا ہے کہ کوئی شخص غلہ کی فروخت کرے قبل اس کے کہ اس پر قبضہ کیا ہو (یعنی اس کے اسٹور، دکان، گودام وغیرہ میں نہ پہنچ جائے)۔ ابن عباس سے پوچھا گیا کہ

یہ (ممانعت) کس وجہ سے ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ یہ تو روپے کو روپے کے عوض بیچنا ہے کیونکہ غلہ تو اس وقت نہیں دیا جاتا (جب تک وہ اپنے اسٹور، گودام یا دکان وغیرہ میں نہ آ جائے)۔
(ذاك دراهم الخ) بقول علامہ انور اگر کسی سے ایک درہم کا طعام ادھار خریدے پھر اسے کسی اور کو دو درہم میں بیچ دے تو یہ تقدیر میں بیع درہم بدرھمین ہے (گویا قبضہ میں لینے سے قبل ہی آگے بیچ دیا تو شکلاً وصورۃً گویا درہم کو دو درہم کے بدلے بیچ دیا)۔
(والطعام مرجأ) مرجا یعنی غائب، یعنی جنس حاضر نہیں اور نہ قبضہ میں کی (قال أبو عبدالله الخ) چونکہ حدیث میں ایک قرآنی مادہ سے مشتق لفظ استعمال ہوا تو اس مناسبت سے اپنی عادت کے مطابق قرآنی لفظ کی تفسیر نقل کر دی، یہ ابو عبیدہ کی تفسیر کے موافق ہے۔

حدثني أبو الوليد حدثنا شعبة حدثنا عبد الله بن دينار قال سمعتُ ابن عمر رضى الله عنهما يقول قال النبي ﷺ مَنِ ابتَاعَ طعامًا فلَا يَبِعْهُ حتىٰ يَقبِضَهُ۔ (ایضاً)

بقول ابن حجر پہلی حدیث پر ایک باب کے بعد اور دوسری وتیسری حدیث میں مذکور مضمون پر بحث اگلے باب میں آئے گی۔

حدثنا علي حدثنا سفيان كان عمرو بن دينار يحدث عن الزهري عن مالك بن أوس أنه قال مَنْ عندَهُ صَرْفٌ؟ فقال طلحةُ أنا حتىٰ يَجيءَ خازِنُنَا مِن الغابةِ قال سفيان: هو الذي حفِظْنَاهُ عن الزهري ليسَ فيهِ زيادةٌ فقال أخبرني مالكُ بن أوس سمعَ عمرَ بنَ الخطابِ رضى الله عنه يُخبِرُ عن رسولِ اللهِ ﷺ قال الذَهبُ بالوَرِقِ ربًا إلّا هاءَ وهاءَ والبرُّ بالبرِّ ربًا إلا هاءَ وهاءَ والتمرُ بالتمرِ ربًا إلا هاءَ وهاءَ والشَعيرُ بالشَعيرِ ربًا إلا هاءَ وهاءَ

امیر المؤمنین عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ سونا، سونے کے عوض۔ گندم، گندم کے عوض کھجور، کھجور کے عوض اور جَو۔ جَو کے عوض فروخت کرنا سود ہے مگر برابر برابر اور ہاتھوں ہاتھ ہو تو درست ہے۔

ابن مدینی ابن عیینہ سے راوی ہیں۔ حدیث عمر ہے۔ سونے کی چاندی کے بدلے تجارت کے سود ہونے کے بارہ میں، ترجمہ کے ساتھ مطابقت اس جہت سے ہے کہ اس میں اشتراطِ قبضِ شعیر وغیرہ، ربویات کا ذکر ہے تو یہ قبضِ طعام میں بغیر کسی اور شرط کے داخل ہے۔ ابن بطال کے خیال میں اس کی ترجمہ مذکورہ کے ساتھ مطابقت نہیں بنتی تو انہوں نے اسے (باب بيع ماليس عندك) کے تحت ذکر کر دیا مگر صحیح بخاری کے تمام نسخوں میں اسی ترجمہ کے تحت ہے۔ (فقال طلحة) ان سے مراد ابن عبید اللہ ہیں، اس کا بقیہ حصہ مالک عن الزھری کی روایت سے آگے آئے گا۔ (قال سفيان) یعنی اسی سند کے ساتھ (هذا الذي الخ) مذکورہ قصہ کی طرف اشارہ ہے اور یہ کہ انہوں نے زھری سے اس متن کو بغیر زیادت کے حفظ رکھا ہے جب کہ مالک وغیرہ نے زھری سے اس قصہ کو بھی محفوظ رکھا۔ کرمانی یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ سفیان عمرو کی تصدیق کر رہے ہیں اور یہ کہ انہوں نے بھی ان کی روایت کے مثل حفظ رکھا ہے۔ (الذهب بالورق) اکثر اصحاب عیینہ نے یہی نقل کیا ہے، اکثر اصحاب زھری کی بھی یہی روایت ہے۔ بعض نے (بالورق) کی جگہ (بالذهب) کہا ہے، اس کی شرح اس کے مقام پر آئے گی (إلا هاء وهاء) کے بارہ میں قسطلانی لکھتے ہیں کہ مد ہے اور ہمزہ پر

زبر ہے، یہی افصح واشہر ہے، یہ اسم فعل ہے بمعنی (خذ) ہمزہ کو مکسور پڑھنا بمعنی (ھات) بھی صحیح ہے۔ ھاء میں ماوردی اور نووی کے مطابق ہمزہ کاف سے مبدل ہے اور یہ کاف دراصل ضمیرِ متصل برائے خطاب تھی۔ ابن مالک کے مطابق اس سے قبل (مقولا) کا لفظ مقدر ہے، اصل کلام یوں ہوگی (إلا مقولا عنده من المتعاقدين هاء وهاء)۔ (گویا یہ دراصل بائع ومشتری کا ایجاب وقبول ہے یعنی سودا کرتے وقت بائع نے کہا لاؤ قیمت لاؤ۔ مشتری نے کہا لاؤ سامان لاؤ) طیبی مزید تشریح کرتے ہیں کہ مراد یہ ہے کہ بیع الذھب بالذھب تمام حالات میں سود ہے (إلا حال الحضور والتقابض) مگر حالتِ حضور اور قبضہ کی شکل میں، تو اس تقابض سے (ھاء وھاء) کہہ کر کنایہ کیا۔ (ابن حجر نے اس حدیث پر بحث کو مؤخر کیا ہے یہ تفاصیل قسطلانی سے ماخوذ ہیں) (مرجأ) میں تین لغت ہیں، ہمزہ کے ساتھ اور اس کے بغیر اور تیسری خطابی کی کتاب میں ہے (مرجیٌ) جیم کی شد کے ساتھ اور ہمزہ کے بغیر۔ قرآن پاک کی آیت (وآخرون مُرجَون الخ) میں بھی دو قراءت ہیں دوسری ہمزہ اور واو کے ساتھ (مرجئُوون)۔

بابُ بیعِ الطعامِ قبلَ أنْ یُقبَضَ و بیعِ ما لیسَ عندَکَ

(قبضہ میں لینے سے پہلے ہی آگے بیچ دینا یا اس چیز کی فروخت جو پاس نہیں)

دونوں حدیثوں میں ترجمہ کے دوسرے جزو کا ذکر نہیں ہے گویا اس بارے کوئی حدیث ان کی شرط پر نہیں تو اسے قبل القبض کی نہی سے مستنبط کرلیا۔ اصحاب سنن کی حکیم بن حزام سے ایک روایت میں صراحۃً اس کا ذکر موجود ہے کہتے ہیں کہ میں نے آنجناب سے پوچھا ایک شخص مجھ سے کوئی ایسی چیز خریدنا چاہتا ہے جو میرے پاس نہیں کیا اس کے ساتھ معاملہ کرلوں پھر بازار سے خریدلوں گا؟ فرمایا (لا تبع ما لیس عندك) جو چیز تمہارے پاس نہیں اسے مت بیچ، ابن منذر کہتے ہیں (بیع ما لیس عندك) کے دو معانی محتمل ہیں، ایک یہ کہ وہ کہے میں تمہیں غلام یا گھر بیچتا ہوں جب کہ دونوں سامنے نہیں تو یہ بیع، غرر (دھوکہ) کی بیع سے مشابہ ہے کیونکہ ممکن ہے کوئی خرابی ہو یا خریدار کو پسند نہ آئے دوسرا یہ کہ وہ اس سے کہے یہ گھر اتنے میں تجھے اس کے مالک سے لے دیتا ہوں، حکیم کا مذکور واقعہ اس دوسرے معنی کے موافق ہے۔ علامہ انور لکھتے ہیں بیع قبل القبض کی نہی تو بالاتفاق ہے، آگے قبضہ کی صورتوں میں اختلاف ہے۔

حدثنا علی بن عبد اللہ حدثنا سفیان قالَ الذی حفظنَاہُ من عمرو بن دینارٍ سمعَ طاؤسًا یقول سمعتُ ابنَ عباس رضی اللہ عنھما یقول أمَّا الذی نھیٰ عنه النبیُ ﷺ فھوَ الطعامُ أن یُباعَ حتی یُقبَضَ قالَ ابن عباس ولا أحسِبُ کلَّ شیءٍ إلا مثلَهُ

ابن عباسؓ کو یہ فرماتے سنا تھا کہ نبی کریم ﷺ نے جس چیز سے منع فرمایا تھا وہ اس غلہ کی بیع تھی جس پر ابھی قبضہ نہ کیا گیا ہوا ابن عباسؓ نے کہا میں تو تمام چیزوں کو اسی کے حکم میں سمجھتا ہوں۔

(الذی حفظنا الخ) گویا سفیان یہ اشارہ کررہے ہیں کہ غیر عمرو کی طاؤس سے روایت میں زیادت ہے جو عمرو کی ان سے روایت میں نہیں۔ اس زیادت سے مراد (جیسا کہ ذکر ہوا) طاؤس کا ابن عباس سے سببِ نہی سے متعلق سوال وغیرہ ہے۔ (فھو الطعام الخ) مسعر کی عبدالملک بن میسرہ عن طاؤس کے حوالے سے روایت میں ہے (من ابتاع طعاما فلایبعه حتی یقبض)۔ (لا أحسب

کل شیء الخ)مسلم میں معمر عن ابن عباس کے طریق میں ہے (واحسب کل شیء بمنزلة الطعام)۔(یعنی ہر چیز کے بارہ میں یہی اصول ہے) یہ ابن عباس کا تفقہ ہے۔ابن منذر اس طرف مائل ہیں کہ یہ حکم طعام کے ساتھ ہی خاص ہے ان کی حجت یہ ہے کہ سب کا اس امر پر اتفاق ہے کہ غلام خرید کر قبضہ میں لینے سے پیشتر ہی آزاد کر دینا جائز ہے۔ کہتے ہیں بیع کو بھی اسی پر قیاس کر لیا جائے جوابا کہا گیا ہے کہ دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ شریعت میں آزاد کرنا نہایت پسندیدہ عمل ہے بیع میں اس کی وجہ سابقہ باب کی حدیث میں بیان کر دی گئی ہے کہ اس طرح معاملہ دراہم کے بدلے دراہم کی بیع سے مشابہ ہو جائے گا گویا اصل چیز موقع سے غائب ہے، بغیر قبضہ میں لئے آگے بیچ دیا تو گویا پیسے کے بدلے پیسے وصول کر لئے تو اس تفسیر پر یہ نہی صرف اجناس طعام کے ساتھ ہی خاص نہ ہوگی اس لئے ابن عباس نے یہ بات کہی۔اس کی تائید زید بن ثابت کی حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ آنحضرت نے اس بات سے منع فرمایا کہ سامانِ تجارت جہاں خریدا جائے وہیں بیچ دیا جائے، پہلے تجار اسے اپنے ٹھکانوں پر لے جائیں، اسے ابوداؤد نے روایت کیا اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا ہے۔قرطبی کہتے ہیں کہ یہ احادیث عثمان لیثی پر حجت ہیں جو قبضہ سے قبل بیچنے کو جائز قرار دیتے ہیں۔

تفصیلِ مسالک ذکر کرتے ہوئے علامہ انور رقمطراز ہیں کہ ابن عباس کی ظاہر عبارت محمد کے موقف کے مطابق ہے جن کے ہاں کسی بھی مبیع کو قبضہ سے قبل بیچنا یا اس میں کسی قسم کا تصرف غیر جائز ہے۔شیخین کے نزدیک عقار (یعنی گھر، اراضی وغیرہ، غیر منقولہ جائیداد) میں صحیح ہے، منقولات میں نہیں۔امام شافعی کے نزدیک طعام ہو یا عقار کسی میں جائز نہیں، مالک کی نظر میں صرف طعام (غذائی اجناس) میں ناجائز ہے باقی سب میں جائز ہے۔یہ بھی ملاحظہ رہے کہ یہ اختلاف مذکور صرف بیع میں ہے باقی دوسرے تصرفات میں نہیں کیونکہ ہبہ کرنا اور صدقہ کرنا جائز ہے جیسا کہ النہایہ اور بحر میں محمد سے منقول ہے اسی لئے اربابِ متون نے یہ مسئلہ بیع کے ضمن میں ہی ذکر کر دیا ہے۔

حدثنا عبد الله بن مسلمة حدثنا مالك عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما أن النبىَ ﷺ قالَ مَن ابْتَاعَ طعامًا فلاَ يَبعْهُ حتىٰ يَستَوفيَهُ زادَ إسماعيلُ مَن ابْتَاعَ طعامًا فلا يَبعْهُ حتىٰ يَقبضَهُ۔(مفہوم گزر چکا)

حدیث کے آخر میں ہے (زاد اسماعيل الخ)یعنی اسماعیل بن ابی اویس نے مالک سے اسے روایت کرتے ہوئے (حتى يستوفيه) کی بجائے (حتى يقبضه) ذکر کیا ہے، اسے بیہقی نے موصول کیا ہے۔اسماعیلی کہتے ہیں ابن وھب، ابن مہدی، شافعی اور قتیبہ نے بھی ان کی متابعت کی ہے۔ابن حجر لکھتے ہیں بخاری کی مراد صرف لفظ کے تغیر کی طرف اشارہ کرنا مقصود نہیں بلکہ زیادتِ معنی مراد ہے کیونکہ (يقبضه) میں (يستوفيه) سے زائد معنی ہے، اس میں صرف کیل ہی ثابت ہوتا ہے لازمی نہیں بائع نے مشتری کے حوالے بھی کر دیا ہو جب کہ قبض میں مشتری کا باقاعدہ اپنے ذمہ و قبضہ میں لینا ہے۔اس جواب سے بعض ان شارحین کا جواب بھی ہو جائے گا جن کے خیال میں بخاری کا (زاد) کہنا صحیح نہیں کیونکہ یہاں زیادت تو ہے ہی نہیں۔اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ بخاری کی نظر میں خریدار کا مبیعِ منقول کا استیفاء کر کے اسے فروخت کنندہ کی جگہ میں ہی رہنے دینا شرعاً قبضہ نہ کہلائے گا حتی کہ اسے اپنے زیرِ کنٹرول جگہ منتقل کر دے، اسی نکتہ کو مدنظر رکھتے ہوئے اس کے بعد یہ باب لائے ہیں۔

بابُ مَنْ رأىٰ إذا اشترىٰ طعامًا جِزافًا أنْ لَا يَبِيعَهُ حتىٰ يُؤوِيَهُ إلىٰ رَحلِهِ والأدبِ في ذٰلكَ

(ایک رائے کہ مال آگے بیچنے سے پہلے اپنے ٹھکانے پر منتقل کرلے)

جزافا سے مراد بغیر کیل کے خریداری (یہ منع نہیں ہے) جیسا کہ پہلے ذکر ہوا، ادباً یعنی تعزیراً ان تجار کو حکم دیا کہ خریدے گئے سامان غذا کو اپنی منازل کی طرف منتقل کرنے سے قبل آگے نہ بیچیں، بقول علامہ انور یہ سزا دراصل اس وجہ سے تھی کہ انہوں نے راستے میں ہی قافلہ والوں سے سامان خرید لیا تھا۔

حدثنا يحيي بن بكير حدثنا الليث عن يونس عن ابن شهاب قال أخبرني سالم بن عبد الله أن ابن عمر رضي الله عنهما قال لَقد رأيتُ الناسَ في عهدِ رسولِ اللهِ ﷺ يَبْتَاعُونَ جِزافًا يعني الطعامَ يُضرَبُونَ أنْ يَبِيعُوهُ في مَكانِهِمْ حتىَ يُؤوُوهُ إلىٰ رِحالِهِمْ۔ (ایضاً)

ابن حجر لکھتے ہیں حدیث عینِ مطابقِ ترجمہ ہے، جمہور کی یہی رائے ہے مگر وہ اسے جزاف کے ساتھ خاص نہیں کرتے اور نہ ایواء الی رحال کے ساتھ مقید کرتے ہیں۔ اول اس لئے کہ طعام کی قبضہ سے قبل بیع سے نہی ثابت ہے تو اس میں تکمیل بھی شامل ہوا۔ تکمیل پر تنصیص بھی ایک حدیث میں مذکور ہے جسے ابوداؤد نے ابن عمر سے مرفوعاً نقل کیا ہے دوسرا اس لئے کہ ایواء الی رحال کا ذکر مخرج غالب کے طور پر ہے مسلم کی ابن عمر سے روایت کے بعض طرق میں یہ الفاظ ہیں کہ ہم طعام کی خریداری کرتے تھے تو آنجناب کی طرف سے ہمیں کوئی آکر حکم دیتا (يأمرنا بانتقاله من المكان الذي ابتعنا فيه إلى مكان سواه قبل أن نبيعه) کہ آگے بیچنے سے قبل اس جگہ سے کسی اور جگہ منتقل کرلیں جہاں سے اسے خریدا ہے (یعنی بازار یا منڈی میں ہی ذرا آگے پیچھے کر کے بیچا جا سکتا ہے آج کل کا معمول بھی یہی ہے)۔ مالک نے، ان سے مشہور روایت کے مطابق۔ جزاف وتکمیل کا فرق کیا ہے چنانچہ جزاف کو قبضہ سے قبل بیچنا جائز قرار دیا ہے، اوزاعی اور اسحاق کا بھی یہی موقف ہے، ان کی حجت یہ ہے کہ جزاف مرئی ہے لہذا تخلیہ ہی کافی ہے، استیفاء صرف تکمیل یا موزون شئی میں ہو سکتا ہے۔ احمد نے ابن عمر سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ (من اشترى طعاما بكيل أو وزن فلا يبيعه حتى يقبضه)۔ (یعنی جو کیل یا وزن کے ساتھ طعام خریدے قبضہ میں لینے سے قبل آگے فروخت نہ کرے) اسے ابوداؤد اور نسائی نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے (نهي أن يبيع أحد طعاما اشتراه بكيل حتى يستوفيه)۔ دار قطنی نے حضرت جابر اور بزار نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کیا ہے کہ نبی پاک نے غذائی اجناس بیچنے سے منع فرمایا (حتى يجرى فيه الصاعان صاع البائع و صاع المشترى)۔ (حتی کہ دو مرتبہ کیل نہ کر لیا جائے ایک دفعہ بائع کا کیل اور ایک دفعہ مشتری کا کیل)۔ عطاء کے نزدیک ایک کیل ہی کافی ہے (اس کی تفصیل پہلے ذکر ہو چکی ہے)۔

اس حدیث سے ثابت ہوا کہ عقودِ فاسدہ کے اجراء کے سبب تادیباً سزائیں دی جا سکتی ہیں اور یہ کہ حکام کو عوام کے احوال پر نظر رکھنی چاہیے۔

بابُ إذا اشترىٰ مَتاعًا أو دابَّةً فَوَضَعهُ عندَ البائعِ أو ماتَ قبلَ أن يُقبضَ

(کوئی چیز خریدی اور اسے بائع کے پاس ہی رہنے دیا یا قبضہ سے قبل ہی مبیع فوت ہو گیا)

وقال ابنُ عمر رضی الله عنهما ما أدركَتِ الصَفقةُ حَيًّا مجموعًا فهوَ من المُبتاعِ

(یعنی اگر غلام تھا)۔(و قال ابن عمر الخ)صفقہ (یعنی سودا) کی طرف ادراک کی نسبت مجازی ہے مراد یہ ہے کہ سودا ہوتے وقت جو مال موجود اور صحیح تھا پھر اگر اس کے بعد وہ ضائع ہو گیا تو مشتری کے ذمہ ہوگا، اس تعلیق کو طحاوی اور دار قطنی نے (أوزاعي عن الزهري عن حمزة) کے طریق سے موصول کیا ہے، طحاوی نے (یونس عن الزهري) کے حوالے سے بھی نقل کیا ہے۔ مگر اس میں (مجموعا) کا لفظ نہیں اس کی صورت یہ بنتی ہے کہ سودا ہونے کے بعد مشتری نے مال بائع کے پاس ہی رہنے دیا اس دوران اس کا اتلاف ہو گیا (چوری وغیرہ ہو گئی) تو چونکہ سودا مکمل ہے، اس نے قبضہ میں تاخیر کی لہذا بائع کا کوئی ذمہ نہیں یہ نقصان خریدار کے کھاتے میں جائے گا۔ ابن حبیب لکھتے ہیں کہ اگر کسی نے غلام بیچا، خریدار کے قیمت لانے اور اسے اپنے قبضہ میں کرنے سے قبل وہ مر گیا تو اس بابت متعدد آراء ہیں، سعید بن مسیب اور ربیعہ کے مطابق بائع کے ذمہ ہے سلیمان بن یسار کے ہاں خریدار کے ذمہ ہے مالک نے بھی یہی قول اختیار کر لیا، قبل ازیں پہلی رائے کے حامل تھے، احمد اسحاق اور ابوثور بھی ان کے متابع ہیں، جب کہ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک بھی بائع کے ذمہ ہوگا۔ اس میں اصل یہ ہے کہ صحتِ بیع کے لئے قبضہ، شرط ہے تو جو اس کا قائل ہے وہ بائع کے ذمہ، جو نہیں وہ مشتری کے ذمہ قرار دیتا ہے۔ عبدالرزاق نے طاؤس سے اس کی مزید تفصیل یہ ذکر کی ہے کہ اگر سودا ہوتے وقت بائع نے کہا تھا کہ جب تک قیمت نہیں چکاؤ گے اسے تمہارے حوالے نہ کروں گا پھر اگر فوت ہو گیا تو بائع کے ذمہ ہے اور اگر یہ بات نہیں ہوئی تو مشتری کے ذمہ ہے بعض شراح نے ابن عمر کے قول میں مذکور لفظ مبتاع کا ترجمہ (بجائے مشتری کے) خریدا گیا سامان کیا ہے۔ بقول ابن حجر یہ تفسیر جید ہے امام احمد سے پوچھا گیا کہ اگر کوئی شخص طعام خریدے پھر کسی مزدور کی تلاش میں نکلا جو اسے اٹھا کر چھوڑ آئے واپس ہوا تو وہ جل چکا تھا، تو اس پر جواب دیا کہ وہ خریدار کے کھاتے میں ہے۔

علامہ انور لکھتے ہیں، ایک نسخہ میں (فباع) کی جگہ (ضاع) ہے، یہی مناسب ہے کیونکہ بیع قبل القبض کے حوالے سے ترجمہ ابھی گذرا ہے۔ لکھتے ہیں حاصلِ ترجمہ، جو شارحین سمجھے ہیں۔ یہ ہے کہ مبیع کا اگر قبضہ سے قبل اتلاف ہو گیا تو کیا بائع کے کھاتے سے ہوا یا مشتری کے؟ جمہور کے نزدیک قبضہ سے قبل بائع اور قبضہ کے بعد مشتری کے ذمہ ہوگا۔ علامہ کے نزدیک (مات) کا فاعل بائع بھی ہو سکتا ہے اور مشتری بھی، مفہوم یہ ہے کہ اگر قبضہ دینے سے قبل بائع فوت ہو گیا تو اس کے ورثاء کو چاہئے کہ اس سودے کو مکمل کرائیں اور مال مشتری کے حوالے کریں اسی طرح مشتری کے مرنے کی صورت میں اس کے ورثاء قبضہ لے لیں۔ کہتے ہیں میرے نزدیک امام بخاری یہاں ایک اور مسئلہ سے تعرض کر رہے ہیں وہ یہ کہ اگر مشتری نے خریدا ہوا مال بائع کے پاس ہی رہنے دیا تو کیا وہ اسے آگے فروخت کر سکتا ہے۔ ان کے تراجم سے ایسا کرنا صحیح معلوم ہوتا ہے کیونکہ منتقل کرنا ان کے ہاں (صحتِ بیع کی) شرط نہیں تو اس اعتبار سے (فباع) کا لفظ ہی صحیح ہے جیسا کہ اکثر نسخوں میں ہے شارحین نے جو فہم پیش کی ہے وہ (ضاع) کے مطابق ہے پھر (مات) سے مراد احد العاقدین (بائع و

مشتری) کی موت ہے، مبیع کو فاعل قرار دینا صحیح نہیں کیونکہ اس کے لئے (مات) نہیں بلکہ (هلك) کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔احناف کا باہم اس بابت اختلاف ہے کہ ایجاب وقبول سے ملکیت ثابت ہوتی ہے یا حقِ ملکیت؟ تفاصیل حواشی ہدایہ دیکھے جا سکتے ہیں۔

حدثنا فروة بن أبي المغراء أخبرنا علي بن مسهر عن هشام عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت لَقَلَّ يومٌ كانَ يأتي علَى النبيِ ﷺ إلا يأتِي فيهِ بيتَ أبي بكرٍ أحدَ طَرفَي النَّهارِ فلَمّا أُذِنَ لَه في الخُروجِ إلَى المدينةِ لَمْ يَرُعْنَا إلا وقَدْ أَتَانَا ظُهرًا فخُبِّرَ بِهِ أبو بكرٍ فقالَ ما جاءَ نَا النبيُ ﷺ في هذه الساعةِ إلا لأمرٍ حَدثَ فلمّا دخلَ عليهِ قالَ لأبي بكرٍ أَخرِجْ مَنْ عندَكَ قال يا رسولَ اللهِ إنما هُما ابنتايَ يعني عائشةَ و أسماءَ قال أشَعرتَ أنه قد أذِنَ لِي في الخُروجِ؟ قال الصُّحبةَ يا رسولَ اللهِ قال الصُّحبةَ قال يَا رسولَ الله إنَّ عندِي نَاقتَينِ أعددتُهمَا لِلخُروجِ فخُذْ إحداهمَا قال قدْ أَخذتُهَا بالثَمنِ

حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ ایسے دن بہت ہی کم آئے جن میں نبی کریم ﷺ صبح وشام میں کسی نہ کسی وقت ابو بکرؓ کے گھر تشریف نہ لائے ہوں پھر جب آپ کو مدینہ کی طرف ہجرت کی اجازت دی گئی تو ہماری گھبراہٹ کا سبب یہ ہوا کہ آپ ظہر کے وقت ہمارے گھر تشریف لائے جب حضرت ابو بکرؓ کو آپ کی آمد کی اطلاع دی گئی تو انہوں نے بھی یہی کہا کہ نبی کریم ﷺ اس وقت ہمارے یہاں کوئی نئی بات پیش آنے ہی کی وجہ سے تشریف لائے ہیں جب آپ ابو بکرؓ کے پاس پہنچے تو آپ نے فرمایا کہ اس وقت جو لوگ تمہارے پاس ہوں انہیں ہٹا دو ابو بکرؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ یہاں تو صرف میری یہی دو بیٹیاں ہیں یعنی عائشہ اور اسماءؓ۔ اب آپ نے فرمایا تمہیں معلوم ہے مجھے تو یہاں سے نکلنے کی اجازت مل گئی ہے ابو بکرؓ نے عرض کیا میرے پاس دو اونٹنیاں ہیں جنہیں میں نے نکلنے ہی کے لئے تیار کر رکھا تھا آپ ان میں سے ایک لے لیجئے آپ نے فرمایا کہ اچھا قیمت کے بدلے میں میں نے ایک اونٹنی لے لی۔

واقعہ ہجرت کے بارہ میں حضرت عائشہ کی حدیث ہے۔ (أخذتها بالثمن) محلِ استشهاد ہے۔ مہلب کہتے ہیں وجہِ استدلال یہ ہے کہ آپ کا (أخذ تها) کہنا اخذ أباليد نہ تھا (یعنی بالفعل آپ نے اونٹنی اپنے قبضہ میں نہ لی تھی) البتہ قیمت دینے کا ذکر کر کے حضرت ابو بکر کی ملکیت سے نکل گئی ابن حجر کہتے ہیں ان کی توجیہ واضح نہیں ہے کیونکہ یہ واقعہ اس امر کے بیان کیلئے ذکر نہیں کیا لہذا صفتِ قبض کا اختصار ہے کیونکہ راوی کا مقصد اونٹنی کی خریداری وغیرہ کا قصہ بیان کرنا نہیں تھا لہذا یہ عدم اشتراطِ قبض کی دلیل نہیں بن سکتا ابن منیر کہتے ہیں مطابقت اس جہت سے بنتی ہے کہ بخاری یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ جانور وغیرہ میں عقدِ بیع ہوتے ہی مشتری کا ذمہ ہوگا (اگر کوئی ضیاع یا اتلاف ہو جاتا ہے)۔ ان کا استدلال آپ کے الفاظ (قد أخذ تها) سے ہے جب کہ یہ معلوم ہے کہ آپ نے بالفعل اس کا قبضہ نہ لیا تھا بلکہ اسے ابو بکر کے پاس ہی رہنے دیا تھا۔ اور یہ بات مفہوم ہے کہ آپ کے مکارم اخلاق اس امر کا تقاضہ نہیں کرتے کہ مبیع کو ابو بکر کے پاس ہی رہنے دیں اور اتلاف کی صورت میں نقصان بھی انہی کا سمجھا جائے جب کہ آپ کے مدنظر جناب ابو بکر کی منفعت تھی اسی لئے ان کے اصرار کے باوجود بلا قیمت قبول نہ کیا۔ ابن حجر اس ساری توجیہ کو تعسف قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ دلالت، حدیث کے جملہ (فوضعه عند البائع) پر نہایت واضح ہے جبکہ اس کی (أو مات قبل أن يقبض) پر دلالت علی سبیل

استفهام وارد ہے، انہوں نے بالجزم حکم ذکر نہیں کیا بلکہ وہ احتمالی ہے لہذا ایسے احتمال کا بیان کرنا مناسب نہیں جس کی حدیث متحمل نہیں۔ البتہ ابن عمر کے اثر سے ان کی ذکر کردہ توجیہہ کی تائید ملتی ہے۔اس حدیث پر مفصل بحث (الھجرۃ) میں ہوگی وہاں کا سیاق اس سے اتم ہے۔ یہ حدیث امام بخاری کے افراد میں سے ہے۔

بابُ لا يَبِيعُ علىٰ بَيعِ أخيه ولا يَسُومُ علىٰ سَومِ أخيهِ حتىٰ يأذَنَ لَهُ أو يَترُكَ

(کسی کے سودے پر اپنا سودا نہ کرے اور نہ کسی کے بھاؤ پر اپنا بھاؤ لگائے الا یہ کہ وہ اجازت دے یا اسے ترک کردے)

باب کے تحت ذکر کردہ حدیثوں میں اجازت یا ترک کی قید مذکور نہیں مگر مسلم کی نقل کردہ حدیث ابن عمر جو (عبيد الله بن عمر عن نافع) کے طریق سے ہے، میں یہ تقیید موجود ہے۔اس میں مزید (ولا يخطب على خطبة أخيه) بھی ہے (یعنی نہ اپنے بھائی کے رشتہ یا پیغام نکاح پر۔کوئی فیصلہ ہونے سے قبل۔اپنا پیغام بھجوائے)۔(إلا أن يأذن) دونوں باتوں سے ہی استثناء ہوسکتا ہے جیسا کہ امام شافعی کا قاعدہ ہے یہ احتمال بھی ہے کہ دوسرے کے ساتھ مختص ہے اس کی تائید النکاح میں ذکر کردہ روایت کے سیاق سے ہوتی ہے جو (ابن جريج عن نافع) کے حوالے سے ہے اس میں بیع کا ذکر کرکے پھر خطبہ کا ذکر ہے اس کے بعد یہ الفاظ ہیں (حتى يترك الخاطب قبله أو يأذن له الخاطب)۔اسی لئے شافعیہ کے درمیان بھی اختلاف ہے کہ اجازت وترک کی قید صرف نکاح کے ساتھ ہی مختص ہے یا بیع کے ساتھ بھی، صحیح یہ ہے کہ دونوں کے ساتھ ہے۔نسائی کی روایت کے الفاظ ہیں (لا يبيع الرجل على بيع أخيه حتى يبتاع أو يذر)۔(یعنی صرف بیع کا ذکر کرکے اس قید کا تذکرہ کیا)۔

علامہ انور لکھتے ہیں پہلے جملہ (لا يبيع الخ) کا تعلق بائع سے ہے اور دوسرے کا تعلق مشتری سے، اس کی صورت یہ بنتی ہے کہ دو آدمی سودا طے کررہے ہیں ایک تیسرا دخل اندازی کرکے مشتری سے کہے اس سے نہ خریدو، میں تمہیں بیچتا ہوں تو یہ بائع کے لئے اضرار ہے۔یا وہ بائع سے کہے کہ اسے نہ بیچو مجھے بیچو، تو یہ مشتری کے لئے اضرار ہے۔

حدثنا إسماعيل قال حدثني مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أَنَّ رسولَ اللهﷺ قال لا يَبيعُ بعضُكُمْ علىٰ بيعِ أخيهِ

ابن عمرؓ نے روایت کیا کہ رسول اللہﷺ نے فرمایا کوئی شخص اپنے بھائی کی خرید وفروخت میں دخل اندازی نہ کرے۔

اسماعیل سے مراد ابن ابی اویس ہیں۔(لا يبيع الخ) اکثر کے نزدیک یاء کے ثبوت کے ساتھ ہی ہے اس طرح لا نافیہ بنتا ہے، ناہیہ بھی ممکن ہے اس توجیہہ پر کہ اشباع کسرہ ہے جیسے (إنه من يتق و يصبر) میں ایک قراءت (من يتقي الخ) ہے یعنی اشباع کے ساتھ ہے۔کشمیہنی کے نسخہ میں (لا يبع) ہے۔(بعضكم على الخ) آگے ایک باب کے تحت عبداللہ بن یوسف عن مالک کی روایت میں (على بيع بعض) ہے (أخيه) والی روایت سے مسلمان تاجر کے ساتھ مختص ہونا ظاہر ہے اوزاعی اور شافعیہ میں سے ابوعبید بن حربویہ کی یہی رائے ہے۔اس سے بھی صریح مسلم کی (العلاء عن أبيه عن أبي هريرة) کی روایت ہے جس میں ہے (لا يسوم المسلم على سوم المسلم) جمہور کا موقف ہے کہ مسلم غیر مسلم کی تمیز نہیں اور ذکر الأخ مخرجِ غالب کے بطور ہے، اس کا

ظاہری مفہوم مراد نہیں۔

اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بھی (البیوع) جب کہ ابن ماجہ نے (التجارات) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا علي بن عبد الله حدثنا سفيان حدثنا الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة رضي الله عنه قال نهىٰ رسولُ اللهﷺ أنْ يَبيعَ حاضرٌ لِبادٍ ولَا تناجَشُوا ولايبيعُ الرجلُ علىٰ بيعِ أخيهِ ولا يَخطُبُ علىٰ خِطبةِ أخيهِ ولَا تسألُ المرأةُ طلاقَ أختِهَا لِتَكفأَ ما في إنائِهَا

ابو ہریرہؓ نے بیان کیا کہ نبی کریمﷺ نے اس سے منع فرمایا کہ کوئی شہری کسی دیہاتی کا مال واسباب بیچے اور یہ کہ کوئی بڑھ کر بولی نہ دے اسی طرح کوئی شخص اپنے بھائی کے سودے میں مداخلت نہ کرے کوئی شخص دوسرے کے پیغام نکاح ہوتے ہوئے اپنا پیغام نہ بھیجے اور کوئی عورت اپنی کسی دینی بہن کو اس نیت سے طلاق نہ دلوائے کہ اس کا حصہ خود حاصل کرے۔

(أن يبيع الخ) صیغۂ نہی کا عطف اس کے معنی پر ہے گویا تقدیرِ کلام یوں ہے (قال لايبيع حاضر لباد) پھر اس معنی نہی پر صیغہ نہی (لا تناجشوا) کو معطوف کیا۔ (بيع حاضر للبادي) کی بحث ایک علیحدہ باب میں آرہی ہے۔ اسی طرح نجش پر بحث بھی اس کے اگلے باب میں ہوگی، خطبہ پر کتاب النکاح میں بحث ہوگی۔

علماء کہتے ہیں بیع پر بیع حرام ہے اسی طرح شراء پر شراء بھی۔ (اس کی صورت ابن حجر نے وہی ذکر کی ہے جو علامہ انور کے حوالے سے ذکر ہو چکی ہے) یہ امر مجمع علیہ ہے۔ سوم کی صورت یہ بنتی ہے کہ مشتری کوئی چیز پکڑے تاکہ اسے خریدے تو کوئی اس سے کہے اسے واپس کر دو (ابھی سودا طے نہیں ہوا) میں تجھے یہی چیز کوالٹی میں اس سے بہتر یا اس سے ارخص دیتا ہوں یا بائع سے کہے اس سے واپس لے لو میں تجھے زیادہ قیمت لگا تا ہوں اس کا موقع ومحل قیمت پر اتفاق رائے اور ان کے میلان کے بعد ہوگا۔ اگر یہ میلان صریح ہے تو اس کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں اور اگر ظاہر تھا تو شافعیہ کے اس میں دو قول ہیں۔ ابن حزم نے یہ شرط لگائی ہے کہ بائع کا میلان ورجحان تھا وہ کہتے ہیں کہ حدیث میں اس موقع ومحل کی کوئی دلالت نہیں مگر جواب دیا گیا ہے کہ سوم کے مسئلہ میں محل تحریم کا تعین از حد ضروری ہے کیونکہ اس سلعہ (سامان) کا سوم جو ایسے خریداروں کو بیچا جاتا ہے جو زیادہ قیمت دیں، بالاتفاق جائز ہے (جیسے نیلامی میں ہوتا ہے) لہذا یہ تعین ضروری ہے کہ کہاں سوم حرام ہوگا (گویا نیلامی میں فروخت کنندہ کا کسی ایک کی طرف رجحان و میلان ظاہر نہیں ہوتا لہذا اس کی یہ صورت ممنوعہ نہیں بنتی)۔ بعض شافعیہ اور ابن حزم نے حدیث (الدين النصيحة) سے استدلال کرتے ہوئے اگر کسی مشتری کے ساتھ کوئی بہت بڑا دھوکہ ہونے جا رہا ہو تو اس صورت حال کو اس نہی سے استثناء کیا ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں اس نصیحت کا مطلب یہ نہیں کہ اب بیع علی بیع یا سوم علی سوم کر لے وہ ویسے ہی اسے اس دھوکہ سے یا چیز کی اصل قیمت سے آگاہ کر سکتا ہے۔ تو اس سے دونوں حدیث پر عمل ہو جائے گا جمہور کا یہ بھی موقف ہے کہ اس نہی کے باوجود اگر ایسا کر لیا تو بیع صحیح ہوگی اگرچہ فاعل آثم ہوگا، مالکیہ اور حنابلہ سے دو قول مروی ہیں۔ اس حدیث کو تمام اصحاب صحاح نے نقل کیا ہے۔

بابُ بيعِ المُزايَدَةِ (بذریعہ نیلامی خرید وفروخت)

وقال عطاءٌ أدركتُ الناسَ لا يرونَ بأسًا بِبَيعِ المَغانمِ فِيمَنْ يَزِيدُ (بقول عطاء میں نے دیکھا کہ لوگ مغانم کی اس طریقہ سے بیع میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے)۔

چونکہ سابقہ باب میں نرخ کے اوپر نرخ لگانے کی نہی مذکور تھی تو چاہا کہ موضعِ تحریم کی وضاحت کر دیں (جس کی تفصیل ذکر ہو چکی ہے) بیع مزایدہ کے بارہ میں ایک حدیثِ انس بھی ہے کہ آنجناب نے ایک حِلس (زین کے نیچے رکھی جانے والی گدی کو کہتے ہیں)۔اور پیالہ سامنے رکھ کر بولی شروع کی ایک شخص نے ایک درہم کی بولی لگائی آپ نے فرمایا کون اس سے زیادہ میں خریدتا ہے تو ایک شخص نے دو درہم میں خرید لئے ،اسے احمد اور اصحاب سنن نے تخریج کیا ہے۔اس ترجمہ کے ساتھ بزار کی نقل کردہ حدیث سفیان بن وھب کی تضعیف کا اشارہ بھی کرتے ہیں جس میں آنجناب کے حوالے سے بیع مزایدہ کی نہی کا ذکر ہے، اس کی سند میں ابن لھیعہ ہیں۔(و قال عطاء الخ) اسے ابن ابی شیبہ نے موصول کیا ہے،عطاء اور مجاہد سے بھی نحوہ منقول ہے ابن ابی شیبہ اور سعید نے مجاہد سے نقل کیا ہے کہ اخماس (خمس کی جمع) اسی طرح فروخت کئے جاتے تھے۔ترمذی حدیث انس مذکور نقل کرکے لکھتے ہیں کہ بعض اہل علم کے ہاں اسی پر عمل ہے،غنائم اور مواریث کی بیع مزایدہ میں کوئی حرج نہیں سمجھتے۔ابن العربی لکھتے ہیں غنائم اور مواریث کے ساتھ مختص کرنے کا کوئی معنی نہیں (تک نہیں، یعنی سبھی اشیاء کی نسبت جائز ہے)۔شاید ترمذی نے اس قید کا ذکر ابن خزیمہ، ابن جارود اور دار قطنی کی نقل کردہ زید بن اسلم کے طریق سے حدیث ابن عمر کی بناء پر کیا ہے جس میں ہے کہ آنجناب نے منع فرمایا (أن يبيع أحد كم على بيع أحد حتى يذر الا الغنائم والمواريث) گویا مخرج غالب کے طور پر بیع مزایدہ کے ضمن میں بھی غنائم ومواریث کا ذکر اس لئے کر دیا کہ عموما انہی کی فروخت بذریعہ نیلامی ہوتی تھی (موجودہ دور میں سرکاری اشیاء خواہ کسی قسم کی بھی ہوں، کی فروخت کے لئے قانونا باقاعدہ اعلان کر کے نیلامی کے ذریعہ فروخت کرنا ضروری ہے شاید اس کی اساس غنائم کی فروخت کی بابت یہی حدیث ہے اس کی حکمت ظاہر ہے کہ کسی ایک یا دو کو از خود فروخت کر دینے سے باقیوں کی حق تلفی ہوتی ہے) مگر دوسری اشیاء بھی اشتراک حکم کے سبب انہی کے ساتھ ملحق ہیں۔اوزاعی اور اسحاق نے اس کے ظاہر سے استدلال کرتے ہوئے صرف غنائم اور مواریث کی بیع مزایدہ جائز قرار دی ہے، نخعی سے بھی کراہت منقول ہے۔

حدثنا بشر بن محمد أخبرنا عبد الله أخبرنا الحسين المكتب عن عطاء بن أبي رباح عن جابر بن عبدالله رضى الله عنهما أن رجلًا أعتقَ غلامًا لَه عن دُبُرٍ فاحتاجَ فأخَذَهُ النبيُ ﷺ فقالَ مَنْ يَشتَريهِ مِنِّي؟ فاشتَرَاهُ نُعيمُ بنُ عبد اللهِ بِكذَا وكذَا فدَفَعَهُ إليهِ

جابر بن عبداللہؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے اپنا ایک غلام اپنے مرنے کے بعد کی شرط کے ساتھ آزاد کیا لیکن اتفاق سے وہ شخص مفلس ہو گیا تو نبی کریم ﷺ نے اس کے غلام کو لے کر فرمایا کہ اسے مجھ سے کون خریدے گا اس پر نعیم بن عبداللہؓ نے خرید لیا اور آپ نے غلام ان کے حوالہ کر دیا۔

عبداللہ سے مراد ابن مبارک اور حسین المُکتب سے مراد المُعلم ہیں (دونوں لفظ ہم معنی ہیں)۔ (من یشتریہ الخ) اس سے استدلال ترجمہ ہے۔ اس کی مفصل بحث (بیع المدبر) کے تحت آئے گی (بکذا او کذا) کی تفصیل ذکر کی جائے گی کہ آٹھ سو درہم میں خریدا۔ اسماعیلی نے اعتراض کیا ہے کہ اس قصہ مدبر میں بیع مزایدہ ثابت نہیں ہوتی کیونکہ مزایدہ میں کئی اشخاص اپنی اپنی قیمت ذکر کرتے ہیں یہاں ایک ہی شخص نے قیمت بتا کر خرید لیا۔ ابن بطال نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ استدلال آنجناب کے الفاظ (من یشتریہ منی) سے ہے گویا آپ نے تو اس غلام کو اسی غرض کے لئے پیش کیا تھا (اگر جواب میں ایک ہی شخص کی بولی آئی تو مسئلہ تو ثابت ہو گیا۔) شاہ صاحب یہ جواب دیتے ہیں کہ جس شخص نے اسے مدبر بنایا تھا وہ مفلس ومحتاج تھا اور مفالیس کی فروخت مزایدۃً ہی ہوتی ہے پھر جب آنجناب نے دیکھا کہ کوئی اس کی طرف توجہ نہیں کر رہا تو خود بیع کا معاملہ سنبھالا جیسے ولی بچوں کے معاملات سنبھال لیتا ہے۔ اگر کسی کی طرف سے اس سے زیادہ بولی لگائی جاتی تو یقیناً اسے فروخت کیا جاتا (یہ بھی احتمال ہے کہ راوی نے اختصار کر کے مآل کار جس کے ہاتوں فروخت کیا یعنی نعیم بن عبداللہ، ان کا تذکرہ کر دیا)۔

علامہ انور (من یشتریہ منی) کے تحت لکھتے ہیں کہ شافعیہ اور ان کے ہمنواؤں نے اس سے بیع مدبر (یعنی اس غلام کی فروخت جسے مدبر بنایا گیا ہو، اس سے مراد وہ غلام جس سے اس کا آقا وعدہ کرے کہ میرے مرنے کے بعد تم آزاد ہو) کے جواز پر تمسک کیا ہے حنفیہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ وہ مدبر مقید تھے مگر مسلم اور نسائی کی روایت کے الفاظ اس کا رد کرتے ہیں اس میں حضرت جابر کے حوالے سے ہے کہ بنی عذرہ کے ایک شخص نے اپنے غلام کو (عن دبر) آزاد کیا۔ تو اس سے مطلقاً مدبر ہونا ہی ظاہر ہے۔ اصل جواب یہ ہے کہ اس غلام کی فروخت اس وجہ سے نہ ہوئی تھی کہ مدبر کو فروخت کرنا شرع میں جائز ہے بلکہ اصل سبب یہ تھا کہ اس شخص کا کوئی اور اس کے علاوہ مال نہ تھا اس کے باوجود اس نے مرنے کے بعد اسے آزاد کرنے کا وعدہ کیا تو آنحضرت نے اسے تعزیراً فروخت کیا جیسا کہ نسائی میں ہے کہ آپ کو جب پتہ چلا تو اس سے فرمایا (ألك مال غیرہ؟) کیا تمہارے پاس اس کے علاوہ اور مال ہے؟ انہوں نے کہا نہیں اس پر آپ نے فرمایا (من یشتریہ منی) علامہ سندھی اپنے حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ سفیہ (بیوقوف) کو روکا جائے گا اور اس کے تصرف کو رد کیا جائے گا اور شاید امام بخاری بھی یہی رائے رکھتے ہیں تو انہوں نے اسی عنوان سے ایک ترجمہ قائم کیا ہے (باب من ردأمر السفیه والضعیف العقل) پھر اس کے تحت یہی حدیث باب نقل کی ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ دراصل باب حجر (یعنی اسے تصرف سے روک دینا) اور اس کے تصرف کا الغاء تھا۔ اگرچہ ان کے تراجم سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ وہ اسے عمومی حکم کا درجہ دیتے ہیں کیونکہ شارع کی ولایت تمام ولاۃ کی ولایت سے بالاتر ہے تو آنجناب کے تصرفات بھی ان کے تصرفات سے فوقیت رکھتے ہیں اور آپ کے لئے وہ کچھ جائز ہے جو دوسروں کے لئے نہیں۔ اسکی نظیر ابوداؤد کی ایک روایت جسے (باب من قتل عبدہ) کے تحت نقل کیا ہے کہ ایک شخص دہائی دیتا ہوا آیا تحقیق پر یہ صورتحال معلوم ہوئی کہ وہ ایک غلام تھا جس نے اپنے مالک کی ایک لونڈی کے ساتھ زنا کر لیا مالک نے غصہ میں آ کر اس کا آلہ تناسل کاٹ دیا آپ نے فرمایا میرے پاس اس کے مالک کو لایا جائے مگر وہ بھاگ گیا، آپ نے اسے آزاد کر دیا وہ کہنے لگا (علی من نصرتی) کون میری حمایت کریں گے، فرمایا ہر مسلمان تو کسی کا غلام آزاد کر دینا یا بیچ دینا آنجناب کے ساتھ بحیثیت شارع، خاص ہے آج اگر کوئی اپنے غلام کے ساتھ اس طرح کرے تو سزا کے طور پر اس کے غلام کو آزاد نہیں کیا جائے گا کیونکہ اصل قاعدہ تو (الجروح قصاص) کا ہے تو یہ دراصل باب تعزیر اور حجر تصرف سے ہے۔ علامہ عینی نے یہ موقف اختیار کیا کہ آپ نے اسے فروخت نہ کیا تھا بلکہ

اجرت پر کسی کے حوالے کیا تھا، اہل مدینہ کی لغت میں بیع بمعنی اجارہ ہے۔ دارقطنی کی روایت اس کی تائید کرتی ہے جو محمد باقر سے مرسلا ایک دوسرے قصہ کے بارہ میں ہے، اس کے لفظ یہ ہیں (باع رسول الله ﷺ خدمة المدبرة) (یعنی اس کی خدمات اجرۃً کسی کے حوالے کر دیں)۔ مولانا بدر لکھتے ہیں کہ زیلعی نے بھی احناف کا مشہور جواب کہ یہ مدبر مقید تھا، رد کرتے ہوئے یہی موقف اختیار کیا ہے کہ یہ بیع دراصل اس کی خدمات کو قیمۃً کسی کے حوالے کرنا تھا، دارقطنی کی اس روایت سے تمسک کیا ہے، اس میں راوی ابوجعفر کے الفاظ ہیں (إنما أذن في بيع خدمته)، طحاوی نے بھی اس بیع کو اجارہ پر محمول کیا ہے۔

بقول قسطلانی احمد بھی بیعِ مدبر کے جواز کے قائل ہیں جب کہ مالک اور ابوحنیفہ عدم جواز کے، صحابی نعیم بن عبداللہ کے بارہ میں لکھتے ہیں کہ ان کا لقب نحام تھا کیونکہ حدیث میں ہے نبی اکرم نے فرمایا میں جنت میں داخل ہوا وہاں نعیم کی نحمہ یعنی کھنکھارنے کی آواز سنی، قدیم الاسلام تھے عدوی قریشی ہیں۔ قبیل فتح تک مکہ میں رہے ان کی قوم نے ان کے مقام ومرتبہ کے باعث ہجرت سے روکے رہا اور کہا جس دین کی چاہو اتباع کرو مگر ہمارے پاس ہی رہو آخر کا مدینہ آئے آنجناب نے معانقہ فرمایا اور بوسہ دیا۔ اس حدیث کو تمام الستہ نے نقل کیا ہے۔

بابُ النَجشِ ومَنْ قالَ لا يَجوزُ ذٰلكَ البَيْعُ (نجش کے بارہ میں)

وقال ابن أبي أوفى: الناجشُ آكلُ رِبًاخائنٌ وهوَ خِداعٌ باطلٌ لا يَحِلُّ. قالَ النبيُّ ﷺ: الخَديعةُ في النَّارِ ومَنْ عمِلَ عملًا ليسَ عليهِ أمرنَا فهوَ رَدٌّ

(ابن ابی اوفی نے کہا کہ "ناجش" سود خور اور خائن ہے اور نجش فریب ہے، خلاف شرع، بالکل درست نہیں۔ نبی ﷺ نے فرمایا کہ فریب دوزخ میں لے جائے گا اور جو شخص ایسا کام کرے جس کا حکم ہم نے نہیں دیا تو وہ مردود ہے)۔

نجش لغت میں شکار کرنے کے لئے ہانکا لگانے کو کہتے ہیں، شرع میں اس سے مراد ملی بھگت سے کسی آدمی کا کسی چیز کی زیادہ قیمت لگانا، حالانکہ اس کا خریداری کا ارادہ نہیں تاکہ اصل خریدار بھی زیادہ قیمت کے ساتھ اسے خرید لے (جیسے نیلامیوں میں عموما ہوتا ہے کہ جعلی خریدار بولی چڑھانے کے لئے قیمت بتلاتے ہیں) اور یہ فروخت کنندہ کی ملی بھگت سے ہوتا ہے لہذا دونوں گناہ میں حصہ دار ہیں۔

(ومن قال الخ) ان کا اشارہ عبدالرزاق کی تخریج کردہ عمر بن عبدالعزیز کے طریق سے منقول روایت کی طرف ہے کہ ان کے ایک عامل نے اس طریقہ سے سبی (یعنی اپنے حصہ میں آنے والے قیدی غلام) کو بیچا اور ان سے کہنے لگا کہ اگر ایسا نہ کرتا تو زیادہ قیمت نہ لگتی اس پر کہنے لگے (هذا نجش لا يحل) (یعنی یہ دھوکہ ہے، حلال نہیں) پھر منادی کو بھیج کر بیع واپس کرائی۔ ابن بطال کہتے ہیں علماء کا ناجش کے عاصی ہونے پر اجماع ہے بیع اگر ہو چکی ہے، کے بارہ میں اختلاف ہے، ابن منذر نے محدثین کے ایک گروہ سے اس سودے کا فساد (یعنی عدم انعقاد) نقل کیا ہے۔ اہل ظاہر کا بھی یہی قول ہے، مالک سے ایک روایت اور حنابلہ کا مشہور قول بھی یہی ہے۔ شافعیہ کی ایک توجیہہ بھی یہی ہے، اصح ان کے ہاں صحت بیع ہے جب کہ کرنے والا آثم ہے۔ احناف کی رائے بھی یہی ہے۔ امام شافعی اس شرط پر فاعل کو گناہگار قرار دیتے ہیں کہ اسے اس نہی کا علم تھا۔ شارحین نے اس کا جواب دیا ہے کہ نجش دھوکہ ہے اور دھوکہ کرنے کی حرمت سے سبھی واقف ہیں اگرچہ خصوصی طور سے اس حدیث سے نہ بھی واقف ہوں بخلاف بیع علی بیع کے کہ کئی دفعہ اس کی نہی کا پتہ نہیں ہوتا۔

(وقال ابن أبی أوفی الخ) یہ ایک حدیث کا حصہ ہے جسے امام بخاری نے (الشهادات) میں نقل کیا ہے۔ یہ قول ان کا اپنا ہے مگر اس سے قبل (إن الذين يشترون بعهد الله وأيما نهم ثمنا قليلا) کا شانِ نزول بیان کرتے ہوئے ایک شخص کا قصہ ذکر کرتے ہیں کہ مال بیچنے کے لئے جھوٹی قسم کھائی کہ اسے اتنی قیمت مل رہی تھی مگر نہ دیا اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ ابن ابی شیبہ اور سعید نے بھی اس کا موقوف حصہ نقل کیا ہے جب کہ طحاوی نے پوری روایت نقل کی مگر خائن کی بجائے (ملعون) کا لفظ ذکر کیا ہے۔ ابن اوفی زیادہ قیمت بتلانے والے کو بھی ناجش قرار دیتے ہیں کہ صورۃً اس کا عمل بھی جعلی خریدار سے مشابہ ہے اور وہی مقصد ہے لہذا حکم میں برابر ہیں۔ اسی وجہ سے اسے سود خور کہا گیا ہے، ابن عبدالبر، ابن العربی اور ابن حزم نے اس تحریم کو اس امر کے ساتھ مقید کیا ہے کہ بتلائی گئی زیادہ قیمت ثمن المثل سے زائد ہو، ابن العربی لکھتے ہیں مثلا اگر کسی آدمی نے دیکھا کہ کم قیمت لگائی جا رہی ہے تو اس نے خیر خواہی کرتے ہوئے ایک قیمت لگا دی (یعنی اس کا خریدنے کا ارادہ نہیں تھا) تا کہ اصل خریدار بھی اوپر آ جائے تب یہ گناہگار نہ ہوگا اور نہ ناجش قرار پائے گا بلکہ اپنی خیر خواہی پر اجر پائے گا۔ بعض متأخرینِ شافعیہ نے بھی ان کی موافقت کی ہے۔ ابن حجر اسے محلِ نظر کہتے ہیں نصیحت (خیر خواہی) یہ نہیں کہ جعلی خریدار بن کر بولی لگائے بلکہ اس کا طریقہ یہ ہے کہ بائع کو بتلا دے کہ اس کے مال کی کم قیمت لگائی جا رہی ہے۔ (وهو خداع باطل الخ) یہ امام بخاری کا تفقُّہ ہے، ابن اوفی کی کلام کا تتمہ نہیں (قال النبی ؐ الخ) یہ دو حدیثیں ہیں، دوسری کتاب الصلح میں آئے گی۔ جب کہ حدیثِ خدیعہ، الکامل لابن عدی میں قیس بن سعد بن عبادہ کے واسطہ سے مروی ہے، کہتے ہیں اگر نبی اکرم سے یہ نہ سنا ہوتا کہ (المكر والخديعة في النار) کہ مکر و خدیعت آگ میں ہیں تو میں امکر الناس ہوتا۔ طبرانی نے الصغیر میں ابن مسعود، حاکم نے المستدرک میں حضرت انس اور اسحاق بن راھویہ نے بھی اپنی مسند میں ابوھریرہ سے یہی حدیث روایت کی ہے مگر ہر ایک کی سند میں مقال ہے جب کہ قیس والی سند (لا بأس به) ہے ابن مبارک نے بھی (البر و الصلة) میں بلغنی کے لفظ کے ساتھ اسے نقل کیا ہے۔

علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ مصنف کے نزدیک یہ بیع اصلاً جائز ہی نہیں کیونکہ اس سے نھی وارد ہے میں کہتا ہوں نہی ہمیشہ بطلان کو مستلزم نہیں ہوتی ہم عہدِ صحابہ سے لے کر زمانہ ائمہ تک دیکھتے ہیں کہ کسی جگہ جب نہی وارد ہوتی ہے تو بعض اسے کراہت پر محمول کرتے ہیں بعض بطلان پر، تو اس میں کوئی ضابطہ کلیہ نہیں امام بخاری اکثر مواضع میں نہی کو بطلان پر ہی محمول کرتے ہیں کم ہی جگہوں میں نہی آئی اور مصنف نے جواز قرار دیا ہے بلکہ وہ حنفیہ پر اعتراض کرتے ہیں کہ نہی کے باوجود صحت کا حکم لگاتے ہیں۔ ابن ھمام نے فتح القدیر میں لکھا ہے کہ عبادات میں نہی موجبِ بطلان نہیں ہوتی مگر التحریر میں اس کے برعکس لکھا اور اسے عبادات میں موجب بطلان قرار دیا ہے، شارح کو چاہئے تھا کہ اس کی نشاندہی کرتے۔ کہتے ہیں کہ فتح القدیر میں ان کی تعبیر صاحب ھدایہ کی تعبیر سے اولی ہے جو لکھتے ہیں کہ افعال شرعیہ سے نہی مشروعیت کی تقریر کرتی ہے، یہ ایک بعید تعبیر ہے۔ کہتے ہیں (وهو خداع باطل) کہہ کر امام بخاری غیر جائز قرار دیتے ہیں ہم بھی عدم حلت کے قائل ہیں لیکن کلام اس بارہ میں ہے کہ اگر کوئی کر لے تو اس کا نفاذ ہوگا یا نہیں؟۔ اسی طرح (من عمل عملا الخ) سے بھی بخاری عدم جواز پر استدلال کرتے ہیں (رد) سے مراد باطل لیتے ہیں جب کہ دوسروں کے ہاں اس کا معنی (غیر مقبول) اور معصیت ہے۔ جملۃ القال یہ ہے کہ تقسیم ان کے ہاں ثنائی ہے، چیز یا صحیح ہوگی یا باطل جب کہ ہمارے نزدیک تقسیم ثلاثی ہے (ان دو مذکورہ کے علاوہ تیسری تقسیم یہ ہے کہ ایک وجہ سے صحیح اور دوسری وجہ سے باطل ہونا۔ میرے نزدیک

بدعت ہر وہ امر (یعنی دین کا حصہ یا دینی مسئلہ قرار دیتے ہوئے) جو پہلی تین صدیوں کے بعد، جو (المشهود لها بالخير) ہیں (یعنی آنجناب نے انہیں خیر القرون کہا ہے) ظاہر ہوئی بشرطیکہ کہ شریعت کے پردے میں ہو (یعنی دین کا حصہ قرار دی جا رہی ہو)۔

حدثنا عبدالله بن مسلمہ حدثنا مالك عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما قال

نَهَى النبيُّ ﷺ عن النَّجش

عبداللہ ابن عمرؓ نے روایت کیا کہ نبی کریم ﷺ نے نجش سے منع فرمایا تھا۔

نجش میں مشہور جیم کی زبر ہے، مطرزی نے سکون بھی نقل کیا ہے۔ اسے مسلم اور نسائی نے (البیوع) جب کہ ابن ماجہ نے (التجارات) میں روایت کیا ہے۔

بابُ بَيعِ الغَرَرِ وحَبَلِ الحَبَلَةِ (دھوکہ کی بیع اور حمل کی بیع)

(حبل) مصدر ہے بمعنی حمل جبکہ حبلہ حابل کی جمع ہے جیسے ظالم و کاتب کی جمع ظلمة و کتبة ہے، ھاء برائے مبالغہ ہے، بعض نے برائے علامتِ تانیث قرار دی ہے (امرأة حابلة) نادر ہے اس میں تاء برائے تانیث ہی ہے۔ بعض نے حبلہ کو محبول کا اسم مصدر قرار دیا ہے بقول صاحب المحکم اس امر میں اختلاف ہے کہ ہر مؤنث پر اس کا اطلاق ہوسکتا ہے یا صرف آدمیات کے لئے خاص ہے، نووی نے تخصیص پر اہلِ لغت کا اتفاق نقل کیا ہے۔ حدیثِ باب میں بیع غرر کا صراحۃً ذکر نہیں، ان کا اشارہ مسند احمد کی ابن اسحاق کے طریق سے روایت میں ہے جسے وہ نافع عن ابن عمر سے، اسی طرح ابن حبان سلیمان تیمی کے طریق سے نافع عن ابن عمر سے روایت کرتے ہیں کہ آنجناب نے بیع غرر سے منع فرمایا۔ مسلم نے اس نہی کو ابوھریرہ، ابن ماجہ نے ابن عباس، طبرانی نے سھل بن سعد اور احمد نے ابن مسعود کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ احمد کی ابن مسعود سے روایت میں ہے (لا تشتروا السمك فى الماء فإنه غرر)۔ (یعنی پانی کے اندر موجود مچھلیوں کو نہ خریدو کہ اس میں دھوکہ ہوسکتا ہے۔ اسی پر قیاس کرتے ہوئے فضاء میں پرندے اور معدوم یا مجہول شی کی خریداری بھی اس زمرہ میں آئے گی۔ نووی کہتے ہیں یہ ایک اصل ہے جس کے تحت بے شمار مسائل آتے ہیں۔ دو امر اس سے مستثنی ہیں ایک وہ جو مبیع میں شامل ہے اگر جدا ہو تو اس کی بیع صحیح نہ ہو، دوسری وہ جن سے حقارت کے سبب یا ان کی تمییز و تعیین میں دشواری ہونے کے سبب تسامح کیا جاتا ہے۔ اول کی مثال گھر کی بنیادوں یا حاملہ جانور کی فروخت، دوسری کی مثال جبہ محشوہ (یعنی کڑھائی والا جبہ) اور شرب من السقاء۔ کہتے ہیں کہ علماء کا اختلاف مبیع کے حقیر یا اس کی تمییز یا تعیین کے دشوار ہونے پر مبنی ہے اگر کوئی شی اس قسم کی ہو تو اس میں غرر کالمعدوم (یعنی دھوکہ نہ ہونے کے برابر) ہے تو بیع صحیح قرار پائے گی۔

طبری نے بسند صحیح ابن عباس سے نقل کیا ہے، کہتے ہیں مجھے تو اس بیع غرر میں کوئی حرج نظر نہیں آتا۔ ابن بطال کہتے ہیں شاید انہیں یہ نہی نہیں پہنچی۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما أَنَّ رسولَ اللهِ ﷺ نهىٰ عنْ بيعِ حَبَلِ الحَبَلَةِ و كانَ بيعًا يَتَبَايَعُهُ أهلُ الجاهلية

كَانَ الرجلُ يَبتَاعُ الجَزورَ إلي أن تُنتجَ النَاقةُ ثمَّ تُنتَجُ التي في بَطنِهَا

عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حمل کے حمل کی بیع سے منع فرمایا یہ طریقہ جاہلیت میں رائج تھا ایک شخص ایک اونٹ یا اونٹنی خرید تا اور قیمت دینے کی معیاد یہ مقرر کرتا کہ ایک اونٹنی جنے پھر اس کے بعد اس کی اونٹنی بڑی ہو کر جنے۔

(و کان الخ) کان کی ضمیر حمل کی خریداری سے متعلق ہے۔ موطا میں بھی یہ تشریح حدیث کے ساتھ ہی متصل ہے اسماعیلی کے ہاں یہ کلامِ نافع اور حدیث میں مدرج ہے (السلم) کی روایت میں اس کے کلامِ نافع ہونے کی تصریح آئے گی جبکہ (أیام الجاهلیة) میں (عبیدالله عن نافع عن ابن عمر) کے حوالے سے روایت کے سیاق سے بظاہر یہ ابن عمر کی تشریح معلوم ہوتی ہے۔ ابن عبدالبر نے جزم کے ساتھ ابن عمر کا قول قرار دیا ہے اس کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ مسلم کی لیث اور ترمذی ونسائی کی ایوب کے طریق سے، دونوں نافع سے، روایت میں یہ تفسیری عبارت نہیں ہے، احمد، نسائی اور ابن ماجہ نے (سعید بن جبیر عن ابن عمر) کے حوالے سے بھی اس کے بغیر روایت نقل کی ہے (الجزور) جیم کی زبر کے ساتھ اونٹ و اونٹنی دونوں پر اطلاق ہوتا ہے مگر لفظ مؤنث ہے چنانچہ (هذه جزور) کہا جائے گا اگرچہ مراد اونٹ ہی ہو مگر یہ بھی محتمل ہے کہ حدیث میں اس کا ذکر بطورِ قید ہو کہ اہل جاهلیت اس قسم کی بیع صرف جزور یا لحمِ جزور ہی میں کرتے تھے، یہ احتمال بھی ہے کہ بطور مثال اس کا ذکر کیا ہو، حکم کے اعتبار سے جزور و غیر جزور میں کوئی فرق نہ ہو۔ علامہ انور (حبل الحبلة) کی بابت لکھتے ہیں کہ بعض اسے مبیع جب کہ بعض اسے اجل (یعنی مقرر کردہ مدت) قرار دیتے ہیں۔

(إلی أن تنتج) ناقہ فاعل ہے۔ اس فعل کا لغت عرب میں وقوع صیغۂ فعل جو کہ مسند الی المفعول ہے، پر ہوا ہے جو اپنے اندر ندرت رکھتا ہے۔ (ثم تنتج الی الخ) یعنی پھر نو مولود اونٹنی بھی جوان ہو کر بچہ جنے، عبیداللہ کی روایت میں یہ قدرِ زائد موجود نہیں اس میں (ثم تحمل التی فی بطنها) پر اقتصار ہے۔ جویریہ کی روایت اس سے بھی مختصر ہے اس میں (إن تنتج الناقة ما فی بطنها) پر اقتصار ہے۔

اس روایت کے ظاہر پر ہی سعید بن میسّب، مالک، شافعی اور ایک جماعت کا موقف مبنی ہے یعنی وہ ثمن کے ساتھ اونٹنی کے بچہ کے بچہ جننے تک سودا کرے، بعض نے (عبیداللہ کی روایت کے مطابق) جانور کے وضعِ حمل اور اس جانور کے حاملہ ہونے تک قرار دیا ہے، جویریہ کی روایت کے مقتضا کے مطابق کسی کا قول نظر سے نہیں گذرا یعنی (پہلی) اونٹنی (یا کسی اور جانور) کے وضع حمل تک۔ ان تینوں صورتوں کی بیع کو بوجہ مجہول الحال ہونا، منع قرار دیا گیا ہے۔ اس تشریح کے مطابق اس روایت کا (السلم) کے تحت نقل کرنا مناسب تھا جو کہ وہاں بھی ہے ابو عبیدہ، ابو عبید، احمد، اسحاق اور اکثر اہل لغت نیز ترمذی نے بھی اسی پر جزم کیا ہے کہ اس سے مراد دابہ کے وضع حمل کے نتاج کے ولد کی بیع ہے۔ (بیع ولد نتاج الدابة) (یعنی اگر خریداری اونٹنی سے متعلق ہے تو مثلاً اس اونٹنی جو کہ حاملہ ہے کے وضع حمل کے نتیجہ میں اگر اونٹنی پیدا ہوئی تو وہ اونٹی جوان ہو کر حاملہ ہو پھر اس کا بچہ نر ہو یا مادہ، کی قیمت چکاتے تھے) چونکہ یہ بیع سراسر سودے (مبیع) کی لاعلمی پر مبنی ہے لہذا اس سے منع کر دیا گیا کہ اس میں دھوکہ اور کسی ایک فریق کے نقصان کا قوی اندیشہ ہے اسی لئے امام بخاری نے ترجمہ کے شروع میں بیع غرر کی طرف اشارہ کیا علاوہ ازیں مذکور پہلی تشریح کی طرف بھی اسی روایت کو کتاب السلم میں بھی ذکر کر کے اشارہ کر دیا اور وہی تشریح راجح ہے کہ حدیث اس کے موافق ہے اگرچہ اکثر اہل لغت دوسری تشریح کا ذکر کرتے ہیں لیکن امام احمد نے (ابن اسحاق عن نافع) کے طریق سے یہی روایت نقل کرتے ہوئے اہل لغت کی ذکر کردہ تشریح کے موافق سیاقِ حدیث نقل کیا ہے، اس کے الفاظ ہیں (نهی رسول الله ﷺ عن بیع الغرر قال إن أهل الجاهلیة کانوا یبتاعون ذلك

البیع یتباع الرجل بالشارف حبل الحبلة فنهوا عن ذلك)۔ ابن التین لکھتے ہیں محصلِ اختلاف یہ ہے کہ کیا مراد (البیع إلی أجل) ہے یا جنین کی بیع؟ (یعنی کیا مبیع وہ اونٹنی بذاتِ خود ہے یا اس کے پیٹ کا بچہ) اگر اونٹنی ہے تو قیمت تو چکا دی جاتی تھی مگر وہ فروخت کنندہ کے پاس ہی رہتی تھی تا آنکہ بچہ پھر اس کا بچہ بھی بچہ جنے اسے، إلی أجل۔ سے تعبیر کیا گیا۔ پھر اگر اجل مراد ہے تو کیا یہ اجل ماں کا بچہ جننا یا اس کے بچے کا بچہ جننے تک ہوتی تھی؟ اور اگر جنین کی بیع مراد ہے تو کیا پہلے جنین کی یا یہ جنین بڑا ہو کر (اگر اونٹنی ہے) خود حاملہ ہو تو اس کے جنین کی بیع؟ صاحب المحکم نے ایک اور قول اس ضمن میں ذکر کیا ہے کہ اس سے مراد (بیع ما فی بطون الأنعام) حیوانات کے بطون میں (یعنی حمل کے دوران) جو کچھ ہے ان کی بیع، چونکہ اس میں دھوکہ ونقصان کا احتمال ہے اس لئے منع فرما دیا، یہ تفسیر سعید بن مسیّب سے منقول ہے (شاید یہی سب سے مناسب ہے اس کی تائید پانی کے اندر مچھلیوں کی خریداری کی ممانعت سے ہوتی ہے)۔ سوائے ابن کیسان اور ابوعباس مبرد کے تمام کا اس امر پر اتفاق ہے کہ حبلہ سے مراد حاملہ حیوانات ہیں، صاحب المحکم کے مطابق ابن کیسان اس سے مراد کچے انگور (یعنی جو ابھی بیلوں پر ہوں) لیتے ہیں یعنی پکنے سے پیشتر ان کی خریداری سے منع کیا۔ ابن حجر کہتے ہیں اس پر (حبلہ) کی باء کو جزم کے ساتھ پڑھنا پڑے گا جب کہ تمام روایات میں یائے مفتوحہ کے ساتھ ہی مروی ہے اس معنی کو ابن سکیت نے بھی کتاب الالفاظ میں ذکر کیا ہے۔ اس حدیث کو ابوداؤد اور نسائی نے بھی (البیوع) میں ذکر کیا ہے۔

بابُ بیعِ المُلا مَسَةِ (بیعِ ملامست)

قال أنسٌ نَهَى النبيُ ﷺ عنه.

حدثنا سعيدُ بنُ عفيرٍ قال حدثني الليث قال حدثني عقيل بن عن شهاب قال أخبرني عامر بن سعد أنَّ أبا سعيد رضي الله عنه أخبره أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ نهىٰ عن المُنابَذَةِ وهي طَرْحُ الرجلِ ثوبَه بِالبَيعِ إلىٰ رجلٍ قبلَ أنْ يُقَلِّبَهُ أو يَنظُرَ إليه و نهىٰ عن المُلامسةِ والمُلامَسةُ لَمسُ الثوب لا يَنظرُ إليه

ابوسعید خدریؓ نے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ نے منابذہ کی بیع سے منع فرمایا تھا اس کا طریقہ یہ تھا کہ ایک آدمی بیچنے کے لئے اپنا کپڑا دوسرے شخص کی طرف پھینکتا اور اس سے پہلے کہ وہ الٹے پلٹے یا اس کی طرف دیکھے، اسی طرح آنحضرت ﷺ نے بیع ملامسہ سے بھی منع فرمایا اس کا یہ طریقہ تھا کہ کپڑے کو بغیر دیکھے صرف اسے چھو دیتا اور اسی سے بیع لازم ہو جاتی تھی اسے بھی دھوکہ کی بیع قرار دیا گیا۔

حدثنا قتيبة حدثنا عبد الوهاب حدثنا أيوب عن محمد عن أبي هريرة رضي الله عنه قال نُهِيَ عن لِبسَتَينِ أنْ يَحتَبِيَ الرجلُ في الثوبِ الواحدِ ثمَّ يَرفعُهُ علىٰ مَنكِبِهِ وعن بَيعَتَينِ اللِّمَاسِ والنِّباذِ

ابوہریرہؓ نے بیان کیا کہ دو طرح کے لباس پہننے منع ہیں کہ کوئی آدمی ایک ہی کپڑے میں گوٹ مار کر بیٹھے پھر اسے مونڈھے

پر اٹھا کر ڈال لے اور شرم گاہ کھلی رہے اور دو طرح کی بیع سے منع کیا ایک بیع ملامتہ سے اور دوسری بیع منابذہ سے۔

بابُ بيعِ المُنابَذَةِ (بیع منابذت)

قال أنسٌ نهىٰ النبيُّ ﷺ عنهُ

دونوں ابواب کے تحت حضرت ابوسعید اور حضرت ابوھریرہ سے مروی احادیث نقل کی ہیں، اگلے باب میں دونوں کی روایتیں نئی سند کے ساتھ لائے ہیں۔ دونوں باب کے ساتھ مذکور تعلیق انس کو (باب بیع المخاصرۃ) کے تحت موصول کیا ہے۔

حدثنا إسماعيل قال حدثنا مالك عن محمد بن يحيي بن حبان عن أبي الزناد عن ألأعرج عن أبي هريرة رضى الله عنه أنَّ رسولَ اللهِ نهىٰ عن المُلامسةِ والمُنابذةِ۔

(اوپر والی روایت ہے)

حدثنا عياش بن الوليد حدثنا عبد العلى حدثنا معمر عن الزهري عن عطاء بن يزيد عن أبي سعيد رضى الله عنه قال نهىٰ النبيُّ ﷺ عن لِبْسَتَيْنِ و عن بَيعتَينِ المُلامسةِ والمُنابذةِ۔ (ایضاً)

الملامسۃ کے باب کی دوسری روایت کی سند میں ایوب سختیانی محمد بن سیرین سے روایت کر رہے ہیں جبکہ المنابذۃ کی پہلی روایت کے شیخ بخاری اسماعیل بن ابی اویس ہیں۔

ملامسہ یہ ہے کہ کپڑے پر ہاتھ پھیر کر بغیر دیکھے، خریدنا جبکہ منابذہ یہ ہے کہ بغیر ہاتھ لگائے، دیکھے اور الٹ پلٹ کئے کپڑا خرید لینا۔ منابذہ میں دراصل، جیسا کہ اللباس میں توضیح آئے گی، ایک شخص اپنے پاس موجود کپڑا دوسرے کی طرف اور دوسرا اپنے پاس موجود کپڑا پہلے کی طرف پھینک دیتا تھا (گویا تھان کا تبادلہ کر لیتے تھے) تو یہ سب جوئے کی قبیل سے ہے لہذا منع کر دیا گیا پھر اس میں دھوکہ ونقصان بھی ہے۔ احمد کی بطریق معمر اور مسلم کی بطریق عطاء بن میناء حضرت ابوھریرہ کی اسی روایت میں دونوں کی تشریح بھی ساتھ ہی نقل کی ہے۔ ملامسہ کی تین صورتیں بیان کی گئی ہیں، اصح یہ ہے کہ لپیٹا ہوا کپڑا (تھان) لایا جائے یا تاریکی میں کپڑا لائے (پھر بے شک تھان کی شکل میں نہ ہو) اور خریدار سے کہے کہ بس ایک دفعہ ہاتھ پھیر کر (جودت وردائت کا اندازہ کر کے) خریدلو،، بعدازاں دیکھ لینے کے بعد ردِ بیع کا اختیار نہ ہوتا تھا یہی صورت دونوں حدیثوں میں ذکر کردہ تفسیر کے موافق ہے۔ دوسری صورت یہ ذکر کی گئی ہے کہ نفسِ لمس کو ہی بیع قرار دیتے تھے بغیر صیغہ زائدہ کے، اور تیسری یہ کہ لمس کو خیارِ مجلس وغیرہ کا قاطع قرار دیتے تھے (یعنی لمس کے بعد رد بیع کا اختیار ختم ہو جائے گا) منابذہ میں بھی یہی تین صورتیں بیان کی گئی ہیں۔ ان تینوں صورتوں میں بیع باطل قرار دی گئی ہے کہ اس میں غرر ہے۔ نبذ (یعنی پھینکنا) میں یہ اختلاف بھی ہے کہ کپڑا ایک دوسرے کی طرف پھینکنا یا کنکری پھینکنا؟ (کہ جس تھان کو جا کر لگے وہ اتنے میں میرا)۔ صحیح یہی ہے کہ کنکری پھینکنا مراد نہیں کیونکہ مسلم کی ابوھریرہ سے روایت میں علیحدہ سے (بیع الحصاۃ)۔ (یعنی کنکری پھینک کر خرید وفروخت) سے منع کیا گیا ہے۔ یعنی جس چیز کو جا کر لگے وہ اتنے میں میری یا زمین پر کنکری پھینکنا کہ جہاں تک جائے وہ

اتنے میں میری۔ اس میں بھی دو دیگر صورتیں بھی بیان کی گئی ہیں جو منابذہ اور ملامسہ کے ضمن میں ہیں۔ اس سے بیعِ غائب کے بطلان پر بھی استدلال کیا گیا ہے، شافعی کا جدید قول یہی ہے، ابوحنیفہ کے نزدیک غائب کی بیع صحیح ہے مگر یہ شرط لگا لے کہ دیکھنے پر حتمی فیصلہ کروں گا، مالک اور شافعی سے بھی یہی منقول ہے۔ امام مالک کہتے ہیں اگر فروخت کنندہ اس کی صفت بیان کر دے تو صحیح ہے وگرنہ نہیں شافعی کا قدیم قول نیز احمد، اسحاق اور اہلِ ظاہر کی بھی یہی رائے ہے اس سے اندھے کی خریداری کے بطلان پر بھی استدلال کیا گیا ہے مالک اور احمد کے ہاں اس کے لئے صفت بیان کر کے بیچنا جائز ہے۔ ابوحنیفہ کے ہاں مطلقاً بھی صحیح ہے اس سلسلہ میں ان کے ہاں کچھ تفاصیل ہیں جو کتبِ فقہ میں دیکھی جا سکتی ہیں۔

ابن ماجہ نے کسی کے حوالے سے لکھ دیا کہ یہ تشریح سفیان بن عیینہ کی ہے مگر یہ غلط ہے، صحابی ہی کی ہے، آگے مزید ثبوت ذکر ہوگا۔ حدیثِ ابی سعید میں زھری پر اختلاف ہے، معمر، سفیان، ابن ابی حفصہ اور عبداللہ بن بدیل وغیرھم نے ان سے (عطاء بن يزيد عن أبي سعيد) کے حوالے سے جب کہ عقیل، یونس، صالح بن کیسان اور ابن جریج نے ان سے روایت کرتے ہوئے (عن عامر بن سعدعن أبي سعيد) کہا ہے۔ امام بخاری اسے اس امر پر محمول کرتے ہیں کہ زھری نے دونوں سے روایت لی ہے، مسلم نے صرف عامر بن سعد کے طریق سے نقل کیا ہے، زبیدی نے ان سب کی مخالفت کرتے ہوئے (عن سعيد عن أبي هريرة) کہا ہے۔ اسی طرح جعفر بن برقان نے بھی مخالفت کی ہے اور (عن سالم عن أبيه) کے حوالے سے روایت کرتے ہوئے آخر میں یہ اضافہ بھی ذکر کیا ہے (وهي بيوع كا نوا يبتاعون بها في الجاهلية) نسائی نے ان دونوں روایتوں کو نقل کرتے ہوئے جعفر کی روایت کو خطا قرار دیا ہے۔ ابو ہریرہ کی روایت امام بخاری نے تین طرق سے نکالی ہے، تیسرا طریق حفص بن عاصم کا ہے جو (مواقيت الصلاة) میں گذرا، کسی طریق سے بھی منابذہ اور ملامسہ کی تفسیر نقل نہیں کی۔ البتہ مسلم اور نسائی کی روایتوں میں جیسا کہ ذکر ہوا یہ تفسیر موجود ہے۔ ظاہر یہ ہوتا ہے کہ یہ تفسیر مرفوعاً ہے مگر نسائی کی روایت سے مترشح ہوتا ہے کہ یہ تفسیر کسی راوی کی ہے، اس کے الفاظ ہیں (وزعم أن الملامسة الخ) تو اقرب یہی ہے کہ صحابی کی طرف سے ہے کیونکہ یہ بعید ہے کہ صحابی آنجناب کا تذکرہ (زعم) سے کرے پھر ابوسعید کی روایت میں یہ تفسیر ان کی کلام میں سے ہے۔

ابو ہریرہ کی پہلی روایت میں لبستین کا ذکر ہے مگر یہاں ایک ہی لبسہ کا ذکر ہے دوسرے کا ذکر احمد کی (هشام عن محمد) سے روایت میں ہے وہ یہ ہے کہ (و أن يرتدي في ثوب يرفع طرفيه على عاتقيه) (کہ چادر کو اسطرح لپیٹے کہ دونوں کنارے دونوں کندھوں پر ہوں)۔ ابوسعید کی روایت مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بھی (البيوع) میں نقل کی ہے۔

بابُ النَّهْيِ لِلبائعِ أن لَا يُحَفِّلَ الإبلَ و البقرَ و الغنمَ و كُلَّ مُحَفَّلَةٍ

(فروخت کنندہ کو تحفیل سے ممانعت)

والمُصرَّاةُ التي صُرِّىَ لَبَنُهَا و حُقِنَ فيه و جُمِعَ فلمْ يُحْلَبْ أياماً. و أصلُ التَصرِيةِ حَبْسُ الماءِ، يُقالُ منه: صَرَّيْتُ الماءَ إذَا حَبَسْتَهُ.

صحیح بخاری کے تمام نسخوں میں اسی طرح ہے۔ (لا) زائدہ ہے ابونعیم نے اس کے بغیر ہی نقل کیا ہے۔ یہ احتمال

بھی ہے کہ (أن) تفسیر یہ ہو، اس پر (لا یحفل) بیانِ نہی ہوگا۔ نسفی کی روایت میں لا کے بغیر ہے، نہی کو بائع کے ساتھ مقید کر کے یہ اشارہ دیا ہے کہ اگر مالک کسی مصلحت کے پیش نظر ایسا کر لے تو حرج نہیں، ترجمہ میں بقر کا بھی ذکر ہے جب کہ حدیث میں نہیں، اس کو ابل اور غنم کے ساتھ ملحق کیا ہے، داؤد اس کے مخالف ہیں، چونکہ یہ دو جانور عربوں کے ہاں کثرت سے تھے اس لئے ان پر اقتصار کیا ہے۔ تحفیل بمعنی تجمیع ہے اسی سے حفلہ ومحفل کے الفاظ ہیں۔

(وکل محفلة) مفعول پر معطوف ہے، یہ عطفِ عام علی خاص ہے یعنی ہر غیر نعم، ماکول اللحم کو اس حکم میں نعم کے ساتھ ملحق کیا ہے قدرِ مشترک تغریر المشتری ہے (یعنی خریدار کو دھوکہ دینا) حنابلہ اور بعض شافعیہ اسے نعم کے ساتھ ہی مختص کرتے ہیں۔

(والمصراۃ) تصریہ اور حقن ہم معنی ہیں، عطفِ تفسیری ہے یعنی تھنوں میں ہی دودھ رہنے دینا اور کئی دن نہ دوھنا (تاکہ خریدار کو دھوکہ دیا جا سکے کہ اتنا زیادہ دودھ دیتی ہے۔ حقن کو اگرچہ شارحین نے تصریہ کا ہم معنی قرار دیا ہے مگر کچھ عجب نہین کہ امام بخاری کا ذہن رسا اس طرف گیا ہو کہ کسی طریقہ سے باہر سے بھی دودھ اندر پہنچانا ممکن ہے، حقنہ معاصر عربی میں انجیکشن کو کہتے ہیں دورِ حاضر میں خریدار کو دھوکہ دینے کی غرض سے مصنوعی طریقوں سے دودھ انجیکٹ کرنا ممکن ہے)۔

(وأصل التصرية الخ) یہ ابوعبید اور اکثر اہل لغت کا قول ہے۔ علامہ انور لکھتے ہیں ایک قول یہ بھی ہے کہ (مصراة) دراصل (مصرورة) تھا جیسے (دساها) کی اصل (دسسها) کہا گیا ہے۔ مولانا بدر نے حاشیہ میں اپنے شیخ کے حوالے سے مزید تفصیل ذکر کی ہے کہ اہلِ علم ولغت کا تفسیرِ مصراۃ میں اختلاف ہے کہ کس مادہ سے ماخوذ ومشتق ہے، شافعی نے اس کی تفسیر یہ ذکر کی ہے کہ ناقہ وشاۃ کے اخلاف (یعنی تھن) باہم باندھ دیئے جاتے تھے اور دو یا تین دن دوھا نہ جاتا، اس سے تھنوں میں دودھ جمع ہو جاتا اور مشتری یہ سمجھتا کہ بہت دودھیلی ہے ایک یا دو مرتبہ دوہنے کے بعد اس کا اصل دودھ سامنے آ جاتا جس سے اسے پتہ چلتا کہ دھوکہ ہو گیا ہے۔ ابو عبید نے اس کی تفسیر یہ ذکر کی ہے کہ مصراۃ وہ اونٹنی، گائے یا بکری ہے جس کے تھنوں میں کئی دن دودھ جمع رکھا جائے اور دوھا نہ جائے، تصریہ اصلاً پانی کے حبس وجمع کو کہتے ہیں۔ ابوعبید لکھتے ہیں اگر یہ ربط سے ہوتا تو (مصرورة) یا (مصررة) کہا جاتا، بقول علامہ انور اس سے گویا شافعی کے معنی کا رد کر رہے ہیں، کہتے ہیں ابوعبید کا قول، حسن اور شافعی کا صحیح ہے، عرب حلوبات (دودھیلے جانور) کے تھنوں کو باندھ لیتے جب انہیں چھوڑتے تو چرتے، اس ربط کو وہ صرار کہتے تھے، شام کے وقت ان اصرہ کو کھول دیتے اور دودھ دوھتے اسی سے ابوسعید خدری کی حدیث ہے کہ آنجناب نے فرمایا اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھنے والے کے لئے حلال نہیں کہ (أن يحل صرار ناقة بغير إذن صاحبها)۔ (کہ کسی ناقہ کا اسکے مالک کی اجازت کے بغیر صرار کھولے) عنترہ کا شعر ہے (العبد لا يحسن الكر - إنما يحسن الحلب والصر)۔ (یعنی غلام لڑائی اور حملہ آور ہونے میں نہیں بلکہ دوھنے اور تھن باندھنے میں ماہر ہوتا ہے) مالک بن نویرہ نے اپنی قوم سے مخاطب ہو کر یہ شعر کہا تھا (فقلت لقومي هذه صدقاتكم - مصررة أخلافها لم تحرر) یہ بھی محتمل ہے کہ مصراۃ اصل میں مصرورۃ ہو ایک راء کو یاء میں بدل دیا گیا ہو جیسے (تقضي البازي) اصلاً تقضض تھا عرب تین ایک ہی جنس کے حروف کا اجتماع مکروہ سمجھتے ہوئے ان میں ایک کو کسی اور حرف سے تبدیل کر دیتے تھے۔

علامہ انور لکھتے ہیں امام شافعی اور احمد کے ہاں تصریہ عیب ہے، اس صورت میں خریدار کو ردِ بیع کا اختیار حاصل ہے مگر ساتھ ہی اس حدیثِ ابی ھریرہ کی وجہ سے ایک صاع کھجور بھی دے گا۔ ابو یوسف کہتے ہیں دودھ کی قیمت واپس کر دے۔ ابوحنیفہ اور محمد کی رائے میں واپس نہ کرے، کہتے ہیں یہ حدیث ہمارے خلاف حجت ہے بعض احناف نے حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ اگر حدیث کو غیر فقیہ راوی روایت کرتا ہو اور وہ قیاس کے خلاف ہو تو حدیث پر عمل نہ کیا جائے گا بلکہ قیاس پر عمل ہو گا پس جب حدیثِ ابی ھریرہ مخالفِ قیاس ہے اور وہ غیر فقیہ ہیں تو ہم اسے چھوڑ کر قیاس پر عمل کریں گے۔ کہتے ہیں میرے نزدیک یہ جواب باطل ہے اس کی طرف بالکل التفات نہ کیا جائے، یہ زمانہ قدیم سے ہمارے خلاف طعن کا سبب ہے اسی لئے حنفیہ کی نسبت مشہور ہو گیا کہ حدیث پر رائے کو ترجیح دیتے ہیں اصل میں یہ مسئلہ ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب سے صحیح طور سے نقل نہیں کیا گیا، البتہ عیسی بن ابان کی طرف منسوب ہے جو امام شافعی کے ہمعصر تھے، مجھے اس میں تردد ہے، یہ کیسے ہو سکتا ہے جبکہ مزنی کہتے ہیں کہ ابوحنیفہ، محمد اور ابو یوسف سے بھی زیادہ، اثر کی پیروی کرنے والے تھے تو ممکن ہے ان کے سامنے کچھ دیگر جزئیات ومسائل ہوں جو اس معنی پر دلالت کرتے ہوں۔ بالجملہ میری رائے ہے کہ اس جواب کو کتب میں ذکر نہ کرنا چاہئے اگرچہ بعض نے کر دیا ہے۔ کس میں جرات ہے کہ ابوھریرہ کو غیر فقیہ کہے؟ اگر یہ تسلیم کر بھی لیں تو ان سے فقہ نے بھی اسے روایت کیا ہے یعنی ابن مسعود۔ طحاوی نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ حدیث (الخراج بالضمان) کے متعارض ہے۔ میرے نزدیک جواب یہ ہے کہ یہ حدیث محمول علی الدیانت ہے نہ کہ محمول علی القضاء، فتح القدیر، باب الإقالہ میں ہے کہ غرر یا تو قولی

ہوتا ہے یا فعلی۔ اگر قولی ہو تو اقالہ (یعنی ردبیع) بحکمِ قاضی واجب ہے لیکن اگر فعلی ہے تو دیانۃً اقالہ واجب ہے (یعنی اگر وہ واپس لینے پر رضا مند نہ ہو تو قاضی کے ھاں مقدمہ دائر کرنے کا اختیار نہیں) اس کی وجہ یہ ہے کہ دھوکہ دہی اور فراڈ میں کچھ اشیائے مستورہ ہوتی ہیں جن کے علم کی کوئی سبیل نہیں تو انہیں تحت القضاء نہیں لایا جا سکتا۔ تصریہ بھی ایک دھوکہ ہے اس میں بائع پر واجب ہے کہ دیانۃً اقالہ کرلے اگرچہ قضاءً اس کے ذمہ یہ واجب نہیں اس لحاظ سے یہ حدیث ہمارے بھی موافق ہے، میں نے کسی کو نہیں پڑھا جس نے لکھا ہو کہ یہ ہمارے موافق بھی ہے یہ میرا ذاتی ادعاء ہے۔ پھر یہ بھی جاننا چاہئے کہ مبیع میں زیادت یا تو اس کے ساتھ متصل ہوتی ہے مثلا کپڑے کا رنگا ہوا ہونا، یا منفصل ہوتی ہے، منفصل یا تو متولد ہوتی ہے یا غیر متولد، پھر ہر زیادت قبضہ میں لینے سے قبل تھی یا بعد؟ حدیثِ خراج بالضمان کا مصداق وہ زیادت ہے جو غیر متولد ہو جبکہ زیرِ بحث زیادت، متولدہ منفصلہ ہے تو ہماری عامۃ الکتب کے مطابق اس میں رد نہیں ہے۔ الوجیز، التھذیب اور الحاوی میں ہے کہ عندالتراضی واپسی ہوسکتی ہے، میں کہتا ہوں جو عامۃ الکتب میں ہے وہ حکمِ قضاء ہے اور اس میں حکمِ دیانت ہے۔ میں نے اس میں دو شعر بھی نظم کئے ہیں (بزيادة المنفصل المتولد۔أو عكسه متعيب لم يردد۔ ثم في التهذيب والوجيز والحاوى الجواز بالتراضي يحمل) بہر حال میں طحاوی کے جواب سے راضی نہیں کیونکہ انہوں نے ایک حدیثِ عام سے اس کا تعارض قرار دیا ہے جبکہ اس کی کئی تاویلات اور محامل ذکر کی جا سکتی ہیں جب کہ حدیثِ مصراۃ حدیثِ خاص ہے اگر معارض ثابت کرنا ہے تو اسی باب سے لانا ہوگا۔

یہ بھی ملحوظہ رہے کہ تصری سے نہی اور تلقیِ جلب سے نہی ایک ہی حدیث میں واقع ہیں حالانکہ فقہاء نے صورتِ تلقی میں بیع، اگر ہوگئی ہے تو صحیح قرار دی ہے بشرطیکہ اہلِ بلد کو نقصان نہ ہو۔ یہاں ابن دقیق العید نے لکھا ہے کہ بالرأی ابتداءً عام کی تخصیص کرنا جائز ہے اگر کوئی ظاہری سبب موجود ہو۔ مولانا شیخ الہند اسے محمول علی استحباب کہتے تھے، انتہی۔ مولانا بدر حاشیہ میں اس مقام پر لکھتے ہیں کہ میرے نوٹس میں لکھا ہے کہ حدیثِ مصراۃ کے ظاہر پر عمل بہت سارے ثابت احکامِ شرعیہ کے ترک کا موجب ہے لہذا اس کی تاویل کرنا اور کوئی توجیہہ تلاش کرنا ضروری ہے۔ شرع میں ضمان (یعنی نقصان کا ازالہ) یا تو بالمثل سے ہے یا قیمت ادا کرنے سے، کھجوروں کا ایک صاع ضمان بالمثل نہیں، نہ ہی قیمت کا مثل بنتا ہے کیونکہ ممکن ہے دودھ اس سے کم یا زیادہ استعمال کیا ہو لہذا یہ قیمت نہیں ہوسکتی اگر ہم مبیع معیب کے ہمراہ ایک صاع تمر کی واپسی واجب قرار دے لیں تو خود شرع کے مقرر کردہ اصول کا کیا بنے گا؟ لہذا قیاس کے سبب اس حدیث کو ترک نہیں کیا بلکہ دیگر احادیث کی وجہ سے کیا ہے ہمارے ہاں اصل توجیہہ یہ ہے کہ شارع نے ہر ایک کو وہ رہنمائی فرمائی جو اس کے لئے مناسب ہے، فروخت کنندہ کو ارشاد کیا کہ سودا واپس لے لے۔ اگر وہ واپس لینے پر رضا مند ہو جائے حالانکہ مشتری کو اب اختیارِ فسخ نہیں تو اس صورت میں بطور حسنِ سلوک ایک صاع کھجور بھی دینے کا خریدار کو حکم دیا کیونکہ اس نے (اتنے دن) اس کا دودھ پیا ہے، تو یہ بابِ ضمان میں سے نہیں بلکہ بابِ مروت اور حسنِ معاشرت سے ہے، اس لحاظ سے اس کی حیثیت ایک تبرع کی سی ہے۔ جس کا انحصار دوسرے (بائع) کی رضا مندی پر ہے۔ علامہ مزید لکھتے ہیں کہ شرح الاحیاء میں ابو بکر ابن العربی نقل کرتے ہیں کہ ایک حنفی اور شافعی کے درمیان اس حدیثِ مصراۃ پر مناظرہ ہوا، حنفی نے اثنائے بحث جب کہا ابو ھریرہ غیر فقیہ تھے اتنا ہی کہا تھا کہ چھت سے اس پر ایک سانپ گرا وہ بھاگا تو سانپ اس کے پیچھے ہولیا کسی نے کہا فورا توبہ و استغفار کرو اور اس بات سے رجوع کرو، اس نے ایسا ہی کیا تب سانپ چلا گیا، کہتے ہیں میرے خیال میں اسکی کوئی اصل نہیں اس سے تعصب کی بو آتی ہے۔

حدثنا ابن بكير حدثنا الليث عن جعفر بن ربيعة عن الأعرج قال أبو هريرة رضى الله عنه عن النبیﷺ لا تُصِرُّوا الإبلَ والغنمَ فمَنِ ابْتَاعَهَا بعدُ فإنهُ بِخَيرِ النَّظَرَينِ بعدَ أنْ يحتَلِبَهَا إن شاءَ أمسَكَ و إن شَاءَ ردَّهَا وصاعَ تمرٍ-ويُذكَرُ عن أبى صالحٍ ومجاهدٍ والوليد بن رَباحٍ و موسى بن يسارٍ عن أبى هريرة عن النبیﷺ صاع تمرٍ وقال بعضُهم عن ابن سيرين صاعًا من طعامٍ وهو بالخِيارِ ثلاثًا وقال بعضهم عن ابن سيرين صاعاً مِن تمرٍ ولَمْ يذكُرْ ثلاثًا والتمرُ أكثرُ

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نبیﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا اونٹنی کو اور بکری وغیرہ کا دودھ تھن میں روک کر نہ رکھو۔ اگر کوئی دھوکہ کھا کر خرید لے تو اسے اختیار ہے کہ اس کے دوہنے کے بعد چاہے اسے اپنے پاس رکھے اور چاہے تو اسے ایک صاع کھجور کیساتھ واپس کر دے

شیخِ بخاری کا نام یحیی ہے۔(لا تصروا) بابِ تفعیل سے پڑھنا اولی ہے بعض نے ثلاثی سے بھی قرار دیا ہے بقول ابن حجر صری یصری اصح ہے، بہر حال کلامِ عرب میں دونوں مستعمل ہیں۔(الإ بل والغنم) بظاہر تصریہ کی تحریم ہے، ارادہِ تدلیس ہو یا نہ ہو۔ الشروط میں (أبو حازم عن أبى هريرة) کے طریق سے مطلقاً نہی مذکور ہے، بعض شافعیہ نے اسی پر جزم کیا ہے اور اس کی وجہ ایذائے حیوان کہا ہے، لیکن نسائی کی اسی روایت میں جو (سفيان عن أبى الزناد عن الأعرج) سے ہے (للبيع) کا لفظ بھی ہے۔ ان کی (أبو كثير سحيمى عن أبى هريرة) سے روایت میں ہے ہے (إذا باع أحدكم الشاة أو اللقحة فلا يحفلها) (یعنی فروخت کرتے وقت یہ کام نہ کرے)۔ یہی راجح ہے کیونکہ اس میں دھوکہ ہے جبکہ ایذائے حیوان ایک ضررِ یسیر ہے جو عارضی امر ہے (یعنی کسی وجہ سے گھریلو بکری یا گائے وغیرہ کو دو وقت کی بجائے ایک وقت دودھ لینا کوئی زیادہ ضرر رساں امر نہیں ہے)۔

(فمن ابتاعها بعد) یعنی تحفیل کے بعد جس نے خرید لیا۔ عبید اللہ نے ابو زناد سے (فهو بالخيار ثلاثة أيام) کا اضافہ بھی نقل کیا ہے، اسے طحاوی نے نقل کیا ہے۔ اس کا آغاز بیانِ تصریہ کے وقت سے ہوگا یہی حنابلہ کا قول ہے، شافعیہ نے سودا ہونے کے وقت سے آغاز قرار دیا ہے، بعض نے تفرق کے وقت سے۔

(إن يحتلبها) ان شرطیہ ہے۔ ابن خزیمہ اور اسماعیلی نے (أسيد بن موسى عن الليث) کے طریق سے (بعد أن احتلبها) نقل کیا ہے۔ حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ ردِ بیع کا اختیار، حلب (یعنی دوھنے) کے بعد ہی ثابت ہوگا، جمہور کے نزدیک حلب ضروری نہیں جب بھی تصریہ ظاہر ہو جائے ردِ بیع کر سکتا ہے لیکن چونکہ تصریہ کا علم حلب کے بعد ہی ہوتا ہے اس لئے بطور قید اس کا ذکر کر دیا گیا۔ (إن شاء أمسك) اس سے ظاہر ہوا کہ بیع صحیح ہے اگر خریدار واپس نہ کرنا چاہے تو ایسا کر سکتا ہے۔ اگر عیب پر مطلع ہونے کے بعد رد کیا تو کیا صاعِ تمر ساتھ دینا لازم ہے؟ شافعیہ سے اس کا وجوب اصح ہے، شافعی سے ایک نص یہ بھی ہے کہ صاع نہ دے، مالکیہ سے بھی دو قول ہیں۔ (وإن شاء ردها) مالک کی روایت میں (وإن سخطها ردها) ہے، بظاہر فوری طور پر رد کرے، قیاس بھی یہی ہے۔ لیکن خیار ثلاثہ ایام والی روایت اس اطلاق پر مقدم ہے (یعنی اس اطلاق کو مقید کرتی ہے) اطلاق کے قائلین یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ روایت اس امر پر محمول ہے کہ اگر مصراۃ ہونے کا علم تین دنوں بعد ہو کیونکہ اغلبا اس کا پتہ دو تین دن بعد ہی چلتا ہے۔ ابن دقیق العید

لکھتے ہیں کہ ثانی ارجح ہے کیونکہ حکمِ تصریہ اصل حکم میں اس نص کی وجہ سے مخالفِ قیاس ہے تو یہی مطرد ہوگا اور تمام موارد میں اسے متبع بنایا جائے گا۔ بقول ابن حجر اس کی تائید احمد اور طحاوی کی (سفیان عن أبی هريرة) کے طریق سے روایت کے ان الفاظ سے ہوتی ہے (فهو بأحد النظرين بالخيار إلى أن يحوزها أو يردها)، اس کی مزید تفصیل آگے آئے گی۔

(وصاع تمر) مالک کی روایت (وصاعاً من تمر) ہے، اس کا عطف (ردها) کی ضمیر پر ہے۔ واو المعیت قرار دینا بھی صحیح ہے۔ یہ بھی جائز ہے کہ مفعول معہ ہو۔ اس پر جمہور نحاۃ کا یہ قول منکر (یعنی اسکے خلاف جاتا ہے) کہ مفعول معہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ فاعل بھی موجود ہو۔ اگر کہا جائے (الرد في المصراة) کی تعبیر تو واضح ہے مگر (الرد في الصاع) کی تعبیر کے اس پر عطف ڈالنے کا کیا معنی؟ جواب یہ ہے کہ یہ شاعر کے اس شعر کی مانند ہے (علفتها تبنا و ماءً باردا) یعنی تقدیرِ کلام یہ ہے (علفتها تبنا وسقيتها ماء باردا)۔ یا (علفتها) کو مجاز قرار دیا جائے اس فعل کا جو دونوں کاموں کو شامل ہے مثلاً (ناولتها) (تناول کا لفظ عربی میں طعام اور شراب، دونوں کے لئے مستعمل ہے، اردو میں ہم صرف طعام کے لئے استعمال کرتے ہیں یعنی میں نے کھانا تناول کیا عربی کی رو سے کہا جا سکتا ہے میں نے کھانا اور پینا تناول کیا)۔

اس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے کہ اگر خریدار جانور واپس کرنا چاہتا ہے تو اس کے ہمراہ ایک صاع کھجور کا بھی دے لیکن اگر (دوھا گیا) دودھ باقی ہے ابھی متغیر نہیں ہوا (نہ مشتری نے استعمال کیا) تو کیا اس صورت میں بھی کھجوروں کا ایک صاع دینا لازمی ہے؟ (گویا کھجوریں واپس کرنا تو اس وجہ سے تھا کہ اس نے دودھ استعمال کیا ہے اگر ایسا نہیں تو جانور واپس کرتے وقت اس کا دودھ بھی واپس کر دے)۔ اس میں دو قول ہیں اصح یہ ہے کہ بائع پر لازم نہیں کہ دودھ بھی واپس لے کیونکہ اس کی طراوت ختم ہو چکی ہے (یعنی اب اس کے عوض کھجوریں دینا ہی متعین ہے) تفصیل آگے ہے۔ (ويذكر عن أبي صالح الخ) یعنی ابوصالح و دیگر کی روایات میں تعیینِ تمر ہے۔ ابوصالح کی روایت مسلم و احمد، مجاھد کی بزار، طبرانی اور دارقطنی۔ ولید کی احمد بن منیع نے اپنی مسند میں جبکہ موسی کی روایت مسلم نے موصول کی ہے۔

(وقال بعضهم الخ) صاع اور ثلاث کی روایات مسلم، ترمذی نے (قرة بن خالد عنه) جب کہ ابوداؤد نے (حماد بن سلمة عن هشام وحبيب و أيوب عنه) سے نقل کی ہیں۔ جب کہ ثلاث کے بغیر والی روایت احمد نے (معمر عن أيوب عنه) سے نقل کی ہے جب کہ مسلم نے (سفيان عن أيوب عنه) کے حوالے سے ثلاث کا ذکر کیا ہے۔ بعض نے ابن سیرین سے روایت کرتے ہوئے صرف طعام کا ذکر بدون ثلاث، نقل کیا ہے چنانچہ احمد اور طحاوی نے (عون عن ابن سيرين و خلاس بن عمرو كلاهما عن أبي هريرة) کے طریق سے یہی نقل کیا ہے تو اس لحاظ سے ابن سیرین سے چار قسم کی روایات مذکور ہیں (۱) تمر اور ثلاث کے ساتھ (۲) صرف تمر کے ذکر کے ساتھ) (۳) اور (۴) طعام کا ذکر ثلاث کے ساتھ اور بغیر ثلاث کے، ان تمام روایات میں نظر و تفحص سے ظاہر ہوتا ہے کہ ثلاث کا ذکر زیادتِ علم ہے اور راوی حفاظ ہیں، جنہوں نے اس کا ذکر نہیں کیا وہ یا تو اسے محفوظ نہ رکھ سکے یا اختصاراً ایسا کیا ہے۔ پھر جس روایت میں طعام کا ذکر ہے اسے بھی تمر پر ہی محمول کیا جائے گا۔ طحاوی نے (أيوب عن ابن سيرين) کے حوالے سے روایت کیا ہے کہ سمراء سے مراد شامی گندم ہے۔ ابن ابی شیبہ اور ابوعوانہ نے (هشام بن حسان عن ابن سيرين) سے یہ جملہ نقل کیا ہے (لا سمراء) جب کہ ابن منذر نے (ابن عون عن ابن سيرين) سے یہ نقل کیا ہے (لا سمراء تمر ليس

ہیں) (یعنی گندم نہیں بلکہ کھجوریں ہی) لہذا ان روایات سے ظاہر ہوا کہ طعام سے مراد تمر ہی ہے۔ چونکہ طعام سے متبادر الی الذھن گندم تھی تو اس کی نفی کر دی۔ اس تطبیق پر معکر بزار کی (أشعث بن عبدالملك عن ابن سيرين) کے طریق سے روایت کے یہ الفاظ ہیں (إن ردها ردها و معها صاع من بر لا سمراء) اس کا مقتضا یہ ہے کہ نفی دراصل شامی گندم کی تھی، مقامی گندم بدلے میں دی جا سکتی ہے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ راوی نے طعام سے متبادر الی ذھن گندم خیال کرتے ہوئے روایت بالمعنی کی اور (بر) کا لفظ ذکر کر دیا جب کہ زمانہ نبوی میں اکثر اہل مدینہ کا طعام کھجور تھی۔ اس سے ان تمام روایاتِ ابن سیرین کی تطبیق ممکن ہے، البتہ احمد کی باسناد صحیح (عبدالرحمن بن أبي ليلى عن رجل من الصحابة) سے اسی حدیث ابی ھریرہ کی مانند روایت میں ہے (فإن ردها رد معها صاعا من طعام أو صاعا من تمر) اس سے بظاہرا سے اختیار ہے کہ کھجوروں کا ایک صاع دے یا کسی اور جنس کا، یہ بھی احتمال ہے کہ یہاں (أو) راوی کا شک ہو، تخییر نہ ہو۔ جب کسی روایت میں اس جیسے احتمالات ہوتے ہیں تو اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں بلکہ اس روایت کی طرف رجوع کیا جائے جس میں الفاظ کا کوئی اختلاف وتغیر نہیں، یعنی تمر ہی۔ بخاری نے بھی یہی اشارہ دیا ہے (والتمر أكثر)۔ ابوداؤد نے جو ابن عمر سے یہ روایت کیا ہے (إن ردها رد معها مثل أو مثلي لبنها قمحا) اس کی سند ضعیف ہے۔

(والتمر أكثر) یعنی تمر کے ذکر والی روایات بنسبت دوسری کی اکثر ہیں، یعنی جن میں طعام کا ذکر ہے۔ ابن حجر نے مذکورہ رواۃ کے علاوہ متعدد اور نام بھی ذکر کئے ہیں، لکھتے ہیں جمہور اہلِ علم کا یہی موقف ہے، ابوھریرہ اور ابن مسعود کا بھی یہی فتوی تھا۔ صحابہ میں کوئی اس کا مخالف نہیں تابعین اور من بعدھم سے لا تعداد اہلِ علم نے یہی رائے دی ہے انہوں نے اس امر میں کوئی فرق نہیں کیا کہ دودھ کم استعمال ہوا ہو یا زیادہ، یا کھجور اس شہر والوں کی خوراک ہے یا نہیں۔ اصل مسئلہ میں احناف نے ان سے اختلاف کیا ہے اور اس کی فروع میں دوسروں نے بھی، احناف کی رائے ہے کہ عیبِ تصریہ کی وجہ سے جانور واپس کرنا مشتری کا حق نہیں نیز اگر بائع واپسی پر راضی ہو بھی جائے تو ایک صاع کھجوروں کا ساتھ دینا لازم نہیں، زفر جمہور کے ساتھ ہیں مگر ان کے نزدیک مشتری کو اختیار ہے کہ ایک صاع کھجور یا نصف صاع گندم دے۔ ابن ابی لیلی اور ابو یوسف اس کی قیمت ادا کرنے کے بھی قائل ہیں مالک اور بعض شافعیہ سے بھی یہی منقول ہے البتہ وہ فطرانہ پر قیاس کرتے ہوئے قوتِ بلد کے تعین کے قائل ہیں۔ بغوی کہتے ہیں اگر دونوں باہم کھجور کے سوا کسی اور جنس پر رضامند ہو جائیں تو اس بابت کوئی اختلاف نہیں کہ ایسا کرنا صحیح ہے۔

احناف نے اس حدیث پر عمل کرنے سے اظہارِ معذوری کرتے ہوئے کئی وجوہ ذکر کی ہیں، مولانا بدر عالم نے فیض ج ۳ ص ۲۲۹ کے حاشیہ میں ابن عربی کے حوالے سے آٹھ وجوہات ذکر کی ہیں جن میں سے اکثر کا علامہ انور کی تقریر کے حوالے سے ذکر ہو چکا ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں جس نے یہ سبب ذکر کیا کہ قیاسِ جلی کے مخالف ہے اس نے اس سے آپ نے آپ کو ہی ایذاء پہنچائی حالانکہ ابوحنیفہ نے نبیذِ تمر کے ساتھ وضوء اور نماز میں قہقہہ کے بارہ میں حدیثِ ابی ھریرہ کے لئے قیاسِ جلی کو ترک کیا ہے لہذ اس قسم کی وجوہ کا یا ان کے جواب کا ذکر کرنے کی ضرورت نہیں بعض نے جو یہ کہا کہ ابوھریرہ کا فقاہت میں وہ مقام نہ تھا جو مثلاً ابن مسعود کا تھا۔ تو میرا خیال ہے اسی کے پیش نظر امام بخاری اس کے بعد ابن مسعود کی روایت لائے ہیں، یہ اشارہ کرنا مقصود ہے کہ ان کا فتوی بھی یہی ہے۔ بقول ابن سمعانی حضرت ابوھریرہ کو تو آنجناب کی دعاء کے سبب خصوصی شرف وامتیاز حاصل ہے پھر وہ اس اصل کی روایت میں متفرد بھی نہیں بلکہ ابوداؤد نے ابن عمر، ابویعلی نے حضرت انس، بیہقی نے الخلافیات میں عمرو بن عوف مزنی، اسی طرح احمد نے نام ذکر کئے بغیر ایک

صحابی سے یہی روایت نقل کی ہے۔ ابن عبدالبر لکھتے ہیں من جہت النقل اس روایت کی صحت وثبوت پر اجماع ہے۔ بعض نے اسے مضطرب قرار دیا ہے کہ بعض میں تمر، بعض میں طعام، بعض میں قمح، اسی طرح کسی میں صاع کسی میں نصف صاع اور کسی میں مثل یا مثلین مذکور ہے اس کا جواب ہے کہ طرقِ صحیحہ میں اس بارے کوئی تغیر و اختلافِ الفاظ نہیں، جیسا کہ ذکر ہوا۔ بعض نے اسے عمومِ قرآن (وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعو قبتم) کے معارض کہا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضمانِ متلفات سے متعلق ہے جبکہ آیت عقوبات کے بارہ میں ہے اور متلفات میں مثل و بغیر مثل، دونوں طرح سے عوض ہوتا ہے۔ بعض نے اسے منسوخ کہا ہے مگر نسخ احتمالی باتوں سے ثابت نہیں ہوتا پھر مخالفین کا ناسخ کے تعین میں بھی اختلاف ہے طحاوی نے ابن ماجہ کی نقل کردہ ایک حدیثِ ابن عمر سے اسے منسوخ کہا جس میں ہے (نهى عن بيع الدين بالدين) اس سے وجہِ دلالت یہ بیان کی ہے کہ استعمال کردہ دودھ مشتری کے حق میں بمنزلہ دین ہوا اگر اس کے عوض اس کے ذمہ ایک صاع تمر لگایا جائے تو یہ دین بعوض دین کی بیع کے مترادف ہوگا، مگر اس حدیث کے ضعف پر محدثین متفق ہیں، بعض نے (الخراج بالضمان) کو ناسخ کہا ہے اسے اصحابِ سنن نے حضرت عائشہ سے روایت کیا ہے اس سے وجہِ دلالت یہ ہے کہ دودھ جانور کے فضلات میں سے تھا، اگر بالفرض وہ مر جاتا تو مشتری کے ذمہ تھا اسی طرح اس کے فضلات (یعنی متعلقات) بھی، تو اس کے بدلے وہ بائع کو صاعِ تمر دینے کا پابند کیوں ہے؟ اسے بھی طحاوی نے ذکر کیا۔ اس کا جواب دیا گیا ہے کہ حدیثِ مصراۃ اس سے اصح ہے، لہذا راجح ہے یہ دعوی کہ وہ اس سے بعد کی ہے، دعوائے بلا دلیل ہے بفرضِ تسلیم مشتری کو اس وجہ سے بطور غرامت صاعِ تمر دینے کا حکم نہیں دیا کہ اس کی ملک میں ہوتے ہوئے یہ معاملہ پیش آیا بلکہ یہ اس دودھ کا عوض ہے جو اس نے استعمال کیا اور وہ عقد میں شامل بھی نہ تھا لہذا دونوں حدیث باہم متعارض نہیں۔ بعض نے ناسخ (البيعان بالخيار الخ) کو قرار دیا ہے لیکن اس کا تعاقب کرتے ہوئے طحاوی نے جوب دیا ہے کہ مصراۃ میں رد کرنے کا اختیار (خيار الرد بالعيب) کے سبب ہے اور اس اختیار کو فرقتِ ابدان ختم نہیں کر سکتا۔ بعض نے خبرِ واحد قرار دیتے ہوئے کہ یہ ظن کا فائدہ دیتی ہے نہ کہ یقین کا، پھر مقطوع بہ اصول کے قیاس کے مخالف ہے، لہذا اس پر عمل لازم نہیں، اس کا جواب دیا گیا ہے کہ خبر واحد پر عمل تب متوقف ہوگا جب وہ اصول کی مخالفت کرے نہ کہ قیاسِ اصول کی تو یہ حدیث اصول کی نہیں بلکہ قیاس اصول کی مخالف ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اصول، کتاب و سنت، اجماع اور قیاس ہیں، ان میں سے اصول درحقیقت کتاب اور سنت ہی ہیں باقی دو ان کی طرف رد کئے جاتے ہیں لہذا سنت اصل ہے اور قیاس فرع تو اس کے سبب اس سنت کو کیسے ترک کیا جا سکتا ہے؟ حدیث صحیح ہے لہذا اصل ہے بفرضِ تسلیم کہ قیاسِ اصول قطعیت کا جبکہ خبر واحد ظن کا فائدہ دیتی ہے تو تناولِ اصل اس خبرِ واحد کا مخالف نہیں کیونکہ اس اصل سے اس کا استثناء کرنا ممکن و جائز ہے۔ سمعانی کے بقول اگر حدیث ثابت ہو جائے تو وہ اصل من الاصول کی حیثیت اختیار کر جاتی ہے (اور اس کی اپنی مستقل حیثیت ہے) لہذا کسی دوسرے اصل کے تناظر میں اسے دیکھنے کی ضرورت نہیں، اگر وہ اس کے موافق ہے تو فبہا بالفرض اگر مخالف بھی ہو تو ایک کے ساتھ دوسری حدیث کو رد کرنا جائز نہیں کیونکہ ایسا کرنا ردِ حدیث بالقیاس ہوگا اور وہ بالاتفاق مردود ہے حدیث قیاس پر بلا اختلاف مقدم ہے۔ اسے مخالفِ قیاسِ اصول ثابت کرنے والوں نے کئی وجوہ سے یہ امر ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، ابن حجر نے تفصیل کے ساتھ آٹھ وجوہ اور ان کے جواب نقل کئے ہیں جن کا خلاصہ سابقہ صفحات میں ذکر ہو چکا ہے، مزید تفصیل کے لئے فتح الباری کی مراجعت کی جا سکتی ہے۔

بعض کے نزدیک مشتری کو ردِ بیع کا اختیار اس امر کے ساتھ مشروط ہے کہ اس تصریہ کا بوقتِ خرید علم نہ تھا، ان کا استدلال طحاوی

کی (عکرمة عن ابن عباس) کے حوالے سے مروی اس روایت سے ہے (من اشتری مصراة و لم یعلم أنها مصراة)۔

حدثنا مسدد حدثنا معتمر قال سمعتُ أبی یقول حدثنا أبو عثمان عن عبد الله بن مسعود رضی الله عنه قال مَنِ اشتریٰ شاةً مُحَفَّلَةً فرَدَّهَا فلْيَرُدَّ معَهَا صاعًا مِن تمر- و نهي النبيُّ ﷺ أن تُلَقَّى البُيوعَ۔ (سابقہ مفہوم ہے)

یہی روایت کچھ ابواب کے بعد (مسدد عن یزید بن زریع) کے طریق سے بھی آئے گی، یہاں کا سیاق اتم ہے (سمعت أبی) یہ سلیمان تیمی ہیں ابو عثمان سے مراد نہدی ہیں، صحابی کے سوا تمام راوی بصری ہیں۔ (و نهی النبی الخ) اکثر نے معتمر بن سلیمان سے اسی طرح موقوفا ہی روایت کیا ہے، اسماعیلی نے (عبید الله بن معاذ عن معتمر) کے طریق سے مرفوعا روایت کر کے اسے غلطی قرار دیا ہے اکثر اصحاب سلیمان نے ان سے حدیث محفلہ موقوفاً کلام ابن مسعود سے جب کہ (نہی عن تلقی الرکبان) کی حدیث مرفوعا روایت کی ہے، ابو خالد احمر نے مخالفت کرتے ہوئے سلیمان تیمی سے اسی سند کے ساتھ مرفوعا روایت کیا ہے، اسماعیلی نے اسے نقل کر کے ان کا وہم قرار دیا ہے۔ (فردها) یعنی رد کرنا چاہا کیونکہ بعد میں (فلیرد معها) ہے یا معیت بعدیت پر محمول ہے تو تاویل کی ضرورت نہیں۔ (وأسلمت مع سلیمان) میں بھی مع بمعنی بعدیت ہے۔ اسے مسلم، ترمذی اور ابن ماجہ نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا عبدالله بن یوسف أخبرنا مالك عن أبی الزناد عن الأعرج عن أبی هریرة رضی الله عنه أنَّ رسول الله ﷺ قال لا تَلَقَّوُا الرُّكبانَ ولا يَبِعْ بعضُكُم علىٰ بيعِ بعضٍ ولا تَنَاجَشُوا ولا يبعْ حاضرٌ لِبادٍ ولا تُصِرُّوا الغنمَ مَنِ ابتاعَهَا فهُوَ بِخَيرِ النظرينِ بعدَ أن يَحْلُبَهَا إن رَضِيهَا أمسَكَهَا و إن سَخِطَهَا ردَّهَا و صاعًا مِن تمرٍ (ایضاً)

تلقی رکبان اور بیع حاضر لباد پر آگے بحث آ رہی ہے، باقی مباحث ذکر ہو چکے ہیں۔ اسے مسلم، ابو داؤد اور نسائی نے بھی البیوع میں نقل کیا ہے۔

بابُ إنْ شاءَ ردَّ المُصرَّاةَ و فی حَلبَتِهَا صاعٌ مِن تَمرٍ

(مصراۃ واپس کرتے ہوئے ایک صاع کھجور بھی دے)

حلبہ کی لام پر جزم بطور اسم فعل ہے، زبر بھی جائز ہے اس طور کہ محلوب کا معنی مراد ہو (اگر اسم فعل مراد لیں تو معنی ہوگا دودھ دوھنا جب کہ محلوب یعنی دوھا گیا دودھ) ابن حزم نے شاذ طور پر یہ موقف اختیار کیا ہے کہ صاع تمر حلبہ کے عوض ہے نہ کہ دودھ کے عوض کیونکہ حلبہ کا حقیقی معنی دوھنا کا ہے اور یہی مراد لینا اولی ہے نہ کہ مجازی معنی یعنی دوھا گیا دودھ۔ لہذا وہ صاع تمر کے ساتھ یہ دودھ بھی واپس کرے گا۔

حدثنا محمد بن عمرو حدثنا المكی أخبرنا ابن جریج قال أخبرنی زیاد أن ثابتا

مولى عبد الرحمن بن زيد أخبره أنه سمع أبا هريرة رضى الله عنه يقول قال رسول الله ﷺ مَنِ اشترىٰ غنمًا مُصَرَّاةً فاحتلبَهَا فإنْ رَضِيَهَا أمسَكَهَا و إن سَخِطَهَا ففِيْ حَلْبَتِهَا صاعٌ مِنْ تمرٍ۔(سابقہ)

عبدالرحمٰن ہمدانی کی مستملی سے روایت میں (محمد بن عمرو بن جبلة) ہے، جرجانی اور ابن شبویہ کی فربری سے روایتِ بخاری میں بھی اسی طرح ہے دارقطنی نے جزم کے ساتھ انہیں ابوغسان رازی جوزنج کے لقب سے معروف تھے، قرار دیا ہے جب کہ حاکم اور کلاباذی نے محمد بن عمرو سواق بلخی قرار دیا ہے، اول اولیٰ ہے بقول قسطلانی ابن حجر نے مقدمہ میں ان کا سواق بلخی ہونا اولی قرار دیا ہے کیونکہ ان کے شیخ مکی بھی بلخی ہیں۔۔مکی بن ابراہیم بخاری کے مشائخ میں سے ہیں، آگے ایک باب میں ان سے بلا واسطہ روایت آرہی ہے۔زیاد سے مراد ابن سعد خراسانی ہیں جب کہ ثابت سے مراد ابن عیاض ہیں۔

(فاحتلبها) بظاہر دوہنے کی صورت میں صاع تمر ہے وگرنہ نہیں (ففي حلبتها الخ) بظاہر یہ صاع تمر مصراۃ کے مقابلے میں ہے، ایک ہو یا زیادہ کیونکہ (من اشترى غنماً) کا جملہ ہے (یعنی ایک سو بکری خریدی اور سبھی کو تصریہ کے سبب واپس کرنا چاہا تو سبھی کے دوہنے کے عوض ایک صاع تمر ہمراہ دے نہ کہ ہر بکری کے بدلے ایک ایک صاع) ابن عبدالبر نے یہی مفہوم محدثین سے، ابن بطال نے اکثر علماء سے اور ابن قدامہ نے شافعیہ وحنابلہ سے نقل کیا ہے۔اکثر مالکیہ ہر بکری کے عوض ایک صاع کے قائل ہیں دراصل یہ صاع دودھ کا عوض یا قیمت نہیں وگرنہ بکری اور اونٹنی کے دودھ کی مقدار میں خاصہ فرق ہوتا ہے (پہلے ذکر ہوا کہ یہ حسنِ سلوک کے طور پر ہے) اس حدیث کو ابوداؤد نے بھی (البيوع) میں نقل کیا ہے۔

بابُ بيعِ العبدِ الزَّانِيْ (زانی غلام کی فروخت)

و قالَ شريحٌ إن شاءَ ردَّ منَ الزِّنَا.

(اگر ساتھ ہی اس کا یہ عیب ذکر کر دیا)۔(وقال شريح الخ) شریح نے اس عیب کے سبب مشتری کو ردِ بیع کا اختیار دیا ہے۔ اسے سعید نے ابن سیرین کے حوالے سے موصول کیا ہے کہ ان کے پاس ایک مقدمہ پیش ہوا کہ ایک شخص نے زانیہ لونڈی کو بیچ دیا، مشتری کو اس عیب کا علم نہ تھا تو انہوں نے اسے فسخِ بیع کا اختیار دیا۔علامہ انور لکھتے ہیں کہ حنفیہ لونڈی کو اس عیب کے سبب واپس کرنا صحیح قرار دیتے ہیں، غلام کو نہیں۔

حدثنا عبدالله بن يوسف حدثنا الليث قال حدثني سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة رضى الله عنه أنه سمعَ يقول قال النبي ﷺ إذا زَنَتِ الأمةُ فتَبَيَّنَ زِنَاهَا فَلْيَجْلِدْهَا ولا يُثَرِّبْ ثمّ إنْ زَنَتْ فَلْيَجْلِدْهَا ولا يُثَرِّبْ ثمَّ إن زنتْ الثالثةَ فلْيَبِعْهَا ولو بِحَبلٍ مِنْ شَعَرٍ

ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جب لونڈی زنا کرے اور اس کا جرم ثابت ہو جائے تو اس کو سزا

دینی چاہیے اور صرف ڈانٹنے پر اکتفا نہ کرے۔ اگر وہ پھر زنا کرے تو دوبارہ اس کو سزا دے اور صرف ڈانٹنے پر اکتفا نہ کرے۔ پھر اگر وہ تیسری بار بھی زنا کرے تو اس کو فروخت کردے اگرچہ بالوں کی ایک رسی کے بدلے ہی سہی۔

حدثنا إسماعيل قال حدثني مالك عن ابن شهاب عن عبيد الله بن عبد الله بن أبي هريرة وزيد بن خالد رضي الله عنهما أن رسولَ اللهﷺ سُئِلَ عن الأمَةِ إذا زنتْ ولمْ تُحصِنْ قال إن زنتْ فاجلدوهَا ثمّ إن زنتْ فاجْلِدوهَا ثمّ إن زنتْ فبيعُوهَا ولو بِضَفيرٍ قال ابن شهاب لا أدري أبعدَ الثالثةِ أو الرابعةِ۔ (اوپر والا مفہوم ہے)

ایک ہی روایت ہے جسے دو طریق سے نقل کیا ہے، شاہدِ ترجمہ (فليبعها ولو بحبل من شعر) ہے اس سے عبد زانی و جاریہ زانیہ کی بیع کے جواز کا ثبوت ہے (یعنی اس کا عیب بیان کر کے)۔ ولو بحبل الخ سے مشعر ہے کہ زنا، مبیع کا عیب ہے، اس پر مفصل بحث کتاب الحدود میں ہوگی۔ علامہ انور کی دونوں حدیثوں کے مختلف الفاظ کے تحت بیان کی گئی تقریر درج ذیل ہے۔

(فليجلدها) اسے کوڑے خود نہیں مارے گا بلکہ مجاز حکام کے سپرد کرے گا، کہ حدود کا اجراء حکام ہی کرتے ہیں (فليبعها) یہاں یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ آنجناب کی دوسری حدیث (يحب لأخيه ما يحب لنفسه) کے خلاف ہے کیونکہ یہ (دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض) کے باب میں سے ہے، اور مضرتِ غیر لازمہ ہے کیونکہ ممکن ہے اگلے خریدار کے پاس اس کا یہ عیب ختم ہوجائے (ایک توجیہہ یہ بھی ممکن ہے کہ اگر کتمانِ عیب کیا تب یحب لاخیہ الخ والی حدیث کی خلاف ورزی ہوگی لیکن عیب بیان کر کے فروخت کرنا جائز ہے)۔ (ولم تحض أي لم تتزوج) (یعنی شادی شدہ نہ ہو) حقیقتِ احصان کے لئے المبسوط کا مطالعہ ضروری ہے کسی اور نے اس کا حق ادا نہیں کیا، لسانِ ہند میں اس کا ترجمہ نہیں ہوسکتا البتہ یہ الفاظِ توقیر سے ہے جیسا کہ اردو میں بیوی اور میاں کا لفظ ہے۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ لونڈی خواہ شادی شدہ ہو یا کنواری، زنا کرنے کی صورت میں ایک ہی سزا ہے (یعنی کوڑے) پھر یہاں یہ قید کیوں ذکر کی ہے؟ اس کا میں یہ جواب دونگا کہ تبعاً للقرآن (یعنی قرآنی اسلوب کی پیروی میں) پس اس کی اصل بحث قرآن میں ہے۔ شاہ عبدالقادر نے اس کا ترجمہ یہ کیا ہے۔ قید مدین آئیں۔ (شاہ صاحب کا ترجمہ قرآن دیکھا ہے یہ لفظ مل نہیں سکا۔ اللہ اعلم) یہ اگرچہ حقیقتِ لغوی کے لحاظ سے اقرب ہے کیونکہ یہ حصن سے ہے مگر اس سے فقہاء کا پورا مفہوم ادا نہیں ہوتا، انہوں نے اس کی دو تفسیریں بیان کی ہیں ایک حدِ قذف کے باب اور دوسری حدِ زنا کے باب میں۔ احصانِ زانی احصان حدِ قذف سے فوقیت رکھتا ہے تفصیل فقہ سے دیکھی جاسکتی ہے لیکن یہاں اس سے مراد تزوج ہے۔

شاہ ولی اللہ (إذا زنتها ولم تحصن) کے تحت لکھتے ہیں کہ بقول خطابی ذکرِ احصان اس میں نہایت غرابت و اشکال کا باعث ہے (اسی وجہ سے جو علامہ انور کی تقریر میں ذکر کی گئی) کہتے ہیں میں اس ضمن میں کہتا ہوں حاصلِ سوال یہ ہے کہ اللہ تعالی نے اماءِ محصنات کا ذکر اپنے اس قول میں کیا ہے (فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب) (تو ان اماء کا جو غیر محصنات ہیں، کا حکم غیر مبین تھا تو آنجناب نے بیان فرمایا کہ انہیں کوڑے لگائیں جائیں۔ ذکرِ احصان احتراز کے لئے نہیں ہے (یعنی انہیں کوڑے مارنا ان کے محصنات ہونے سے مشروط نہیں) جیسا کہ قصرِ سفر کے بیان میں ذکرِ خوف شرطِ احترازی نہیں۔ اس حدیث کو مسلم، ابن ماجہ اور ابوداؤد نے (الحدود) اور نسائی نے (الرجم) میں نقل کیا ہے۔

بابُ الشِّراءِ والبَيعِ معَ النِّساءِ (عورتوں اور مردوں کے مابین خرید وفروخت کے معاملات)

علامہ انور لکھتے ہیں امام مالک سے منقول ہے کہ بیوی شوہر کی اجازت کے بغیر ذاتی تصرف بھی نہیں کر سکتی تو ممکن ہے اس طرف اشارہ (یعنی اس کا رد) مقصود ہو۔

حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن الزهري قال عروة بن الزبير قالتْ عائشة رضي الله عنها دَخلَ عليَّ رسولُ اللهِ ﷺ فذَكرتُ لَه فقالَ رسولُ اللهِ ﷺ اشتَرِيُ و أعْتقِيُ فإنَّما الوَلاءُ لِمَنْ أعتقَ ثمَّ قامَ النبيُ ﷺ مِن العَشِيِّ فأثنٰى علَى اللهِ بمَا هوَ أهلُهُ ثمّ قالَ مَا بالُ الناسِ يَشترِطُونَ شُروطًا ليسَ فيُ كتابِ اللهِ؟ مَن اشترَطَ شرطًا ليسَ في كتابِ اللهِ فهوَ باطلٌ و إنْ اشتَرطَ مائةَ شرطٍ شرطُ اللهِ أحقُّ وأوثَقُ

حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ تشریف لائے تو میں نے آپ سے (بریرہؓ کے خریدنے کا) ذکر کیا آپ نے فرمایا تم خرید کر آزاد کر دو ولاء تو اسی کی ہوتی ہے جو آزاد کرے پھر اپ منبر پر تشریف لائے اور فرمایا ''لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ ایسی شرطیں لگاتیں ہیں جن کی کوئی اصل کتاب اللہ میں نہیں ہے جو شخص بھی کوئی ایسی شرط لگائے گا جس کی اصل کتاب اللہ میں نہ ہو وہ شرط باطل ہو گی خواہ سو شرطیں ہی کیوں نہ لگ لے کیونکہ اللہ ہی کی شرط حق اور مضبوط ہے۔

حدثنا حسان بن أبي عباد حدثنا همام قال سمعتُ نافعًا يحدث عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن عائشة رضي الله عنهما ساومَتْ بريرةَ فخرَجَ إلَى الصلاةِ فلَمّا جاءَ قالتْ إنهم أبَوا أن يَبيْعُوهَا إلا أن يشترِطُوا الوَلاءَ فقالَ النبيُ ﷺ إنمَّا الوَلاءُ لِمَنْ أعتقَ- قلتُ لِنافعٍ حُرًّا كانَ زوجُهَا أو عبدًا؟ فقال مَا يُدرِيْنِيُ-(ایضاً)

دو طریق سے حضرت عائشہ کی قصہ بریرہ والی حدیث نقل کی ہے، اس پر مفصل بحث (الشروط) میں آئے گی یہاں شاہدِ ترجمہ (ما بال رجال الخ) والی عبارت ہے کیونکہ اس سے مترشح ہے کہ یہ قصہِ مبایعت مردوں کے ساتھ تھا۔ علامہ انور (اشتری) کے بارہ میں لکھتے ہیں کہ بعض روایات میں (واشترطی) ہے اس میں اشکال ہے۔ جواب یہ ہے کہ اس کا معنی ہے (دعیهم لیشترطوا) جیسا کہ بخاری میں ہے یہ بھی معانی امر میں سے ہے اگرچہ اربابِ لغت نے اس کا ذکر نہیں کیا، یہ اہم تھا، کیونکہ امر کبھی ابقائے فعل بھی ہوتا ہے نہ کہ ہمیشہ انشاء کے لئے جیسا کہ اسید بن حضیر کے واقعہ قراءت میں فرمایا تھا (اقرأیا ابن حضیر) یعنی (استمرر علی قراء تہا) اردو میں اس کا معنی ہو گا، پڑھتا رہ۔ اس کی طرف ابن قیم نے بدائع الفوائد میں اشارہ کیا ہے۔ مولانا بدر حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ (دعیهم لیشترطوا) والا جواب علامہ سندھی نے (المواهب اللطیفة فی شرح مسند أبی حنیفة) میں بڑی شرح وبسط کے ساتھ ذکر کیا ہے المعتصر للقاضی ابوالمحاسن میں بھی عمدہ بحث ہے۔

علامہ (حرا کان زوجہا أو عبدا) کے تحت لکھتے ہیں کہ اس بارے روایات مضطرب ہیں، اگر یہ ثابت ہو جائے کہ وہ آزاد تھے جب حضرت بریرہ، آزاد ہوئیں تو خیارِ عتق میں یہ ہمارے لئے حجت ہے اگر نہ بھی ثابت ہو تو ہمارے لئے ضرر رساں نہیں طحاوی کے

حوالے سے لکھتے ہیں کہ آقا کو، آزاد کرنے سے قبل لونڈی پر حقِ ولایت حاصل ہے کہ اس کا نکاح، غلام سے یا آزاد سے کر دے، آزاد کر دینے کے بعد اسے یہ حق حاصل نہیں البتہ اگر اس کی رضا مندی ہو تو کسی آزاد یا غلام سے اس کا نکاح کر سکتا ہے تو اس سے ظاہر ہوا کہ عبد و حر کے مابین بابِ انکاح میں دونوں حالتوں کے مابین کوئی فرق نہیں اگر انکاح جائز ہے تو عبد و حر، دونوں کے ساتھ جائز ہے نہیں تو نہیں۔ اس امر پر اتفاق ہے کہ اگر اس کے آقا نے حالتِ غلامی میں کسی غلام کے ساتھ اس کا نکاح کر دیا تو آزاد کر دینے کے بعد اسے اختیار حاصل ہے کہ نکاح قائم رکھے یا فسخ کر دے تو قیاس کا تقاضہ ہے کہ اسے یہی اختیار کسی آزاد کے ساتھ نکاح کی صورت میں بھی ہونا چاہئے کیونکہ ہمیں عبد و حر کے ساتھ حالت غلامی و آزادی میں جوازِ نکاح یا عدمِ جواز کے کسی فرق کا علم نہیں تو اگر غلام شوہر کی نسبت آزادی کے بعد اسے اختیار ہے تو یہی اختیار آزاد مرد کے ساتھ نکاح کی نسبت بھی ہونا چاہئے انتھی۔ (باقی مواقف اپنی جگہ آئیں گے)۔

قسطلانی (قلت لنا فع حرا کان الخ) کے تحت لکھتے ہیں کہ صنیعِ بخاری کہ اسی روایت کو (باب خیار الأمة تحت العبد) میں بھی لائے ہیں، سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے شوہر غلام تھے بلکہ ابن عباس کی اسی باب کے تحت حدیث میں صراحت سے یہی مذکور ہے البتہ (الفرائض) میں حفص بن عمر عن شعبہ کی روایت کے آخر میں حکم کے حوالے سے ہے کہ ان کے شوہر آزاد مرد تھے، اسی میں (منصور عن ابراهيم عن الأسود عن عائشة) کی روایت میں اسود کے حوالے سے بھی یہی ہے۔ اس بارے بخاری کا کہنا ہے کہ اسود کا قول منقطع ہے جب کہ ابن عباس کا قول اصح ہے۔ دارقطنی العلل میں لکھتے ہیں کہ (عروة عن عائشة) پر اس بابت کوئی اختلاف نہیں کیا گیا کہ وہ غلام تھے اور ان کا نام مغیث تھا، مولی ابی احمد بن جحش سے مراد سدی ہیں، ترمذی کی حدیثِ عائشہ میں نام مذکور ہے۔

بابُ هَلْ يَبِيعُ حاضرٌ لِبادٍ بغيرِ أجرٍ؟ وهلْ يُعينُهُ أو يَنصَحُهُ؟

(کیا شہری دیہاتی کے لئے تجارتی معاملات طے کرا سکتا ہے؟)

وقالَ النبيُّ ﷺ إذَا اسْتَنْصَحَ أحدُكُمْ أخاهُ فَلْيَنْصَحْ لَهُ ورَخَّصَ فيهِ عَطاءٌ (آپ کا فرمان ہے جب کوئی خیر خواہی چاہے تو ضرور کرو)

ابن منیر لکھتے ہیں کہ مصنف نے (بيع الحاضر للبادى) کی نہی کو اجرت پر یہ کام کرنے پر محمول کیا ہے اور اس بارے ان کا ماخذ ابن عباس کی تشریح ہے۔ (الدين النصيحة) کے عموم سے اس کی تقویت ثابت کی ہے کیونکہ بغیر اجرت یہ کام کرنا ازرہِ ہمدردی و نصیحت ہی ہوگا۔ ابن حجر لکھتے ہیں اس کی تائید اس معلق روایت کے بعض طرق سے مروی سیاق جو آگے ذکر ہوگا، سے ہوتی ہے، اسی طرح ابوداؤد نے سالم مکی کے حوالے سے روایت کیا ہے کہ ایک اعرابی نے انہیں بیان کیا کہ وہ دودھ لے کر طلحہ بن عبید اللہ کے پاس آئے (کہ اسے ان کی طرف سے بیچ دیں) وہ کہنے لگے آنجناب نے بیع الحاضر للبادی سے منع کیا ہے لیکن بازار میں جاؤ پھر اگر کوئی خریدنا چاہے تو مجھ سے آکر مشورہ کرلو میں تمہیں بیچنے کا حکم دوں گا یا منع کر دوں گا۔

(وقال النبی ﷺ) یہ ایک حدیث کا حصہ ہے جسے احمد نے (حكيم بن يزيد عن أبيه) اور بیہقی نے (عبدالملك بن عمير عن أبى الزبير عن جابر) کے حوالے سے مرفوعا نقل کیا ہے۔ (ورخص فيه عطاء) یعنی بیع الحاضر للبادی میں عطاء

نے رخصت دی ہے، اسے عبدالرزاق نے موصول کیا ہے۔ سعید بن منصور نے ابن ابی نجیح عن مجاھد کے حوالے سے روایت کیا ہے کہ آنجناب نے حاضر کے بادی کے لئے بیع سے اس وجہ سے منع فرمایا تھا کہ آپ نے چاہا کہ (أن یصیب المسلمون غرتھم) آج کل اس میں کوئی حرج نہیں، اس پر عطاء کہنے لگے، نہی آج بھی برقرار ہے اس پر مجاہد کہنے لگے میرا نہیں خیال کہ اگر ابومحمد (یعنی عطاء) کے دیہات سے ان کا ظئر (مراد رشتے دار) کے پاس آ جائیں کہ یہ سامان بکوادیں تو انکار کریں گے بلکہ ضرور ایسا ہی کریں گے تو ان دونوں متضاد روایتوں کے مابین تطبیق یہ ہوگی کہ عطاء اسے مکروہِ تنزیہی سمجھتے تھے اسی لئے مجاھد نے ان کی نسبت یہ مذکورہ بات کہی۔ ابوحنیفہ کی بھی مجاھد والی رائے ہے، ان کا تمسک (الدین النصیحیة) کے عموم سے ہے۔ مجوزین کا دعوی ہے کہ یہ حدیثِ نہی کی ناسخ ہے جبکہ جمہور نے بھی اس روایت کو محمول علی العام قرار دیا ہے مگر بیع الحاضر للبادی کو اس سے مستثنیٰ کیا، رہی بات نسخ کی تو وہ احتمال سے ثابت نہیں ہوتا۔ امام بخاری نے دونوں کے درمیان یہ تطبیق پسند کی ہے کہ نہی بطور اجرت یہ کام کرنے کے ساتھ خاص ہے، از رہِ ہمدردی وخیرخواہی بازار کے اتار چڑھاؤ یا خریداروں کی بابت (کہ لین دین کے کیسے ہیں) آگاہ کر دینا نہی میں داخل نہیں۔ علامہ انور لکھتے ہیں حدیثِ نہی تو مطلق ہے مگر بخاریؒ اسے خاص کرتے ہیں اور موردِ نہی اجرت پر یہ کام کرنے کو قرار دیتے ہیں اس سے ہم بھی حدیثِ مصراۃ کی تخصیص کر سکتے ہیں، وہاں بھی قرینہ موجود ہے۔

حدثنا علی بن عبداللہ حدثنا سفیان عن إسماعیل عن قیس سمعتُ جریراً رضی اللہ عنه یقول بایَعْتُ رسولَ اللهِﷺ علی شهادةِ أن لَا إلٰهَ إلا اللهُ وأنَّ محمدًا رسولُ اللهِﷺ و إقام الصلاةِ و إیتاءِ الزکاةِ والسَّمع والطاعةِ والنُصح لِکُل مُسلِم

حضرت جریرؓ سے سنا، کہتے تھے کہ میں نے اللہ کے رسول ﷺ سے اس بات کی شہادت پر کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں اور نماز قائم کرنے اور زکوٰۃ دینے اور سننے اور اطاعت کرنے پر اور ہر مسلمان کے ساتھ خیر خواہی کرنے کی بیعت کی تھی۔

اسماعیل سے مراد ابن ابی خالد جب کہ قیس سے مراد ابن ابی حازم ہیں۔ کتاب الایمان کے آخر میں اس پر بحث ہو چکی ہے۔ اس کی سند کے لطائف میں سے یہ ہے کہ آخری تینوں راوی بجلی، کوفی ہیں اور تینوں کی کنیت ابوعبداللہ ہے۔

حدثنا الصلت بن محمد حدثنا عبد الواحد حدثنا معمر عن عبد الله بن طاوس عن أبیه عن ابن عباس رضی الله عنهما قالَ قالَ رسولُ اللهِﷺ لا تَلَقَّوُا الرُّکبانَ ولا یبعْ حاضرٌ لِبادٍ قال: فقلتُ: لابن عباس ما قولُه لا یبیعُ حاضرٌ لبادٍ؟ قال لا یکونُ لَهُ سِمْسَارًا۔ (ایضاً)

(لا تلقوا الرکبان) کشمیہنی کے نسخہ میں (للبیع) بھی ہے، اس پر آگے بات ہوگی (سمسارا) سمار اصل میں القیم بالامر (کسی معاملہ کا نگران) اور اس کی حفاظت کرنے والے کو کہتے ہیں پھر کسی کے لئے بیع وشراء کے معاملات انجام دینے والے پر اس کا اطلاق ہونے لگا (دلال یا آج کل کی اصطلاح میں ڈیلر اور کمیشن ایجنٹ) کتبِ حنفیہ میں مذکور ہے کہ اس سے مراد قیمتوں کے غلاء (یعنی ان کا چڑھے ہوئے ہونا) کے زمانہ میں حاضر کا بادی کے لئے سامان بیچنا جبکہ اہلِ بلد کو اس کی ضرورت ہے (یعنی اس صورت میں درمیان کا یہ واسطہ قیمتوں کے مزید اضافہ کا باعث بنے گا بنسبت اس کے کہ سامان کا مالک خود اپنا سامان فروخت کرے) بعض نے اس کی صورت یہ

ذکر کی ہے کہ کوئی اجنبی اپنا سامان برائے فروخت لے کر آئے تو کوئی سمسار اس سے کہے ابھی فروخت نہ کرو بلکہ میرے پاس رکھوا دو میں موجودہ قیمت سے زیادہ پر آہستہ آہستہ اسے فروخت کر دوں گا۔ بادی کا ذکر مخرج غالب کے طور پر آیا ہے وگرنہ شہر کی قیمتوں سے ناواقف ہر شخص اس حکم میں شریک ہے کہ وہ کسی درمیان کے شخص کے حوالے اپنا مال کرے جس سے اہلِ شہر کو قیمتوں کے حوالے سے نقصان ہو، یہ شافعیہ اور حنابلہ کی تشریح ہے مالکیہ نے بداوت کو قید قرار دیا ہے، مالک سے منقول ہے کہ بدوی کے ساتھ وہی ملحق ہے جو اس سے مشابہ ہے بقول ان کے اہل قری جو قیمتوں و بازاروں سے واقف ہیں وہ اس حکم میں داخل نہیں۔ ابن منذر لکھتے ہیں اس مسئلہ میں جمہور کی رائے یہ ہے کہ یہ نہی تحریمی ہے بشرطیکہ انہیں اس نہی کا علم ہو اور یہ بھی کہ اس کے پاس موجود سامان اہل شہر کی فوری ضرورت کا ہے پھر اس شرط کے ساتھ کہ کوئی شہری شخص اسے یہ تجویز کرے، اگر بدوی نے (اپنی رضا سے) کسی شہری کو اپنا مال دیا کہ آگے فروخت کر دے تو منع نہیں ہے۔ سبکی لکھتے ہیں یہ شرط کہ لوگوں کی فوری ضرورت کا سامان ہو، معتبر ہے، مطلقاً نہی کے قائل صرف رافعی و بغوی ہیں، اگر اسکے باوجود سودا طے ہو گیا تو اس کی صحت و عدمِ صحت کی بابت اختلاف ہے۔

اس حدیث کو مسلم اور ابوداؤد نے (البیوع) جبکہ نسائی اور ابن ماجہ نے (التجارات) میں نقل کیا ہے۔

بابُ مَنْ كَرِهَ أن يَبِيعَ حاضِرٌ لِبادٍ بِأجرٍ

(جو حضرات اجرت پر شہری کی دیہاتی کیلئے بیع کو مکروہ قرار دیتے ہیں)

حدیثِ باب میں اجرت کا ذکر نہیں جو امام بخاری نے ترجمہ میں ذکر کی ہے۔ ابن بطال لکھتے ہیں مصنف یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ بغیر اجرت کے حاضر کا بادی کے سامان کو فروخت کرنا جائز ہے، ان کا استدلال ابن عباس کے قولِ مذکور پر ہے گویا حدیث ابن عمر کے اطلاق کو اسکے ساتھ خاص کرتے ہیں۔ اوزاعی نے حاضر کا بادی کو مشورہ دینا جائز قرار دیا ہے۔ لیث و ابوحنیفہ مشورہ کو بھی جائز نہیں سمجھتے۔ شافعیہ کے ہاں راجح، مشورہ کا جواز ہے۔

حدثنا عبدالله بن صباح حدثنا أبو علي الحنفي عن عبد الرحمن بن عبد الله بن دينار قال حدثني أبي عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال نَهىٰ رسولُ اللهِ ﷺ أنْ يَبِيعَ حاضِرٌ لِبادٍ۔ و بهِ قالَ ابن عباسٍ۔ (بابِ سابق والامفہوم ہے)

ابوعلی کا نام عبداللہ تھا قبیلہ بنوحنیفہ کی طرف نسبت ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں یہ حدیث صرف ابوعلی ہی کے واسطہ سے عبدالرحمٰن سے ملتی ہے، اسماعیلی اور ابونعیم کے لئے کسی دیگر طریق کی تلاش دشوار ہوئی چنانچہ اسے بخاری کے حوالے سے اسی سند کے ساتھ نقل کیا اس کی اصل ابن عمر سے (شافعي عن مالك عن نافع) کے طریق سے موجود ہے مگر یہ مؤطا میں نہیں بقول بیہقی اسے امام شافعی کے افراد سے شمار کیا گیا ہے۔ قعنبی نے بھی ان کی متابعت کی ہے، بیہقی نے دو طریق کے ساتھ قعنبی سے نقل کیا ہے۔

بابُ لا يشترِيْ حاضرٌ لِبادٍ بِالسَّمْسَرةِ (شہری بطور ایجنٹ بھی دیہاتی کیلئے خریداری نہ کرے)

وكَرِهَهُ ابنُ سيرينَ و إبراهيمُ لِلبائعِ ولِلمُشتَرِي وقال إبراهيمُ إنّ العربَ تقولُ بِعْ لِي ثوبًا و هيَ تعنِي الشراءَ.

اصل نہی اس کا اس کے لئے بیع کرنے سے ہے اس پر قیاس کرتے ہوئے اس کے لئے خریدنا بھی اسی حکم میں شامل کیا ہے، یا اس لئے کہ بیع کا لفظ خرید و فروخت دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ ابن حبیب مالکی کہتے ہیں بادی کی خاطر بیع اور شراء کا ایک ہی حکم ہے، مالک سے اس بابت دو روایتیں ہیں (و كرهه ابن الخ) ابن سیرین کا قول ابو عوانہ نے اپنی صحیح میں موصول کیا ہے کہتے ہیں میں نے حضرت انس سے کہا کیا آپ کو اہلِ بادیہ کے لئے خرید و فروخت، دونوں سے منع کیا گیا؟ کہنے لگے ہاں۔ ابو داؤد نے بھی ابو بلال کے طریق سے اسے موصول کیا ہے، نخعی کا قول موصولاً نہ مل سکا۔ (و قال إبراهيم الخ) چونکہ وہ بیع و شراء، دونوں کی کراہت کے قائل ہیں تو اس پر استدلال کرتے ہوئے کہا کہ بیع کا لفظ دونوں معنی کے لئے استعمال کرتے ہیں۔

علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ حدیث میں صرف بیع کا لفظ ہے، شراء کا نہیں مگر مصنف کا دعوی ہے کہ یہ لفظ دونوں کے لئے مشترک ہے۔ یہ بھی محتمل ہے کہ مصنف کی بیع سے مراد بائع اور مشتری کے مابین ربطِ مطلق سے ہو (یعنی باہم تجارتی معاملہ کرنا) اسے دوسرے لفظوں میں بیع و شراء، نسبت کے فرق سے، کہا جا سکتا ہے یعنی بائع کی نسبت سے بیع اور مشتری کی نسبت سے شراء ہوا، کہتے ہیں اشتراکِ لفظی کا اگرچہ جمہور نے انکار کیا ہے مگر شعروں میں اس کا استعمال ہے اور وہ اسے محسنات میں سے شمار کرتے ہیں۔

حدثنا المكي بن إبراهيم قال أخبرني ابن جريج عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب أنه سمعَ أبا هريرة رضى الله عنه يقول قالَ رسولُ اللهِ ﷺ لا يَبْتَعِ المَرءُ علىٰ بَيعِ أخيهِ ولا تَناجَشُوا ولا يَبِعْ حاضِرٌ لِبادٍ۔ (ایضاً)

(لا يبتع الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں (لا يبتاع) ہے یعنی خبر بمعنی نہی، بقیہ مباحث گذر چکے ہیں۔

حدثني محمد بن المثنى حدثنا معاذ حدثنا ابن عون عن محمد قال أنس بن مالك رضي الله عنه نُهِينَا أنْ يَبِعَ حاضرٌ لِبادٍ۔ (ایضاً)

محمد بن سیرین حضرت انس سے راوی ہیں (نهينا الخ) مسلم اور نسائی کی (يونس عن محمد) سے روایت میں (وإن كان أخاه أو أباه) بھی ہے ان کی (يونس عن الحسن عن أنس) سے روایت میں (أن النبي ﷺ الخ) بھی ہے، اس سے اس موقف کی تقویت ہوتی ہے کہ صحابی کا (نهينا يا أمرنا) کہنا حدیث کو مرفوع کے حکم میں کرتا ہے۔

بابُ النَّهيِ عنْ تَلَقِّي الرُّكبانِ و أنَّ بَيْعَهُ مَردودٌ

(تجارتی قافلوں کو راستے میں ہی مل کر خریدنے سے نہی، اس طرح کرنے سے سودے باطل ہیں)

لأنّ صاحبَه عاصٍ آثمٌ إذَا كانَ بهِ عالمًا وهوَ خِداعٌ فِي البيعِ والخِداعُ لا يَجوزُ (اسے ایک قسم

کا دھوکہ قرار دے رہے ہیں)۔
ترجمہ میں ہی بطلان کا حکم ذکر کر دیا ہے کیونکہ اس طرح کے تجارتی معاملات خرابی پیدا کرنے کا باعث بنتے ہیں لیکن محققین کے نزدیک اس بطلان کا محل اس امر میں ہے جو منھی عنہ کے ساتھ مربوط ہو لیکن اگر کسی امرِ خارج کے ساتھ ربط ہے تو بیع صحیح ہوگی اور آگے ذکر کردہ شرط کے ساتھ خیار ثابت ہوگا۔ اس طرح کا معاملہ کرنے والے کا عاصی و آثم ہونا اور اس امر پر یہ استدلال کہ یہ دھوکہ ہے، صحیح ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ سودے منسوخ کر دیئے جائیں کیونکہ نہی نفسِ عقد پر راجع نہیں اور نہ اس کی شرائط وارکان میں سے کسی کے لئے مخل ہے بلکہ یہ دفعِ اضرار بالرکبان کے لئے ہے۔ (یعنی اس سے ان تجار کو بھی نقصان کا اندیشہ ہے کہ ابھی بازار میں اترے نہیں اور وہ رائج قیمتوں سے ناواقف ہیں ان آنے والوں کی باتوں میں آکر کم قیمت پر سامان بیچ کر نقصان اٹھا سکتے ہیں)۔
بعض مالکیہ اور بعض حنابلہ بطلانِ بیع کے قائل ہیں بخاری کا ترجمہ میں (والبیع مردود) کہنا اس امر پر بھی محمول کیا جا سکتا ہے کہ اگر بائع ایسا کرنا چاہے۔ تو اس طرح یہ قول راجح کے مخالف نہ ہوگا۔ اسماعیلی نے اعتراض کیا ہے کہ ان کی کلام میں تناقض ہے کیونکہ بیع المصراۃ کو بھی دھوکہ قرار دیا مگر اسے باطل نہ کیا پھر بیع حاضر للبادی میں یہ موقف اختیار کیا کہ بغیر اجرت کے ایسا کرنا جائز ہے اسی طرح حدیثِ حکیم بن حزام میں ایسی بیع کا ذکر ہے جس میں کذب بیانی سے کام لیا گیا ہو، اس کے باوجود بیع کو باطل قرار نہیں دیا۔ اسنادِ صحیح کے ساتھ وارد ہے کہ اگر تاجر بازار میں اترنے سے قبل آنے والے کے ہاتھ اپنا سامان بیچ دے تو بازار میں جانے کے بعد اسے یہ اختیار ہوگا کہ چاہے تو اپنا کیا گیا سودا منسوخ کر دے۔ اسماعیلی نے اسے حدیثِ ابی ہریرہ کے حوالے سے بیان کیا ہے۔
ابن المنذر نے لکھا ہے کہ ابو حنیفہ نے تلقی بالرکبان جائز قرار دیا ہے جبکہ جمہور کے ہاں مکروہ ہے، بقول ابن حجر کتبِ حنفیہ میں ہے کہ دو حالتوں میں تلقی مکروہ ہے نمبر ایک کہ اہل شہر کو اس وجہ سے نقصان ہو نمبر دو کہ آنے والوں کو قیمتوں کی بابت التباس ہو۔ مزید اختلاف کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعی کہتے ہیں جس نے تلقی کی اس نے برا کیا اور مالک کو اختیار ہے (کہ بیع قائم رکھے یا فسخ کر دے) ان کی حجت (أیوب عن ابن سیرین عن أبی هریرة) کے طریق سے مرفوع روایت ہے جس میں ہے (فصاحبه بالخیار إذا أتی السوق) اسے ابو داؤد اور ترمذی نے نقل کیا ہے مسلم نے بھی اسے (هشام عن ابن سیرین) کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ آیا یہ اختیار مطلقاً ہے یا اگر اسے غبن کا علم ہوا؟ اصح یہی ہے کہ مطلقا ہے، یہی حنابلہ نے اختیار کیا ہے۔ بظاہر یہ نہی مالکِ سامان کی جلبِ منفعت اور اسے دھوکہ دہی سے بچانے کے لئے ہے مگر بقول ابن منذر مالک کے نزدیک اہل بازار کی منفعت کے پیش نظر نہ کہ صاحبِ سلعہ کی۔ احناف اور اوزاعی بھی یہی رجحان رکھتے ہیں، کہتے ہیں حدیث شافعی کے لئے حجت ہے کیونکہ انھوں نے بائع کو، نہ کہ اہل سوق کو اختیار دیا گیا ہے۔ مالک کا احتجاج باب کی حدیثِ ابن عمر سے ہے، اس پر آگے کلام ہوگی۔
علامہ انور کے بقول ہمارے ہاں تلقی رکبان مکروہ ہے اور یہ بھی اس صورت کہ اہل شہر کو نقصان ہوتا ہو وگرنہ بلا کراہت جائز ہے۔

حدثنا محمد بن بشار حدثنا عبد الوهاب حدثنا عبید الله العمری عن سعید بن أبی سعید عن أبی هریرة رضی الله عنه قالَ نَهَی النبیُّ ﷺ عن التَلَقِّی و أن یَبِعُ حاضرٌ لِبادٍ۔ (گزر چکی)

حدثنا عیاش بن الولید حدثنا عبد الأعلی حدثنا معمر عن ابن طاوس عن أبیه قال

سألتُ ابنَ عباس رضی الله عنهما مَا معنٰی قولهٖ لا يَبِيعَنَّ حاضرٌ لِبادٍ؟ فقال لا يكونُ لَه سِمْسَارًا۔ (ایضاً)

حدثنا مسدد حدثنا يزيد بن زُريع قال حدثنى التيمى عن أبى عثمان عن عبد الله رضى الله عنه قال مَن اشتریٰ مُحَفَّلَةً فَلْيَرُدَّ معهَا صاعًا قال ونهَى النبىُ ﷺ عن تَلَقِّى البُيوعِ۔ (ایضاً)

حدثنا عبد الله بن يوسف أخبرنا مالك عن نافع عن عبدالله بن عمر رضى الله عنها أنَّ رسولَ اللهﷺ قال لا يبيعُ بعضُكم علیٰ بيعِ بعضٍ ولا تَلَقَّوُا السِّلَعَ حتى يُهبَطَ بِهَا إِلَى السُّوقِ۔ (ایضاً)

دوسری حدیث کے متعلق شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ اس حدیث کواس لئے اس باب میں لائے ہیں کہ یہ وضاحت کریں کہ اس حدیث میں معمر پر اختلاف کیا گیا ہے، عبدالواحد نے ان سے روایت کرتے ہوئے (لا تلقوا الرکبان) کا جملہ بھی ذکر کیا ہے جب کہ عبدالاعلی نے اسے ذکر نہیں کیا، اس قسم کے اختلافات کا ذکر مہماتِ مسائل محدثین میں سے ہے، بخاری اس کا خصوصی اہتمام کرتے ہیں۔ ابن حجر اس حدیث کے تحت لکھتے ہیں کہ اس میں تلقی کا ذکر نہیں، اپنی عادت کے مطابق اصل حدیث کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جو دو باب قبل معمر سے ایک اور واسطہ سے گذر چکی ہے، اس میں یہ ذکر موجود ہے۔

رکبان کا ذکر مخرج غالب کے بطور ہے کیونکہ تجار حضرات قافلوں کی شکل سوار ہو کر آتے ہیں، ہر آنے والا تاجر اس حکم میں شامل ہے (للبیع) دونوں امور کو شامل ہے نہ ان سے خریدا جائے اور نہ انہیں بیچا جائے۔ بظاہر قصداً تلقی کرنے کی نیت سے جانا مراد ہے لیکن اگر کوئی اپنی کسی ضرورت سے نکلا سامنے سے قافلۂ تجار آ رہا تھا، آیا اس کے لئے بھی کچھ خریدنا یا بیچنا منع ہے؟ اس میں احتمال ہے، جس نے اصل معنی وحکمت پر نظر کی، اس کے ہاں منع ہے، یہی شافعیہ کے ہاں اصح ہے بعض شوافع نے اسے اس صورت کے ساتھ مقید کیا ہے کہ متلقی پہل کرے اگر آنے والے تاجر نے خود پہل کی تو ان کے نزدیک منع نہیں ہے۔ امام الحرمین نے صورتِ محرم یہ بیان کی ہے کہ اگر متلقی قیمتوں کے بارے میں کذب بیانی سے کام لے کر سودا طے کر لے۔ ابو اسحاق شیرازی کہتے ہیں مزید کساد بازاری وغیرہ کا حوالہ دے اور کم قیمت پر اشیاء خرید لے۔ حدیثِ ابن مسعود پر مصراۃ کے ضمن میں بحث گذر چکی ہے (تلقی البیوع) سے ظاہر ہوا کہ خرید وفروخت کی غرض سے تلقی منع ہے ویسے نہیں۔

چوتھی حدیثِ ابن عمر پر اگلے باب میں بحث ہو گی۔ احمد، اسحاق اور ابن منذر وغیرھم کی رائے ہے کہ بازار یا منڈی کے نقطہ آغاز تک پہنچے پر تلقی کی جا سکتی ہے اس سے قبل نہیں جب کہ شافعیہ کی ایک جماعت کے نزدیک شہر میں داخل ہونے تک تلقی منع ہے۔ (ولا تلقوا السلع) بظاہر مطلقاً نہی عن التلقی ہے قطع نظر مسافت کے طول وقصر کے، مالکیہ نے ایک حد مخصوص بیان کی ہے ان کے مابین اس سلسلے میں اختلاف ہے بعض نے ایک میل بعض نے دو فرسخ اور بعض نے دو دن کی مسافت ذکر کی ہے۔ ثوری کے نزدیک مسافتِ قصر ہے، ابتدا کی بابت بحث آگے آئے گی۔ اس آخری حدیث کو ترمذی کے سوا باقی تمام اصحاب نے بھی روایت کیا ہے۔

بابُ مُنتَهى التلَقّي (تلقی کی انتہاء کہاں تک ہے؟)

(یعنی کہاں پہنچ کر قافلوں سے ملنا منع نہ ہوگا) ذکر کیا گیا ہے کہ قافلہ والوں کی نسبت اس کے انتہاء کی کوئی حد نہیں، جہاں تک متلقی کا تعلق ہے تو امام بخاری اس ترجمہ میں یہ ثابت کر رہے ہیں کہ اس کی ابتداء بازار سے خروج سے ہے کیونکہ صحابی کا حدیثِ باب میں کہنا ہے کہ وہ بازار کے سرے پر تابُع کرتے تھے اور وہیں فروخت کر دیتے تھے اس پر آنجناب نے منع فرمایا کہ وہیں نہ بیچیں البتہ وہاں خریدنے سے منع نہ کیا تو اس سے ثابت ہوا کہ بازار کے سرے پر تلقی جائز ہے (یعنی یہاں انتہائے تلقی کی حدِ ممنوع ختم ہو جاتی ہے) اگر متلقی بازار سے تو نکلا مگر شہر کے اندر ہی تلقی بالرکبان کیا تو شافعیہ کی صراحت کے مطابق وہ نہی کی زد میں نہ آئے گا ان کے نزدیک ابتدائے تلقی کی حد شہر سے نکلنا ہے اس میں حکمت یہ ہے کہ شہر کے اندر داخل ہو کر تو رکبان کو قیمتوں کی بابت معلومات ہو سکتی ہیں جس کے سبب انہیں نقصان کا اندیشہ نہیں۔ مالکیہ کے ہاں معروف یہ ہے کہ صرف منڈی و بازار اس کی حد ہے جیسا ظاہر الحدیث ہے۔ احمد اور اسحاق بھی یہی کہتے ہیں۔ لیث کے ہاں اپنے گھر کے دروازے پر بھی قافلوں سے مڈھ بھیڑ کیوں نہ ہو یا راستے میں، یہ تلقی شمار ہوگا، ان کے ہاں بازار میں سامان آ جانے تک تلقی للبیع صحیح نہیں۔

حدثنا موسى بن إسماعيل حدثنا جويرية عن نافع عن عبد الله رضي الله عنه قال كنّا نَتلقّى الرُكبانَ فنَشترِي مِنهم الطعامَ فنَهانَا النبيُّ ﷺ أن نَبيعَهُ حتى يُبلَغَ بهِ سوقُ الطعامِ۔قال أبو عبد الله هذا في أعلَى السُوقِ و يُبَيِّنُهُ حديثُ عبيدِ الله

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا تم میں سے کوئی شخص کسی کی بیع پر بیع نہ کرے اور مال کی تم لوگ پیشوائی نہ کیا کرو حتی کہ وہ بازار میں پہنچ جائے (اور وہاں فروخت ہو)۔

(قال أبو عبدالله الخ) بخاری اس سے ابن عمر کی اس حدیث کے الفاظ (كنا نتلقى الركبان) سے استدلال کر کے جوازِ تلقی کے قائلین کا رد کر رہے ہیں کہ آگے عبید اللہ عن نافع کی روایت میں وضاحت ہے کہ یہ تلقی اعلی السوق (یعنی بازار کے سرے پر) ہوتی تھی۔ مالک کی نافع سے روایت میں بھی یہی صراحت ہے طحاوی نے اسے تعارض قرار دے کر تطبیق یہ دی ہے کہ اگر تلقی سے سامان والوں کو نقصان نہ ہوتا ہو تو جائز ہے وگرنہ نہیں لیکن امام بخاری کی تطبیق راجح ہے۔ (حتى ينقلوه) کے تحت علامہ انور تحریر کرتے ہیں کہ یہ بطورِ تعزیر فرمایا تھا (پہلے بھی ذکر ہوا)۔

حدثنا مسدد حدثنا يحيى عن عبيد الله قال حدثني نافع عن عبد الله رضي الله عنه قال كانُوا يَبتاعُونَ الطعامَ في أعلَى السُوقِ فيَبيعُونَهُ في مَكانهِ فَنهاهُمْ رسولُ اللهِ ﷺ أن يَبيعُوه في مَكانِهِ حتىٰ يَنقُلُوهُ۔ (مفہومِ سابق ہے)

پچھلی حدیث کے آخر میں امام بخاری نے اسی روایت کی طرف اشارہ کیا ہے۔

بابُ إذا اشترطَ شُروطًا فی البَیعِ لا تَحِلُّ

(اگر خرید وفروخت کے معاملات میں ایسی شروط لگائیں جو حلال و جائز نہیں)

تو کیا بیع فاسد ہو جائے گی؟اس کے تحت قصہ بریرہ کی بابت دونوں حدیثیں نقل کی ہیں۔گویا ان کی غرض یہ ہے کہ نہی مقتضی فساد ہے لہذا ان کا سابق صفحات میں ذکر کردہ موقف کہ تلقی رکبان سے بیع فاسد ہو گی، صحیح ہے۔ اس پر مفصل بحث (کتاب الشروط) میں ہوگی۔

علامہ انور اس کے تحت رقمطرز ہیں کہ بیوع شروطِ فاسدہ سے فاسد ہو جاتی ہیں بخلاف نکاح کے کہ اس میں شروطِ فاسدہ فاسد ہوں گی نہ کہ نکاح۔اس لئے کہ بیوع مبنی برمماکست (یعنی قیمتیں کم کرانے کی بابت بات چیت کرنا) اور نکاح مبنی بر مسامحت ہوتا ہے، فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ شروطِ فاسدہ وہ ہوتی ہیں جن سے کسی ایک متعاقد کو فائدہ ہو، احمد کے ہاں ایک شرط لگانا فاسد نہیں لیکن اگر دو یا اس سے زائد ہوں تو مفسدِ بیع ہوں گی ہمارے ہاں تمام فاسد شرطیں مفسد ہیں کیونکہ آپ کی حدیث ہے (نهى النبیﷺ عن بیع وشرط) جبکہ احمد کی نظر اس حدیث میں آپ کے قول پر ہے (الشرطان فی بیع) انہوں نے عدد کو محطِ فائدہ بنایا۔ابن حزم نے المحلی میں حکایت ذکر کی ہے کہ مسجدِ کوفہ میں ابوحنیفہ، ابن ابی لیلی اور ابن شبرمہ موجود تھے کہ ایک سائل نے ابوحنیفہ سے پوچھا ایک شخص بیع میں شرط لگاتا ہے۔مولانا بدر عالم حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ یہی حکایت ابن العربی نے العارضہ میں اپنے حوالے سے تحریر کی ہے کہ میں مکہ آیا وہاں ابوحنیفہ، ابن ابی لیلی اور ابن ابی شبرمہ کو موجود پایا میں نے امام سے بیع میں شرط کی بابت استفسار کیا ان کا جواب تھا کہ بیع و شرط، دونوں فاسد ہوئیں، ابن ابی لیلی کا جواب تھا بیع جائز ہے اور شرط باطل جبکہ ابن شبرمہ نے بیع اور شرط، دونوں کو صحیح کہا، مجھے تعجب ہوا کہ تینوں فقہائے عراق ہیں اور جواب مختلف دیئے ہیں، ابوحنیفہ سے پھر رجوع کیا کہنے لگے مجھے ان دونوں کا تو پتہ نہیں میری دلیل یہ حدیث ہے کہ آپ نے بیع وشرط سے منع فرمایا، ابن ابی لیلی نے اپنی حجت قصہ بریرہ کو قرار دیا جبکہ ابن شبرمہ نے حضرت جابر کے لیلۃ البعیر والے قصہ کو، جب اونٹ اس شرط پر بیچا کہ مدینہ تک سوار رہوں گا۔

علامہ انور کہتے ہیں کہ ان شاء اللہ ہمارے امام کا جواب صحیح ہے کیونکہ بقیہ دونوں کا تمسک دو جزوی واقعوں سے ہے لہذا وہ اس باب میں وارد ضابطہ کے نقض کیلئے صالح نہیں جو کہ یہ ہے (نهی عن بیع و شرط) پھر قصہ حضرت جابر میں بیع اصلاً واقع ہی نہیں ہوئی کیونکہ آنجناب کا ارادہ دراصل ان کی اعانت کا تھا جب کہ قصہ بریرہ کا حال آگے بیان کریں گے۔

حدثنا عبداللہ بن یوسف أخبرنا مالك عن هشام عن عروة عن أبیه عن عائشة رضی الله عنها قالت جاءَ تْنِیْ بریریۃُ فقالتْ کَاتَبْتُ أهلی علیٰ تِسعِ أواقٍ فی کُلِّ عامٍ أوقیةٌ فأعِیْنِیْنِی فقلتُ إنْ أحَبَّ أهلُكِ أنْ أُعُدَّهَا لَهُمْ ویکونَ وَلاؤُكِ لِی فعلتُ فذَهبَتْ بریرۃُ إلیٰ أهلِهَا فقالَتْ لَهُمْ فأبَوا ذٰلك علیها فجاءَ تْ مِن عندهِم ورسولُ اللهِﷺ جالِسٌ فقالتْ إنی قدْ عَرضتُ ذٰلكَ علیهِمْ فأبَوا إلا أن یکونَ

الوَلاءُ لَهم فسمعَ النبيُ ﷺ فأخبرتْ عائشةُ النبيَ ﷺ فقال خُذِيهَا واشتَرِطِي لَهمُ الوَلاءَ فإنما الولاءُ لِمنْ أعتقَ ففعلَتْ عائشةُ ثمّ قامَ رسولُ اللهِ ﷺ في الناسِ فحَمِدَ اللهَ و أثنى عليهِ ثمَّ قالَ أمَّا بعدُ ما بالُ رجالٍ يَشترِطُونَ شُروطًا ليستْ في كتابِ اللهِ ما كانَ مِنْ شَرْطٍ ليسَ في كتابِ اللهِ فهُوَ باطلٌ و إنْ كانَ مائةَ شرطٍ قضاءُ اللهِ أحقُّ و شرطُ اللهِ أوثَقُ و إنما الولاءُ لِمَنْ أعتقَ۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنَّ عائشةَ أمَّ المؤمنين أرادَتْ أنْ تَشترِيَ جاريةً فتُعتِقَهَا فقال أهلُهَا نَبيعُكِهَا على أنّ ولاءَ هَا لنَا فذكرتْ ذلكَ لِرسولِ اللهِ ﷺ فقال لايَمنَعُكَ ذلكَ فإنمَا الولاءُ لِمَنْ أعتقَ۔ (دونوں روایتیں قصہ بریرہؓ سے متعلق ہیں جو گزر چکا ہے)

بابُ بيعِ التَّمرِ بالتمرِ (کھجور کی کھجور کے عوض خرید وفروخت)

علامہ انور لکھتے ہیں پہلے ذکر کیا ہے کہ اس ضمن میں شرط یہ ہے کہ مبیع موجود ہو خواہ گھر میں ہو یا مجلسِ عقد میں، تقابض ضروری نہیں کہ یہ بیع صرف میں ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اموال ربویہ میں شرط یہ ہے کہ دونوں جانب سے تعیین ہو (ھاء وھاء) سے یہی مراد ہے کیونکہ مسلم کی حدیثِ عبادہ میں اس کی بجائے (عینا بعین) ہے، تقابض کی شرط بیع صرف میں ہوتی ہے کیونکہ قیمتوں کا تو خود سے تعین نہیں کیا جاتا، لہذا قبضہ ضروری ہے بخلاف عروض کے۔

حدثنا أبو الوليد حدثنا الليث عن ابن شهاب عن مالك بن أوس سمعَ عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال البُرُّ بالبُرِّ ربًا إلا هاءَ وهاءَ والشعيرُ بالشعيرِ ربًا إلا هاءَ وهاءَ والتمرُ بالتمرِ ربًا إلا هاءَ وهاءَ

(یہ روایتِ حضرت عمرؓ گزر چکی ہے)۔ اس حدیث پر بحث آگے آرہی ہے (کچھ تفاصیل کا ذکر ہو چکا ہے)۔

بابُ بيعِ الزَّبيبِ بِالزَّبيبِ والطَّعامِ بِالطعامِ

(زبیب۔ خشک انگور۔ کی زبیب اور طعام کی طعام کے عوض بیع)

اسے بیع مزابنہ کہا جاتا ہے اس کی نہی میں حدیثِ ابن عمر دو طریق سے لائے ہیں۔ علامہ لکھتے ہیں کہ طعام بالطعام کو علیحدہ سے اس لئے ذکر کیا کہ شافعیہ کے نزدیک اس کے مستقل احکام ہیں جب کہ احناف کے ہاں اس کے علیحدہ سے احکام نہیں ہیں۔

حدثنا إسماعيل حدثني مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن

رسولَ اللهِ ﷺ نهى عن المُزابنةِ والمُزابنةُ بيعُ الثَمرِ بالتمرِ كيلًا و بيعُ الزبيبِ بالكَرْمِ كيلًا۔ (اگلی حدیث بھی یہی ہے، وہیں ترجمہ ہوگا)

حدثنا أبو النعمان حدثنا حماد بن زيد عن أيوب عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما أنَّ النبيَّ ﷺ نهى عن المُزابَنَةِ قالَ والمزابنةُ أن يَبيعَ الثمرَ بِكَيلٍ إنْ زادَ فلِيْ و إنْ نَقصَ فعَلَيَّ۔ قالَ و حدثنى زيدُ بن ثابت أنَّ النبيَّ ﷺ رَخَّصَ فى العَرايَا بخَرْصِهَا

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مزابنہ سے منع فرمایا ہے اور مزابنہ یہ ہے کہ سوکھی ہوئی کھجور کا تازہ کھجور کے عوض ناپ کر فروخت کرنا اور تازہ انگور کو خشک انگور کے عوض پیمانہ کر کے فروخت کرنا۔

دونوں حدیث پر مفصل کلام پانچ ابواب کے بعد آ رہی ہے۔ (قال و حدثنى زيد الخ) قال کے فاعل ابن عمر ہیں یہ مع مفصل بحث کے موصولاً سات ابواب بعد آئے گی۔ طعام کا ان احادیث میں ذکر نہیں اسی طرح (زبيب بالزبيب) کی بجائے حدیث میں (بالكرم) ہے۔ بقول اسماعیلی شاید جہتِ معنی سے اخذ کیا ہے، کہتے ہیں زیادہ مناسب تھا کہ ترجمہ اس عنوان سے ہوتا (بيع التمر فى رؤوس الشجر بمثله من جنسه يا بسا) سات ابواب بعد یہ ترجمہ بھی آئیگا۔ طعام کا ذکر اس کے بعض طرق میں موجود ہے وہ لیث کی نافع سے روایت ہے، آگے آئے گی۔ مسلم نے معمر بن اللہ سے مرفوعا روایت کیا ہے (الطعام بطعام مثلاً بمثل)۔س

مزابنہ کی بابت علامہ انور لکھتے ہیں کہ لغت میں مخادعہ کے معنی میں ہے، عرف میں درختوں پر لگے پھل کی تمرِ مجذور کے عوض بیع۔ کھجوروں کی نسبت تو لازم ہے کہ مکیل ہوں مگر جو پھل ابھی درختوں پر ہے اس کا اندازہ ہی ہوسکتا ہے یہی مفہوم (أن يبيع التمر بكيل) کا ہے کہ ان کا وزن کیا گیا ہو (إن زاد فلى الخ) کی نسبت کہتے ہیں کہ اگر زائد ہوئیں تو میری مِلک ہوں گی اور اگر کم نکلیں تو میرے ذمہ ان کا ایفاء واعطاء ہوگا، یہاں عوض کا ذکر نہیں کیا کہ کیا ہوگا۔ مولانا بدر حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ شیخ نے لمعات میں لکھا ہے اگر (زاد) کی ضمیر درختوں پر لگے پھل کی طرف راجع ہے تو یہ مشتری کا قول ہے، یہی انسب ہے۔ کہتے ہیں میں کہتا ہوں کہ بائع اور مشتری دونوں کا یہ مقولہ ہوسکتا ہے اول پر اس کا معنی ہوگا کہ اگر وہ کھجور جو تم نے مجھے دی ہے زیادہ نکلی ان سے جو درختوں پر ہیں تو یہ میری ملک ہی ہوگی اور اگر کم نکلی تو میرے ذمہ، تجھ پر کوئی ضمان (یعنی عوضانہ) نہیں، مشتری کا قول قرار دینے پر اس کا معنی یہ ہوگا کہ اگر درختوں پر لگا پھل اس کھجور سے زیادہ نکلا جو میں تجھے دے رہا ہوں تو یہ میری ملک ہوگا کمی کی صورت میں نقصان میرے ذمہ میں تجھ سے کچھ اور نہ مانگوں گا۔ کہتے ہیں اس کی روشنی میں شیخ کی تقریر دیکھی جائے کہ وقتِ درس میرا لکھا ہوا مذکرہ واضح نہیں۔ اس حدیث کو مسلم اور نسائی نے بھی (البیوع) میں ذکر کیا ہے۔

بابُ بيعِ الشَّعِيرِ بالشيعيرِ (جو کی جو کے عوض بیع)

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن مالك بن أوس أخبره أنه التَمسَ صَرفًا بِمائةِ دينَارٍ فدَعَانىْ طلحةُ بنُ عبيدِ الله فتَراوَضْنَا حتى اصْطَرَفَ

مِنِّي فأخذَ الذهبَ يُقلِّبُهَا في يدِهِ ثمّ قالَ حتى يأتِيَ خازِنِيْ مِنُ الغابةِ و عمرُ يَسمَعُ ذلكَ فقال واللهِ لا تُفارِقُهُ حتّٰى تأخُذَ منهُ قالَ رسولُ اللهﷺ الذهبُ بِالذَّهَب ربًا إلا هاءَ و هاءَ والبُرُّ بالبُرِّ ربًا إلا هاءَ وهاءَ والشعيرُ بالشيعرِ ربًا إلا هاءَ وهاءَ والتمرُ بالتمرِ ربًا إلا هاءَ و هاءَ۔(گزر چکی ہے)

(التمس صرفا) یعنی اپنے پاس موجود دینار (جو سونے کے ہوتے تھے) کے بدلے درہم (جو چاندی کے ہوتے تھے) طلب کئے (یعنی کرنسی کی ایک دوسرے کے ساتھ تبدیلی، صرف کا لفظ آج کل نوٹ تڑوانے کے معنی میں بھی مستعمل ہیں، ہمارے ایک دوست سے زمانہ طالبعلمی میں ایک عربی ساتھی نے پوچھا عندك صرف مائة ؟ یعنی سو کا نوٹ تڑوانا چاہتا تھا وہ اس کے لہجہ اور تیزی سے بولنے کے سبب سمجھے کہ صرف میر مانگ رہا ہے، نہایت تعجب کا اظہار کیا کہ تمہیں اس کتاب کی کیا ضرورت آن پڑی)

(فتراوضنا) تراوض کا لغوی معنی ایک دوسرے کو راضی کرنا مراد اس ہونے والے معاملہ کی بابت زیادت ونقصان کے بارہ میں باہمی بات چیت کرنا بعض کا قول ہے کہ یہاں مواصفة بالسلعة کے معنی میں ہے (یعنی ایک دوسرے کے لئے اپنے سامان کا وصف کرنا (يقلبها) ذھب کو ذھبۃ بھی کہا جاتا ہے اس لئے ضمیرِ مؤنث استعمال کی یا اس وجہ سے کہ چونکہ سو دینار ادا کئے تھے لہذا ان کے لئے مؤنث کی ضمیر استعمال کی۔(حتی يأتي خازني) لیث کی روایت میں ہے (فقال طلحة إذ جاء خادمنا نعطيك ورقك) (ورق سے مراد چاندی یعنی دراہم)۔(من الغابة) الجہاد کے اواخر میں حضرت زبیر کے ترکہ والی حدیث میں اس کی شرح آئے گی (مدینہ سے قریب ایک جگہ تھی، جلد اول میں بھی اس کا ذکر ہوا ہے) بقول ابن عبدالبر ممکن ہے وہاں حضرت طلحہ کے باغات وغیرہ ہوں۔

(الذهب بالذهب الخ) ابن عبدالبر کہتے ہیں مالک سے ناقلین کی اکثریت نے (الذهب بالورق) نقل کیا ہے ان میں اوزاعی، معمر اور لیث بھی شامل ہیں اس طرح ابن عیینہ سے بھی حفاظ نے یہی نقل کیا ہے صرف ابونعیم نے شاذ طور پر (الذهب بالذهب) اس طرح ابن اسحاق نے بھی زہری سے (الذهب بالذهب) روایت کیا ہے۔الذھب کو مضاف الیہ قرار دینا کہ بیع کا لفظ للعلم بہ محذوف ہے، صحیح ہے، یا منصوب علی المفعولیت کہ (بيعوا الذهب الخ) بھی ممکن ہے۔یہ معنی بھی ہوسکتا ہے (الذهب يباع بالذهب) ورق کی راء، مشہور قول پر ساکن یا مکسور ہے، فتحہ بھی جائز ہے۔بعض نے واؤ مکسور کے ساتھ مضروبہ چاندی (یعنی اس سے ڈھالے ہوئے درہم وغیرہ) اور زبر کے ساتھ چاندی (یعنی غیر مضروبہ) قرار دی ہے۔(هاء وهاء) یعنی (خذوهات) مراد یہ کہ فوری طور پر ایک دوسرے کو قبضہ دیا جائے۔ دوسری حدیث میں اسے (يداً بيدٍ) سے تعبیر کیا گیا ہے۔(باقی متعلقہ تشریح گذر چکی ہے) اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ بیع صرف میں مجلس ہی میں تقابض (یعنی ایک دوسرے کو قبضہ دلانا) شرط ہے، ابوحنیفہ اور شافعی کا یہی قول ہے مالک کے نزدیک صرف جائز نہیں مگر ایجاب بالکلام کے وقت، اگر اس دوران کسی اور جگہ چلے گئے تو تقابض صحیح نہ ہوگا وہ حضرت عمر کے قول (لا يفارقه) کو فوریت پر محمول کرتے ہیں حتی کہ اگر وہاں سے اٹھ کر دکان کے پچھلے حصہ میں چلا گیا تا کہ وہاں سے مطلوبہ کرنسی لائے تو بھی ان کے ہاں جائز نہیں۔

(البر بالبر) باء پر پیش ہے، گندم کے ناموں میں سے ہے، جمہور اس سے استدلال کرتے ہیں کہ بر اور شعیر الگ الگ

اجناس ہیں جب کہ مالک، لیث اور اوزاعی ایک جنس ہی قرار دیتے ہیں۔ اس حدیث سے منجملہ کئی مسائل کے خبرِ واحد کا حجت ہونا بھی ثابت ہوا۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ سونا، چاندی اور ان اجناس کی بیع میں نسیئہ (یعنی ادھار کرنا کہ ایک اپنا مال دے دے جبکہ دوسرا اپنا مال بعد میں دینے کا وعدہ کرے) جائز نہیں۔

بابُ بَیْعِ الذَّھَبِ بِالذھبِ (سونے کی سونے کے عوض بیع)

حکم سابقہ باب میں ذکر ہو چکا ہے۔

حدثنا صدقة بن الفضل أخبرنا إسماعيل بن علية قال حدثني يحيىٰ بن أبي إسْحاق حدثنا عبد الرحمن بن أبي بكرة قال قال أبو بكرة رضي الله عنه قالَ رسولُ اللهِﷺ لا تَبيعُوا الذهبَ بالذَهبِ إلا سَواءً بِسَواءٍ والفِضَّةَ بالفضةِ إلا سَواءً بسواءٍ و بيعُوا الذهبَ بالفضةِ والفضةَ بالذهبِ كيفَ شئتُمْ

ابو بکرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہﷺ نے فرمایا ہے کہ سونے کو سونے کے عوض فروخت نہ کرو مگر ہم وزن (یعنی جتنا سونا دیا اتنا ہی واپس لیا) اور (اسی طرح) چاندی کو چاندی کے عوض فروخت نہ کرو مگر ہم وزن اور سونے کو چاندی کے عوض اور چاندی کو سونے کے عوض میں جس طرح چاہو خرید و فروخت کر سکتے ہو۔

دو ابواب کے بعد بھی یہی روایت یحیٰ بن ابی اسحاق ہی سے نئی سند کے ساتھ لائے ہیں، دونوں سند کے راوی بصری ہیں۔ مزید مباحث آگے آئیں گے۔ اسے مسلم اور نسائی نے بھی (البیوع) میں نقل کیا ہے۔

بابُ بیعِ الفضةِ بالفضةِ (چاندی کی چاندی کے عوض بیع)

اس کا حکم بھی بیان ہو چکا ہے۔

حدثنا عبيدالله بن سعيد حدثنا عمي حدثنا ابن أخي الزهري عن عمه قال حدثني سالم بن عبدالله عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما أنَّ أبا سعيد الخدريَّ حدَثَّهُ مِثلَ ذلكَ حديثًا عن رسولِ اللهِﷺ فلَقِيَهُ عبدُ الله بن عمر فقالَ يا أبَا سعيدٍ ما هذَا الذيْ تُحَدّثُ عنْ رسولِ اللهِﷺ؟ فقالَ أبو سعيدٍ في الصَّرفِ؟ سمعتُ رسولَ اللهِﷺ يقولُ الذَّهَبُ بالذهبِ مَثَلًا بمَثَلٍ والوَرقُ بالوَرقِ مَثَلًا بمَثَلٍ۔ (سابقہ مفہوم ہے)

عبیداللہ بن سعد ابن عوف کی اولاد میں سے ہیں ان کے عم کا نام یعقوب بن ابراہیم ہے، نزیل بغداد تھے (حدثه مثل ذلك الخ) اس سیاق میں اختصار اور تقدیم و تاخیر ہے۔ اسماعیلی نے اسے دو طریق کے ساتھ یعقوب بن ابراہیم سے نقل کیا ہے اس میں ہے کہ ابوسعید نے انہیں حدیثِ عمر کی طرح حدیث بیان کی، اس سے (مثل ذلك) کا معنی واضح ہوا۔ حدیثِ عمر سے مراد وہ جو

قصہ طلحہ میں گذر چکی ہے (فلقیه عبدالله) گویا عبداللہ نے ان حضرات سے یہ حدیث سن کر ابو سعید سے استثبات چاہا۔ بواسطہ سالم یہ قصہ عبداللہ روایت کرنے میں بخاری منفرد ہیں، مسلم نے اسے بطریق (لیث عن نافع) روایت کیا ہے۔ اسی حدیث کے ضمن میں ابن عباس کا ایک قصہ بھی ہے جو آگے ذکر ہوگا۔

(الذهب الخ) ذھب میں اس کی جمیع اقسام شامل ہیں مثلاً مضروب، منقوش، جید، ردی، صحیح، مکسر، زیورات، سونے کی اینٹیں، اور مغشوش یعنی رولڈ گولڈ۔ نووی نے اس امر میں اجماع کا دعوی کیا ہے (مثل بمثل) ابوذر کے نسخہ میں پیش جب کہ بقیہ میں زبر کے ساتھ ہے، مصدر فی موضع الحال ہے۔ ای (الذهب يباع بالذهب موزونا بموزون) یا مصدر مؤکد ہے (أي يوزن وزنا بوزن) مسلم کی سہیل بن ابی صالح عن أبیہ سے روایت میں (إلا وزنا بوزن مثلا بمثل سواء بسواء) ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن نافع عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قال لا تَبيعُوا الذهبَ بالذهبِ إلا مَثَلًا بمَثلٍ ولا تُشِفُّوا بعضَها علىٰ بعضٍ ولا تَبيعُوا الوَرِقَ بالوَرِقِ إلا مَثَلًا بمَثَلٍ ولَا تُشِفُّوا بعضَها على بعضٍ ولا تَبيعُوا مِنهَا غائباً بنَاجزٍ

ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا سونے کو سونے کے بدلے فروخت نہ کرو مگر ہم وزن۔ ایک طرف زیادہ اور دوسری طرف کم نہ ہو اور چاندی کو بھی چاندی کے بدلے فروخت نہ کرو مگر ہم وزن۔ ایک طرف زیادہ اور دوسری طرف کم نہ ہو۔ اور ایک طرف نقد اور دوسری طرف ادھار تو بھی (سونا، چاندی) فروخت نہ کرو۔

(ولا تشفو) اِشفاف سے ہے یعنی لاتفضلوا (یعنی زیادہ نہ کرو) شِف، زیر کے ساتھ یعنی ثلاثی، زیادت کے معنی میں اور نقص پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے (یعنی زاد اور نقص، دونوں معنی میں مستعمل ہے)۔

(بناجز) بمعنی حاضر۔ یعنی غائب سونے کو حاضر سونے کے بدلے مت فروخت کرو (گویا بیع کے لئے ضروری ہے کہ فریقین کا مال دونوں کے ہمراہ موجود ہو) ابن بطال کہتے ہیں یہ امام شافعی کی دلیل ہے جو کہتے ہیں کہ اگر کسی کے ذمہ دراہم کی صورت قرض ہو اور دوسرے کے ذمہ اس کے دنانیر ہوں تو یہ جائز نہیں کہ دونوں اپنا اپنا قرض ادا سمجھیں کیونکہ یہ (بيع ذهب بالورق دينا) کے زمرہ میں آئے گا کیونکہ اگر اس حدیث کی رو سے غائب کی حاضر کے بدلے بیع ناجائز ہے تو غائب کی غائب کے عوض بیع ناجائز ہونا زیادہ احریٰ ہے۔ اصحابِ سنن کی روایت کردہ حدیثِ ابن عمر کہ میں اونٹوں کی خرید وفروخت کرتا تھا، دنانیر کے بدلے بیچتا تھا اور دراہم دے کر خریدتا تھا یا کبھی اس کے الٹ، تو آنجناب سے اس بارے پوچھا تو آپ نے فرمایا کوئی حرج نہیں اگر آج کے بھاؤ پر معاملہ ہو اور جدا ہونے سے پیشتر سارے معاملات طے پا جائیں۔ تو یہ بیع ذھب بالورق دیناً کے زمرہ میں نہیں آتا کیونکہ دراہم کو دنانیر کے بدلے لینے کی نہی کا مقصد تاخیر فی الصرف ہے۔ (فتح الباری کی عبارت یہ ہے لأن النهي بقبض الدراهم عن الدنانير لم يقصد إلى التاخير في الصرف۔ میرے خیال میں الی۔ کی بجائے۔ الا۔ ہونا چاہئے)۔

مثلاً بمثل سے مدِ عجوہ کے قاعدہ کے مطابق بیع کے بطلان پر استدلال کیا گیا ہے، یعنی عجوہ کھجور کا ایک مدمع ایک دینار کو دو دینار کے بدلے بیچا جائے، اس سے بھی زیادہ صراحت کے ساتھ اس قسم کی بیع سے ممانعت مسلم کی حدیثِ فضالہ بن عبید سے ثابت ہوتی ہے

جس میں سونے کے ایک ہار، جس میں کچھ پتھر لگے ہوئے تھے، بیع کی فسخ کا ذکر ہے ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ میں نے عرض کیا میرا مقصد پتھروں کو خریدنا تھا، فرمایا نہیں (لا حتى تميز بينهما)۔ (یعنی دونوں کو الگ الگ کرلو تب جائز ہوگا)۔ اس حدیث کو مسلم، ترمذی اور نسائی نے بھی (البیوع) میں نقل کیا ہے۔

بابُ بيعِ الدينار بالدينارِ نَسَاءً (دینار کی بعوض دینار ادھار بیع)

نساء بمعنی موجلا (یعنی ادھار) مصدر ہے، اسی سے نسیئۃ بھی مصدر ہے۔

حدثنا على بن عبد الله حدثنا الضحاك بن مخلد حدثنا ابن جريج قال أخبرنى عمرو بن دينار أنَّ أبا صالح الزيَّاتَ أخبره أنه سمعَ أبا سعيد الخدرى رضى الله عنه يقول الدينارُ بالدينارِ والدرهمُ بالدرهمِ فقلتُ لَهُ فإنّ ابنَ عباس لا يَقُولُه فقالَ أبو سعيد سألتُه فقلتُ سمعتَه مِن النبيﷺ أو وَجدتَّهُ فى كتابِ اللهِ؟ قالَ كُلُّ ذلكَ لا أقولُ و أنتُمْ أعلَمُ برسولِ اللهِﷺ مِنِّى ولكنْ أخبَرَنِى أسامةُ أنَّ النبىَّﷺ قالَ لا ربًا إلا فى النَسِيئَةِ

ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ اشرفی کی اشرفی کے اور درہم کی درہم کے بدلے بیع سود ہے۔ ان سے کہا گیا کہ ابن عباسؓ تو اس کے قائل نہیں تو ابوسعیدؓ نے کہا کہ میں نے سیدنا ابن عباس رضی اللہ عنہما سے پوچھا تھا کہ کیا تم نے اس کو نبی ﷺ سے سنا ہے یا کتاب اللہ میں دیکھا ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ میں ان دونوں میں سے کوئی بات نہیں کہتا اور تم نبی ﷺ کی حدیث مجھ سے زیادہ جانتے ہو۔ البتہ مجھے تو اسامہؓ نے خبر دی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا ہے کہ سود تو ادھار ہی میں ہے۔

ضحاک ابوعاصم بھی شیخ بخاری ہیں، متعدد مواضع میں ان سے بالواسطہ روایت کیا ہے (والدرهم بالدرهم الخ) مسلم نے ابن عیینہ عن عمرو بن دینار کے طریق سے یہ عبارت بھی نقل کی ہے (مثلا بمثل من زاد أوازداد فقد أربى)۔ (یعنی برابر برابر ہو جس نے زیادہ دیا یا زیادہ لیا اس نے سود کھایا)۔ (ابن عباس لا يقوله) مسلم میں ہے (يقول غير هذ))۔ (أنتم برسول الله الخ) یہ اس وجہ سے کہا کہ ابوسعید اور ان کے نظراء ان سے اسن اور زیادہ عرصہ آپ کی خدمت میں رہے۔ سیاق کلام سے ظاہر ہے کہ ابوسعید اور ابن عباس، دونوں اس امر پر متفق ہیں کہ شرعی احکام کا ماخذ صرف کتاب وسنت ہے۔ (لا ربا إلا فى النسيئة) مسلم میں ہے (الربا فى النسئة) ان کی دوسری روایت میں (إنما) بھی ہے۔ ایک اور میں (ألا إنما الخ) ہے۔ طاؤس عن ابن عباس کی روایت میں ہے (لا ربا فيما كان يدا بيدٍ) (یعنی اگر نقد ونقدی سودا ہو تو زیادہ دینے یا لینے سے۔ سود نہیں بنتا۔ صرف موجل کرنے سے کہ ایک دے دے دوسرا فورا نہ دے، اس صورت میں اگر زیادت یا ازدیاد ہے تو وہ سود شمار ہوگا)۔ مسلم نے ابونضرہ کے طریق سے روایت کیا ہے کہ میں نے ابن عباس سے صرف کی بابت پوچھا، کہنے لگے (أيداً بيدٍ)۔ (یعنی اس ہاتھ دے اس ہاتھ لے والی بات ہے؟) میں نے کہا جی ہاں کہا پھر کوئی حرج نہیں۔ کہتے ہیں کہ ابوسعید سے یہ ذکر کیا کہنے لگے واقعۃً یہی کہا ہے؟ ہاں میں

جواب دینے پر کہا ہم انہیں لکھیں گے کہ یہ فتوی نہ دیں۔ انہی کی ایک اور روایت میں ہے کہ ابن عمر اور ابن عباس دونوں نے اس میں کوئی حرج نہ سمجھا، بعدازاں ابوسعید سے اس بابت پوچھا تو کہنے لگے اگر زائد ہوگا تو سود ہے۔ کہتے ہیں مجھے ابوالصحباء نے بیان کیا کہ میں نے مکہ میں ابن عباس سے اس بارے پوچھا تو مکروہ قرار دیا۔

صرف، یعنی سونا دے کر چاندی لینا یا اس کا عکس (آج کل کی اصطلاح میں کرنسیوں کا تبادلہ) کی دو شرطیں ہیں۔ منع النسیئۃ (یعنی ادھار کی ممانعت) نوع ایک ہو یا مختلف ہو۔ اور منعِ تفاضل اگر ایک ہی نوع ہو، جمہور کا یہی قول ہے۔ ابن عمر کی رائے اس سے مختلف تھی مگر پھر رجوع کر لیا، ابن عباس کے رجوع میں اختلاف ہے، حاکم نے حیان عدوی کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ میں نے ابومجلز سے صرف کی بابت پوچھا کہنے لگے ابن عباس ایک زمانہ تک کوئی حرج نہ سمجھتے تھے اگر عیناً بعین اور یداً بید ہو، ان کا قول تھا کہ صرف ادھار کی صورت اگر تفاضل ہے تو سود ہوگا پھر ابوسعید کی ان سے ملاقات ہوئی۔ بعد میں یہی حدیث ذکر کی ہے، آخر میں ہے کہ ابن عباس نے کہا (أستغفر الله و أتوب إليه) بعدازاں اس سے شدید طریقہ سے منع کرنے لگے۔ علماء کا حدیث اسامہ (جس کا ابن عباس نے حوالہ دیا) کی صحت پر اتفاق ہے اس کی حدیث ابی سعید کے ساتھ تطبیق میں مختلف آراء ہیں۔ ایک قول ہے کہ حدیث اسامہ منسوخ ہے مگر نسخ کیلئے یقینی دلیل چاہئے۔ ایک قول ہے کہ اس ربا سے مراد وہ جو اغلظ الشدید التحریم جس پر عقاب شدید کی وعید ہے۔ اس کی نظیر عربوں کا یہ مقولہ ہے کہ (لا عالم فی البلد الا زید) کہ شہر میں عالم تو صرف زید ہے) حالانکہ اور علماء بھی ہیں تو مقصد نفیِ اکمل ہے نہ کہ نفیِ اصل۔ یہ بھی کہ حدیث اسامہ میں ربا الفضل کی حرمت کی نفی بالمفہوم ہے (یعنی صراحۃً نہیں بلکہ اس کا تاثر ملتا ہے) جب کہ اس کے مقابلہ میں حدیث ابی سعید میں اس کی حرمت کی دلالت بالمنطوق ہے (یعنی قولی صراحت ہے) لہذا اس پر مقدم ہے۔ حدیثِ اسامہ جیسا کہ ذکر ہوا (محمول علی الربا الاکبر) ہے۔ طبری کہتے ہیں کہ حدیثِ اسامہ (لا ربا إلا فی النسیئة) کا معنی یہ ہے کہ اگر انواعِ بیع مختلف ہوں اور فضل (یعنی زائد کا لینا دینا) یداً بیدٍ ہو اس سے دونوں حدیثوں کی تطبیق ہو جاتی ہے۔

قسطلانی لکھتے ہیں کہ حدیث اسامہ کے ظاہر کے ترکِ عمل پر اجماع ہے۔ یا یہ مجمل ہے اور حدیثِ ابی سعید مبین، خطابی کے بقول یہ بھی محتمل ہے کہ ابن عباس نے شروع کی کلام نہ سنی ہو جو یہ ہوسکتی ہے کہ ان سے بیع تمر بالشعیر یا بیع ذھب بالفضہ متفاضلاً (یعنی زائد کے ساتھ) کی بابت سوال ہوا ہو جس کے جواب میں کہا ہو کہ (لا ربا إلا فی النسیئة) تو یہ صحیح ہے کیونکہ دو مختلف جنسوں کا سودا ہے۔

علامہ انور اس مسئلہ میں رقمطراز ہیں کہ حدیث مرفوع (یعنی لا ربا إلا فی النسیئة) کی ایک شرح یہ بھی ہے کہ ربا کی اس نسیئۃ کے غیر سے نفی ناقص کو بمنزلہ معدوم قرار دینے کے مترادف ہے کیونکہ ربا الفضل اگرچہ سود ہی ہے اور حرام ہے مگر چونکہ یہ اسی معاملہ تک محدود ہے پھر وہیں ختم ہو جاتا ہے جب کہ ربا النسیہ چلتا رہتا ہے کہ اضعافا مضاعفۃً تک نوبت جا پہنچتی ہے لہذا اس کی مضرت اشد والزم ہے لہذا اصل سود کہلانے کا حقدار وہی ہے اور عام رائج بھی ربا النسیہ ہی ہے کیونکہ کبھی نہیں دیکھنے میں آیا کہ کوئی سونے کو سونے یا چاندی کو چاندی کے عوض تفاضلاً فروخت کرتا ہو (آج کل اس کی صورت یہ بھی بنتی ہے کہ عیدین کے موقع پر بچوں کو عیدی دینے کے لئے مثلاً دس یا پچاس یا سو کے نوٹوں کی گڈیاں لینے کے لئے زیادہ پیسہ ادا کرتے ہیں عموماً سو کے بدلے اسی ہاتھ آتے ہیں لہذا یہ ربا الفضل کی ایک صورت بنی)۔ عام طور پر یہی ہوتا ہے کہ کسی کے پاس چاندی نہیں اور وہ سونا یا چاندی خریدنا چاہتا ہے تو جا کر نسیئۃً (یعنی ادھار پر زیادہ دے کر) خرید لیتا ہے اس قسم کا سود عام طور پر رائج بین العوام ہے تو حاصل یہ ہے کہ (لا ربا إلا فی النسیئة) اگرچہ

عموم ہے مگر یہ عموم غیر مقصود ہے اور اس سے مراد ان شاء اللہ وہی ہے جو ہم نے کہا۔

مولانا بدر حاشیہ فیض میں الحافظ ابن قیم کی اعلام الموقعین کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ ربا کی دو قسمیں ہیں۔ جلی و خفی۔ جلی وہ جسے اس کے ضرر عظیم کی وجہ سے جبکہ خفی کو (ذريعة إلى جلي) ہونے کے سبب حرام قرار دیا گیا ہے جس کی مثال ربا النسیئہ ہے جو زمانہ جاہلیت میں معمول یہ تھا کہ قرضدار اگر قرض کی ادائیگی مؤخر کرتا تو اس کے ذمہ واجب الاداء کی مالیت میں اضافہ کرتے جاتے حتی کہ آلاف مؤلفہ ہو جاتا۔ تو اس کا ضرر مشتد تھا اور مصیبت عظیم تھی حتی کہ اس کا سارا مال اس میں کھپت ہو جاتا۔ تو ارحم الراحمین کی رحمت، حکمت اور خلق کے ساتھ اس کے احسان کے پیش نظر اس کی حرمت کی گئی تو اصل سود یہی ہے، جہاں تک ربا الفضل کا معاملہ ہے تو اسے سد ذریعہ کے مد نظر حرام کیا گیا جیسا کہ حدیث ابی سعید میں صراحت ہے کہ (لا تبيعوا الدرهم بالدر همين فإني أخاف عليكم الرما) أي الربا: یعنی ربا الفضل جو آخر کار ربا النسیئہ پر منتج ہو سکتا ہے لہذا اسے بھی حرام قرار دیا۔

شاہ ولی اللہ کی حجۃ اللہ البالغہ کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ ایک سود حقیقی ہے دوسرا اس پر محمول، حقیقی دیون میں ہوتا ہے جاہلیت میں یہی رائج تھا اسی کے باعث خونخوار لڑائیاں ہوئیں۔ دوسرا بالفضل ہے، اس میں اصل، حدیث (الذهب بالذهب) ہے۔ اسے تغلیظاً اور ربا حقیقی کے ساتھ تشابہاً ربا کا نام دیا اسی پر حدیث رسول (لا ربا إلا في النسيئة) أي القرض والدین، کو سمجھا جا سکتا ہے۔ حدیث باب میں تین صحابی ہیں اسے مسلم، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی (البیوع) میں نقل کیا ہے۔

بَابُ بيعِ الوَرِقِ بِالذَهبِ نَسِيْئَةً (چاندی کی سونے کے عوض ادھار بیع)

بیع کی چار ممکنہ اقسام ہو سکتی ہیں۔ نقد ہو، عرض ہو (یعنی سامان کا سامان کے ساتھ تبادلہ) تیسری قسم (بيع بالعرض حالاً) اور چوتھی قسم (بيع بالعرض مؤجلا) ہے۔ بیع نقد یا تو بمثلہ ہو گی یعنی مراطلہ۔ (یعنی دو ایک جیسی کرنسیوں کا باہم تبادلہ) یا کسی دوسری نقدی کے ساتھ ہو گی یعنی صرف۔ (بيع عرض بنقد) میں نقد کو قیمت اور عرض کو عوض کہا جاتا ہے۔ (بيع عرض بالعرض) کو مقابضہ کہتے ہیں۔ بیع نقد بنقد میں بیع کا مؤجلا ہونا جائز نہیں لیکن اگر بمقابلہ عرض ہے تو مؤجلا بھی جائز ہے۔ اگر عرض کا قبضہ یا اعطاء مؤخر ہو (یعنی قیمت چکا دی مگر سامان بعد میں ملنا ہے) تو یہ سلم ہے اگر دونوں (یعنی قیمت بھی اور سامان بھی) مؤخر ہوں تو یہ (بيع دين بدين) ہے اور ناجائز ہے مگر حوالہ میں، اور ان کی رائے میں جو اسے بیع قرار دیتے ہیں۔

حدثنا حفص بن عمر حدثنا شعبة قال أخبرني خبيب بن أبي ثابت قال سمعتُ أبا المنهال قال سألتُ البراءَ بنَ عازبٍ و زيدَ بنَ أرقمَ رضي الله عنهم عن الصَرفِ فكلُّ واحدٍ منهَا يقولُ هذَا خيرٌ مِنِّي فكِلاهُمَا يقولُ نَهى رسولُ اللهِ ﷺ عنْ بيعِ الذَهبِ بالوَرِقِ دَيْنًا

براء بن عازب اور زید بن ارقم رضی اللہ عنہما سے صرف (یعنی کرنسی کے کاروبار) کے متعلق پوچھا گیا تو ان دونوں میں سے ہر ایک نے (دوسرے کی نسبت) کہا کہ یہ مجھ سے بہتر ہیں (ان سے دریافت کرلو) اس کے بعد دونوں نے کہا کہ رسول

اللہ علیہ وسلم نے سونے کو چاندی کے بدلے ادھار فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے۔
الھجرۃ میں (سفیان بن عمرو بن دینار عن أبی المنھال) کی روایت میں ہے کہ براء نے کہا (ھذا خیر منی) زید سے ملو اوران سے پوچھو (فإنه كان أعظمنا تجارةً)۔ (وہ تجارت میں ہم سب سے بڑے یعنی ماہر تھے)۔

بَابُ بيعِ الذَّهَبِ بِالوَرِقِ يدًا بِيَدٍ (سونے کی چاندی کے عوض نقد ونقدی بیع)

حدیث باب میں (یدا بید) کا لفظ نہیں مگر اس کے بعض طرق میں یعنی مسلم کی (أبو الربيع عن عباد بن العوام) کے طریق سے روایت میں یہ لفظ موجود ہے۔

حدثنا عمران بن ميسرة حدثنا عباد بن العوّام أخبرنا يحيى بن أبي إسحاق حدثنا عبدالرحمن بن أبي بكرة عن أبيه رضى الله عنه قال نَهَى النبيُّ ﷺ عن الفضَّةِ بِالفضَّةِ والذَهبِ بِالذَهبِ إلا سواءً بِسواءٍ و أمرَنا أنْ نبتَاعَ الذهبَ بالفضةِ كيفَ شِئْنَا والفضةَ بالذهبِ كيفَ شئْنَا۔ (سابقہ مفہوم ہے)

صرف میں اشتراطِ قبض متفق علیہ مسئلہ ہے۔

بَابُ بيعِ المُزَابنَةِ وهِيَ بيعُ التَّمْرِ بِالثَمرِ و بيعُ الزَّبِيبِ بِالكَرْمِ و بيعِ العَرَايَا

(بیع مزابنہ اور بیع عرایا)

قالَ أنسٌ نَهَى النبيُّ ﷺ عن المُزابنةِ والمُحاقلَةِ

زبن کا لغوی معنی ہے (الدفع الشديد) اسی سے جنگ کو بھی زبون کہتے ہیں۔اس بیع مخصوص کا اس لئے یہ نام پڑا کہ بائع اور مشتری میں سے ہر ایک دوسرے کو اس کے حق سے دور کرتا ہے یا اس وجہ سے کہ اگر ان میں سے کسی کو بیع میں غبن (یعنی دھوکہ) کا علم ہو تو وہ (أراد دفع البيع بفسخه) بیع کو فسخ کر کے دور کرنے کا ارادہ کرتا ہے جب کہ دوسرا اسے اس ارادہ سے دور کرنے کی کوشش کرتا ہے تا کہ بیع برقرار رہے۔(وھی بیع التمر الخ) تمر سے مراد بطور خاص رطب (تازہ کھجوریں یعنی خشک کھجوروں کی تر کھجوروں کے بدلے بیع) اسی طرح (بیع الزبیب بالکرم) کرم یعنی انگور (یعنی منقہ کی انگوروں کے بدلے بیع)۔مزابنہ میں اصل یہی ہے، امام شافعی نے اس کے ساتھ ہر مجہول کی مجہول کے بدلے بیع کو ملحق کیا ہے۔یا مجہول کی ایسی معلوم کے بدلے بیع جو ایسی جنس ہو جس کے نقد میں سود بروئے کار لایا جاتا ہے۔

مزابنہ کی صورتوں میں سے یہ بھی ہے کہ کھیتی کو وزن کی گئی گندم کے عوض فروخت کرنا، اس کا ذکر مسلم کی (عبيدالله عن نافع) سے روایت میں ہے، آگے چند ابواب کے بعد بخاری بھی (لیث عن نافع) سے روایت میں یہ نقل کریں گے۔ مالک مزابنہ

کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ ہر ایسی شی کا سودا جس کا کیل، وزن اور عدد غیر معلوم ہو، کسی مکیل، موزون یا معدود شی کے بدلے۔ نہی کا سبب قمار اور غرر کا تدخل ہے۔ (یعنی جوا اور دھوکہ ہونے کی وجہ سے) بعض نے مزابنہ سے مراد پھلوں کا بدوِ صلاح (یعنی پکنے) سے قبل فروخت کر دینا قرار دیا ہے یہ صحیح نہیں۔ (قال أنس الخ) یہ (بیع المخاصرة) کے باب میں موصولا آ رہی ہے۔

حدثنا يحيي بن بكير حدثنا الليث عن عقيل بن ابن شهاب أخبرني سالم بن عبد الله عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما أَنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قالَ لا تَبِيعُوا الثَّمَرَ حتّٰى يَبدُوَ صَلاحُهُ ولا تَبِيعُوا الثَّمرَ بِالتَّمرِ۔قال سالمٌ وأخبرني عبد الله عن زيد بن ثابت أَنَّ رسولَ اللهِ ﷺ رخَّصَ بعدَ ذلكَ في بيعِ العَرايَا بِالرُّطَبِ أَوْ بِالتَمرِ ولمْ يُرَخِّصْ في غَيْرِہِ

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے پھلوں کو فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے جب تک کہ ان کے پکنے کی صلاحیت ظاہر نہ ہو جائے۔ اور درخت پر لگی ہوئی کھجور خشک کھجور کے بدلے فروخت نہ کرو۔ پھر کہا کہ مجھے زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے خبر دی کہ نبی ﷺ نے اس کے بعد عریہ کو تر یا خشک کھجور کے بدلے فروخت کرنے کی اجازت دیدی اور اس کے سوا اور کسی صورت میں اجازت نہیں دی۔ (عریہ کا مفہوم یہ ہے کہ کسی درخت کا پھل کسی فقیر کو صدقہ کر دیا جائے پھر باغ میں اس کے آنے سے تکلیف ہو تو اندازہ کر کے اس درخت کا پھل اُس سے خرید لیا جائے)۔

ابن عمر کی یہ روایت نافع اور سالم کے طریق سے لائے ہیں، نافع کے طریق میں مزابنہ کی تفسیر ہے اور بظاہر مرفوعا ہے۔ حدیث ابی سعید میں بھی یہ تفسیر مذکور ہے۔ سالم کی روایت سے بھی اس کے مرفوع ہونے کی تائید ملتی ہے اگرچہ اس میں مزابنہ کا ذکر نہیں اگر بالفرض یہ صحابہ کرام کی تفسیر بھی ہے تو وہ دوسروں سے زیادہ اس سے واقف ہیں۔ ابن عبدالبر لکھتے ہیں ان کا اس میں کوئی مخالف نہیں البتہ اس امر میں اختلاف موجود ہے کہ آیا کہ اس کے ساتھ ہر ایسی بیع ملتحق ہے جو جائز نہیں مگر مثلاً بمثل؟، مثلا مکیل شی ء کی بیع، جزاف (یعنی اندازے سے مقدار کا تعین کر کے) کے بدلے یا جزاف کی جزاف کے بدلے؟ تو جمہور ملحق قرار دیتے ہیں۔ بعض کا قول ہے کہ مزابنہ صرف نخل اور کرم کے ساتھ ہی مختص ہے۔

(قال سالم الخ) اسی سند کے ساتھ متصل ہے۔ زید بن ثابت کی یہ حدیث باب کے آخر میں (نافع عن ابن عمر عنه) کے طریق سے مفرداً بھی نقل کی ہے، چند ابواب قبل نافع ہی کے حوالے سے ان کے سابقہ سیاق کے ساتھ ملحقاً ذکر کی جا چکی ہے۔ ترمذی نے (محمد بن اسحاق عن نافع) کے طریق سے ابن عمر اور زید کی یہ دونوں حدیثیں اکٹھی ہی نقل کی ہیں مگر ان کا اکٹھا ہونا ان کا وہم قرار دیا ہے، درست ان کا الگ الگ ہونا ہے ان کا نقل کردہ سیاق یہ ہے (إن النبي ﷺ نهى عن المحاقلة والمزابنة إلا أنه قد أذن أهل العرايا أن يبيعوها بمثل خرصها) ترمذی کی مراد یہ ہے کہ مزابنہ سے ممانعت کی صراحت صرف حدیث زید ہی میں مذکور ہے۔ ابن عمر نے بھی یہ بلا واسطہ روایت کی ہے مگر عرایا کا استثناء زید کے واسطہ سے نقل کیا ہے۔ اگر ابن اسحاق کی روایت محفوظ ہے تو ممکن ہے ابن عمر نے پوری حدیث ہی انہی سے لی ہو البتہ اس کا کچھ حصہ ان کے علم میں بغیر واسطہ کے ہو سکتا ہے۔ ان احادیث باب سے استدلال کیا گیا ہے کہ رطب (یعنی تازہ کھجور) کی یابس (یعنی خشک) کے عوض بیع حرام ہے اگرچہ کیل و وزن میں متساوی ہی کیوں نہ ہوں کیونکہ کیل و وزن کا اعتبار ایک جیسی حالت میں ہونے کا ہے۔ رطب بعد میں یابس ہونے پر کم ہو سکتی ہے، جمہور کا یہی قول ہے۔ ابوحنیفہ

حالتِ رطوبت میں اکتفاء بالمساواۃ کے قائل ہیں مگر صاحبین نے ان صحیح احادیث کے پیش نظر ان سے اختلاف کیا ہے۔صریح ترین روایت سعد بن ابی وقاص کی ہے، کہتے ہیں کہ آنجناب سے رطب کی تمر کے بدلے بیع کی بابت سوال ہوا، آپ نے پوچھا کیا رطب خشک ہونے پر کم ہو جاتی ہے، لوگوں نے کہا جی ہاں، تو فرمایا (فلا إذاً) تب جائز نہیں۔اسے مالک اور اصحاب سنن نے نقل کیا ہے۔

(في بيع العرايا) قسطلانی لکھتے ہیں عریہ/عرایا یہ ہے کہ درختوں پر لگی کھجور کا اندازہ لگایا جائے تو رطب خشک ہونے پر تین اوسق سے کم نہ ہو۔ بقول ابن حجر یہ صریح ترین رد ہے ان بعض احناف کا جو (بيع ثمر بالتمر) کو محمول علی العموم قرار دیتے ہیں یعنی بیع عرایا کو مستثنیٰ نہیں سمجھتے اور دعویٰ کرتے ہیں کہ یہ دو مختلف حکم ہیں، آپس میں ان کا تعلق نہیں البتہ وارد ایک ہی سیاق میں ہوئے ہیں یا جو بقول ابن منذر دعویٰ کرتے ہیں کہ یہ (بيع ثمر بالتمر) کی نہی سے منسوخ ہے کیونکہ منسوخ ناسخ کے بعد نہیں ہوتا (جب کہ حدیث میں صراحت سے ہے کہ بعد ازاں عرایا میں رخصت دے دی)۔

(بالرطب أو التمر) بخاری و مسلم میں عقیل عن الزہری کی روایت میں اسی طرح (أو) کے ساتھ ہی ہے دونوں احتمال میں کہ یہ تخییر کے لئے ہو یا شک کے لئے۔نسائی، طبرانی نے صالح بن کیسان اور بیہقی نے اوزاعی، دونوں زہری سے، کے طریق سے (بالرطب و بالتمر ولم يرخص في غير ذلك) نقل کیا ہے اس سے (أو) کے برائے تخییر ہونے کی تائید ملتی ہے۔نووی نے جزم کے ساتھ برائے شک قرار دیا ہے۔اسی طرح ابوداؤد نے بھی زہری ہی کے طریق سے (خارجة بن زيد بن ثابت عن أبيه) سے روایت کیا ہے، اس کی سند بھی صحیح ہے۔ یہ زہری پر اختلافِ الفاظ کا معاملہ نہیں کیونکہ نسائی میں ابن وھب نے (يونس عن الزهري) سے دونوں سند کے ساتھ بالتفریق روایت کیا ہے اگر یہ روایت ثابت ہے تو اس امر کی حجت ہے کہ درختوں پر لگی کھجوروں کی اتار لی گئی رطب کھجور کے عوض بیع جائز ہے شافعیہ میں سے ابن خیران کی یہی رائے ہے جب کہ اصطخری اور ایک جماعت کے ہاں ناجائز ہے۔بعض کا قول ہے کہ اس طرح کی بیع کہ دونوں کی ایک ہی نوع ہو، جائز نہیں کہ غیر ضروری ہے۔ (یعنی اس میں کوئی فائدہ نہیں۔ایک فائدہ یہ ہوسکتا ہے کہ درختوں پر لگی کھجوروں کو ابھی اتارا جانا ہے جس کے لئے مزدوروں کو اجرت دینی پڑے گی تو اس طرح کی بیع میں کسی فریق کو فائدہ ہوسکتا ہے)۔ان کے نزدیک اگر نوع مختلف ہے تو جائز ہے (بيع الثمر) ہر پھل مراد نہیں بلکہ صرف کھجور ہی، کیونکہ مسلم کی روایت میں (ثمر النخل) ہے۔ باقی پھلوں کی کھجور کے بدلے بیع جائز ہے کیونکہ جنس مختلف ہوگئی۔نہی صرف تر کھجور کی خشک کھجور کے بدلے ہے کیونکہ اس میں تفاضل (یعنی زائد لین دین) ہوسکتا ہے۔

حدثنا عبد الله بن يوسف أخبرنا مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أَنَّ رسولَ اللهِ ﷺ نهى عن المُزابنةِ والمُزابنةُ بيعُ الثَّمرِ بِالتَمرِ كَيْلاً و بيع الكَرْمِ بِالزَّبِيبِ كيلًا۔(گزر چکی)

(وبيع الكرم بالزبيب) مسلم میں (بيع العنب بالزبيب كيلاً) ہے، کرم اصل میں انگور کی بیل کو کہتے ہیں یہاں مراد انگور ہے۔عنب کو کرم کہنے کا جواز بھی ثابت ہوا۔(الأدب) کی روایت میں اس سے نہی ہے، جمع کی صورت یہ ہوسکتی ہے کہ وہ نہی تنزیہی ہے اور یہاں بیانِ جواز کے لئے ہے لیکن یہ تطبیق اس امر کے ساتھ مشروط ہے کہ مزابنہ کی یہ تعریف آنجناب سے مرفوعاً ثابت

ہو۔ اگر یہ موقوف ہے تو نہی اپنی حقیقت پر محمول قرار پائے گی (اور خیال کیا جائے گا کہ صحابی کو اس نہی کا علم نہ ہو سکا)۔ سلف کا اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا عنب یا کوئی اور پھل عرایا میں رطب کے ساتھ ملتحق ہے یا نہیں؟ اہل ظاہر اور بعض شافعیہ جن میں محبّ طبری بھی ہیں، کے نزدیک نہیں، شافعیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ صرف انگور اس کے ساتھ ملحق ہے۔ مالکیہ کا قول ہے کہ ہر مدخر پیداوار (جس کا ذخیرہ کیا جانا ممکن ہے) اس کے ساتھ ملحق ہے۔ امام شافعی سے یہ بھی منقول ہے کہ ہر پھل شامل ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن داود بن الحصين عن أبى سفيان مولٰى ابنِ أبى أحمد عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه أنّ رسولَ اللهِ ﷺ نهٰى عنِ المُزابنةِ والمُحاقلةِ والمُزابنةُ اشتراءُ الثّمرِ بالتّمرِ علىٰ رُؤوسِ النّخلِ

(سابقہ ہے، مزید یہ کہ درختوں پر لگے پھل کی، اتارے ہوئے کے ساتھ خرید وفروخت سے بھی منع فرمایا)۔ شیخ بخاری کے سوا تمام راوی مدنی ہیں۔ داؤد بن حصین اور ان کے شیخ کی صحیح بخاری میں صرف دو احادیث ہیں، دوسری اگلے باب میں آئے گی۔ ابوسفیان کا نام قزمان ذکر کیا گیا ہے، ابو داؤد کی قعنبی سے اسی روایت میں یہی نام مذکور ہے۔ ابن ابی احمد کا نام عبداللہ ہے، ام المومنین زینب بنت جحش کے بھتیجے ہیں۔ (والمزابنة اشتراء الخ) اسماعیلی کی (ابن مهدى عن مالك) سے روایت میں (كيلاً) کا لفظ بھی ہے۔ ذکرِ کیل بطور قید کے نہیں بلکہ اس صورت کے بیان کے طور سے ہے جو اس وقت رائج تھی۔ مسلم نے حدیث ابی سعید کے آخر میں یہ بھی ذکر کیا ہے (والمحاقلة كراء الأرض) موطا میں بھی یہی ہے۔ (یعنی زمین کرائے پر دینا۔) اس حدیث کو مسلم نے (البيوع) اور ابن ماجہ نے (الأحكام) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا مسدد حدثنا أبو معاوية عن الشيبانى عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما قال نهَى النبىُّ ﷺ عن المُحاقلةِ والمُزابنةِ۔ (ایضاً)

شیبانی سے مراد ابواسحاق ہیں۔ یہ حدیث بخاری کے افراد میں سے ہے۔

حدثنا عبد الله بن مسلمة حدثنا مالك عن نافع عن ابن عمر عن زيد بن ثابت رضى الله عنهم أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ أرخَصَ لِصاحِبِ العَرِيَّةِ أنْ يَبِيْعَهَا بِخَرْصِهَا۔ (مفہوم گزر چکا)

(أن يبيعها بخرصها) طبرانی نے (على بن عبدالعزيز عن القعنبى) یعنی شیخ بخاری ہی کے حوالے سے (كيلاً) کا لفظ بھی زیادہ کیا ہے۔ اگلے باب میں موسیٰ بن عقبہ کی روایت میں بھی یہ لفظ ہے۔ مسلم نے (يحى بن يحى عن مالك) سے (بخرصها من التمر) روایت کیا ہے۔ بخاری کی کتاب الشرف کی روایت میں بھی یہ ہے۔ مسلم کی (سليمان بن بلال عن يحى بن سعيد) کی روایت میں ہے (رخص فى العرية يأخذها أهل البيت بخرصها تمراً يأكلونها رطباً) لیث عن یحیٰ کی روایت میں ہے (رخص فى بيع العرية بخرصها تمرا) اس سے ظاہر ہوا کہ سلیمان کی روایت میں ادراج ہے۔ اسے ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی (التجارات) میں نقل کیا ہے۔

بابُ بَيْعِ الثَّمرِ علىٰ رُؤوسِ النَخلِ بِالذَهبِ والفِضَّةِ

(یعنی سونے چاندی کے عوض درختوں پر لگی کھجوریں فروخت کرنا)

حدثنا يحيي بن سليمان حدثنا ابن وهب أخبرني ابن جريج عن عطاء و أبي الزبير عن جابر رضي الله عنه قالَ نَهى النبيُّ ﷺ عن بيعِ الثَمرِ حتَّى يَطِيبَ ولا يُباعُ شيءٌ منهُ إلا بالدِّينار والدرهم إلا العَرايَا

جابرؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے کھجور کے پکنے سے پہلے بیچنے سے منع کیا ہے اور یہ کہ اس میں سے ذرہ برابر بھی درہم و دینار کے سوا کسی اور چیز (سوکھے پھل) کے بدلے نہ بیچی جائے البتہ عریہ کی اجازت دی۔

ابن وھب کی متابعت میں مسلم میں ابو عاصم اور طحاوی کے ہاں یحیی بن ایوب نے بھی عطاء اور ابو زبیر دونوں کا حوالہ دیا ہے۔ مسلم میں ابن عیینہ نے ابن جریج سے روایت کرتے ہوئے صرف عطاء کا ذکر کیا ہے۔(إلا الدينار الخ) بقول ابن بطال چونکہ اس زمانہ میں انہی (یعنی دینار اور درہم) کے ساتھ تجارتی معاملات طے کئے جاتے تھے لہذا ان کے ذکر پر اقتصار کیا وگرنہ عروض کے ساتھ ان کی بیع کرنے کے جواز کی بابت امت میں کوئی اختلاف نہیں۔(إلا العرايا) یحیی بن ایوب کی روایت میں یہ بھی ہے (فإن رسول الله ﷺ رخص فيها) اس بارے بحث آگے آرہی ہے۔(عرایا کی تفسیر میں باقاعدہ ایک باب باندھا ہے) ابن منذر لکھتے ہیں کوفیوں (احناف) کا دعوی کہ یہ حدیث منسوخ ہے اس امر سے مردود ہے کہ (نهي عن بيع الثمر بالتمر) کے راوی ہی اس ترخیص فی العرایا کے راوی ہیں یعنی نہی اور رخصت دونوں نقل کی ہیں۔ ابن حجر لکھتے ہیں سابقہ باب کی سالم کی روایت سے مترشح ہے، کہ رخصت نہی سے مؤخر ہے۔اسے ابوداؤد نے (البیوع) اور ابن ماجہ نے (التجارات) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا عبدالله بن عبدالوهاب قال سمعتُ مالكًا وسأله عبيدالله بن الربيع أَحَدَّثك داودُ عن أبي سفيان عن أبي هريرة رضي الله عنه أنَّ النبيَّ ﷺ رَخَّصَ في بيعِ العَرايَا في خمسةِ أوسُقٍ أو دُونَ خَمسةِ أوسقٍ قالَ نَعَم

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے عرایا کی بیع کیلئے اجازت دی بشرط یہ کہ پانچ وسق ہوں یا پانچ وسق سے کم ہوں۔

(سمعت مالکا) اس میں سماع کا اطلاق شیخ پر مقروء اور اس کے اقرار، پر ہوا، بعد ازاں بطورِ اصطلاح سماع، مخصوص کر دیا گیا شیخ کی جانب سے قراءت کردہ احادیث پر۔(وسأله عبيد الله الخ) یہ ربیع جو خلیفہ عباسی منصور کے حاجب تھے، کے بیٹے ہیں ان کے دوسرے بھائی فضل بھی خلیفہ ہارون عباسی کے وزیر بنے۔ (اس زمانے میں وزیر سے مراد وزیر اعظم ہوتا تھا، یعنی ایک ہی وزیر تھا جو بادشاہ کی طرف سے امورِ مملکت چلاتا تھا، حجابت بھی ایک اہم عہدہ تھا یعنی خلیفہ کا پی اے)۔

(بيع العرايا) یعنی (بيع تمر العرايا) کیونکہ عریہ تو کھجور کا درخت ہے، مضاف حذف کر کے مضاف الیہ اس نے قائم مقام کر دیا۔(في خمسة أو سق أو الخ) راوی کا شک ہے مسلم نے اپنی روایت میں بیان کیا ہے کہ داؤد بن حصین کی طرف سے

یہ شک ہے، بخاری کی (الشرب) میں مالک سے ایک اور سند کے ساتھ بھی یہی ہے۔ ابن التین نے ذکر کیا ہے کہ داؤد اس سند کے ساتھ متفرد ہیں، کہتے ہیں کہ مالک بھی ان سے متفرد ہیں۔ وسق میں ساٹھ صاع ہیں، بیع عرایا کے مجوزین نے اس مذکور کا اعتبار کرتے ہوئے اس سے زیادہ مقدار کی بیع عرایا کو منع قرار دیا ہے، جوازِ خمسہ میں اس شک کے سبب اختلاف ہے، یہ اختلاف مالکیہ اور شافعیہ کے مابین ہے، مالکیہ کے ہاں راجح یہ ہے کہ پانچ اور اس سے کم میں جائز ہے شافعیہ کے ہاں پانچ سے کم میں جائز ہے، پانچ میں نہیں۔ حنابلہ اور اہل ظاہر کا بھی یہی قول ہے توجیہہ یہ ہے کہ اصل تحریم ہے جبکہ بیع عرایا رخصت ہے لہذا صرف متحقق بات پر عمل ہوگا، شک کو ترک کر دیا جائے۔ ترمذی نے یہی حدیث (زيد بن الحباب عن مالك) کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کی ہے (أرخص في بيع العرايا فيما دون خمسة أوسق) گویا ان کی روایت میں تردد یا شک نہیں ہے۔ مازری کا دعوی ہے کہ ابن منذر چار وسق کے قائل ہیں کیونکہ حدیثِ جابر میں اسی عدد کا بلا شک وتردد ذکر ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں مگر ابن منذر کی کتابوں میں کہیں یہ بات مذکور نہیں صرف ان میں مادون الخمسۃ کی ترجیح مذکور ہے البتہ ابن عبدالبر نے چار وسق کا یہ قول ایک جماعت سے نقل کیا ہے پھر لکھتے ہیں کہ مالک اور شافعی کے ہاں یہ حدیثِ جابر ثابت نہیں۔ ابن حجر لکھتے ہیں حضرت جابر کی یہ مذکورہ روایت شافعی و احمد نے جبکہ ابن خزیمہ، ابن حبان اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے، سب نے ابن اسحاق کے طریق سے نقل کی ہے کہ جب آپ نے اصحابِ عرایا کو بیع بالخرص کی رخصت دی تو فرمایا (الوسق والوسقين والثلاثة والأربعة)، ابن حبان نے اس پر یہ ترجمہ قائم کیا ہے (الاحتياط أن لا يزيد على أربعة أوسق)۔ بعض نے مالک کی حجت یہ حدیثِ سہل بن ابی حثمہ قرار دی ہے (إن العرية تكون ثلاثة أوسق أو أربعة أو خمسة) اگلے باب میں اس کا ذکر ہوگا۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ حجت نہیں بن سکتی کیونکہ موقوف ہے۔

(قال نعم) مالک قائل ہیں، مسلم کی یحی بن یحی سے روایت میں بھی اسی طرح ہے اس تحمل کو عرض سماع کہا جاتا ہے مالک اسے اپنے الفاظ کے ساتھ تحدیث کرنے پر ترجیح دیتے تھے (امام شافعی نے بھی اسی طریقہ سے مؤطا کی عرض سماع کی) اهل الحدیث کا اس امر میں اختلاف ہے کہ شیخ کا (نعم) کہنا ضروری ہے یا نہیں؟ صحیح یہی ہے کہ اس کا سکوت بمنزلہ اس کے اقرار کے ہے، اگر عارف ہو اور کوئی مانع بھی نہ ہو، بہر حال نعم کہنا بلا نزاع اولی ہے۔

حدثنا علي بن عبد الله حدثنا سفيان قال قال يحيى بن سعيد سمعت بشيرا قال سمعتُ سهلَ بنَ أبي حثمة أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ نهى عنْ بيعِ الثَّمرِ بالتَّمرِ ورخَّصَ في العَرِيَّةِ أنْ تُباعَ بِخَرصِهَا يأكُلُهَا أهلُهَا رُطَبًا وقالَ سفيانُ مرةً أخرىٰ إلا أنَّه رخَّصَ في العَرِيَّةِ يَبيْعُهَا أهلُهَا بِخَرصِهَا يأكُلُونَهَا رُطبًا قالَ هوَ سواءٌ قال سفيان فقلتُ لِيحيىٰ و أنا غلامٌ إنّ أهلَ مكةَ يقولُونَ إنّ النبيَّ ﷺ رخَّصَ لَهُمْ في بيعِ العَرايَا فقالَ ومَا يُدرِيْ أهلَ مكةَ؟ قلتُ إنهم يَرْوُونَهُ عنْ جابرٍ فسكَتَ قال سفيانُ إنما أرَدتُ أنَّ جابرًا مِن أهلِ المدينةِ قيلَ لِسفيانَ أليسَ فيهِ، نَهى عنْ بيعِ الثَّمرِ حتَّى يَبدُوَ صَلاحُه؟ قالَ لَا۔ (مفہوم ذکر ہو چکا)

یحی بن سعید سے مراد انصاری ہیں، بشیر مصغر اً ہے، ابن یسار انصاری مراد ہیں۔ مسلم میں ولید بن کثیر نے ان کے ساتھ رافع بن خدیج کو بھی شامل کیا ہے مسلم کی (سلیمان بن بلال عن یحی) سے بشیر کے بعد (عن بعض أصحاب رسول اللهﷺ منهم سهل بن أبي حثمة) ہے۔ (بخرصها) خاء پر زبر ہے، ابن التین نے کسرہ بھی جائز نقل کیا ہے، ابن العربی نے فتحہ کا انکار کیا ہے اور کسرہ ہی نقل کیا ہے نووی نے دونوں کا جواز ذکر کر کے زبر کو اشہر قرار دیا ہے انہوں اس کا معنی یہ بیان کیا ہے کہ تمر بنے کی صورت میں مقدار کا اندازہ لگانا، جس نے زبر کے ساتھ پڑھا اس کے نزدیک اسم فعل ہے، زیر والوں کے نزدیک (شيء مخروص) کا اسم ہے، اگلے باب میں خرص کی بابت مزید معلومات پیش کی جائیں گی۔

(وقال سفيان الخ) یہ علی کا کلام ہے، غرض یہ بیان کرنا ہے کہ سفین نے دو مرتبہ ذرا مختلف عبارت کے ساتھ یہ حدیث بیان کی مگر معنی ایک ہی ہے۔ (قال سفيان الخ) اسی سند کے ساتھ۔ (وأنا غلام) جملہ حالیہ ہے، ایک تو سماع کی تصریح مقصود ہے دوسرا ان کا تشوق اور تقدم فطانت کا بیان کہ کم عمر ہونے کے باوجود اپنے شیوخ سے مسائل پر مباحثہ کر لیتے تھے۔ (رخص لهم الخ) یحی اور اہل مکہ کی روایتوں کے مابین محل اختلاف یہ ہے کہ یحی بیع عرایا کی رخصت کو مقید بالخرص کرتے تھے اور یہ کہ گھر والے رطب کھائیں جب کہ ابن عیینہ نے اہلِ مکہ سے اپنی روایت میں مطلقا رخصت کو بیان کیا ہے اور مذکورہ کسی قید کو نقل نہیں کیا۔

(قلت إنهم الخ) مسند احمد کی روایت میں ہے کہ میں نے کہا عطاء نے انہیں خبر دی کہ انہوں نے جابر سے سنا۔ بقول ابن حجر سفیان کی (ابن جريج عن عطاء) کے حوالے سے یہ روایت آگے (كتاب الشرب) میں آئے گی۔ (قال سفيان) اسی سند کے ساتھ۔ (أن جابرا من أهل المدينة) یعنی حدیث کا مرجع اہل مدینہ ہیں ابن حجر لکھتے ہیں کہ یحی کو ان سے کہنا چاہئے تھا کہ اہل مدینہ نے بھی اس میں تقیید ذکر کی ہے، لہذا مطلق کو مقید پر ہی محمول کرنا ہوگا تاوقتیکہ مطلق پر عمل کی کوئی دلیل ملے۔ تقیید بخرص زیادتِ حافظ ہے تو اسی پر عمل کرنا متعین ہے (بأ كل أهل) کا ذکر بظاہر بیانِ واقع ہے نہ کہ قید، آگے ابوعبید کے حوالے سے منقول ہوگا کہ یہ اس کی شرط ہے۔

(أليس فيه الخ) یعنی اس حدیث مذکور میں یعنی سہیل بن ابی حثمہ کی حدیث۔ دوسروں کی روایت میں یہ صحیحاً ثابت ہے، ایک باب کے بعد یہ روایت آئے گی۔ عبدالجبار بن علاء نے سفیان سے انہی الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے اسماعیلی نے ابن صاعد کے حوالے سے اسے ان کا وہم قرار دیا ہے مگر نسائی میں عبداللہ بن محمد بن عبدالرحمٰن زہری نے بھی سفیان سے اسے روایت کیا ہے لہذا عبدالجبار اس میں منفرد نہیں۔ علامہ انور کی اس بابت تقریر کا محصل یہ ہے کہ احادیث العرایا کئی انحاء پر ہیں، اول جو باب بیع الزبیب بالزبیب میں گذری کہ تمر بکیل بیچے انکے بقول (إن زاد فلي وإن نقص فعلي) بظاہر یہ مقولہ بائع کا ہے، یہ تفسیر ہم پر وارد نہیں ہوتی کیونکہ اس میں عوض کا ذکر نہیں ہے (کہ کس کے بدلے بیچے) اگر عوض نقدین ہے تو ہمی کے نزدیک جائز ہے۔ ثانی جو ابن عمر سے منقول ہے سالم کے طریق سے کہ بعد ازاں (بيع العرية بالرطب أو بالتمر) کی رخصت دی ہے یہی ان کے مابین مشہور ہے۔ ثالث جو اس باب کے آخر میں ہے کہ صاحب عریہ کو رخصت دی کہ خرصاً اسے بیچ دے، اس میں بھی عوض کا ذکر نہیں تو عوض نقدین بھی ہو سکتے ہیں لہذا یہ بھی ہمارے مخالف نہیں۔ رابع جسے اگلے باب کی پہلی حدیث میں ذکر کیا ہے، اس میں بیوع منہیہ سے عرایا کا استثناء ہے اس میں عرایا کی تفسیر مذکور نہیں، حکم بھی مبہم ہے۔ خامس جو اس باب کی دوسری حدیث میں ہے، اس میں ہے (رخص في بيع العرايا) حرفِ استثناء مستعمل نہیں اور نہ ذکرِ عوض ہے، تو یہ پانچ انواع بنتی ہیں ان میں کوئی تفسیر ہمارے مسلک کے مخالف نہیں سوائے

سالم عن ابن عمر کی روایت کے کہ اس میں ہے (رخص فی العریة أن تباع بخرصها یأکلها رطبا) بخرصها میں باء ہمارے نزدیک للتصویر ہے۔ (یأکلها الخ) بیان للغرض ہے، اس میں بھی عوض کا ذکر نہیں مگر شافعیہ ان مذکورہ تمام مواضع میں عوض کے طور پر تمر شمار کرتے ہیں (قلت لیحیی الخ) کے تحت ذکر کرتے ہیں کہ اس کا حاصل اہل مکہ اور اہل مدینہ کی روایت کے مابین عریہ کے لفظ کی روایت میں فرق واضح کرنا ہے، اہل مکہ اسے مفرد جب کہ اہل مدینہ اسے جمع نقل کرتے ہیں۔ ابن ماجہ کے سوا بقیہ تمام نے بھی اسے (البیوع) میں روایت کیا ہے۔

بابُ تَفسیرِ العَرایَا (عرایا کا مفہوم)

وقال مالکٌ العَرِیَّةُ أن یُعرِیَ الرجلُ النخلةَ ثمّ یتأذّیٰ بِدُخولِهِ علیهِ فرُخِّصَ لَهُ أن یَشتَرِیَهَا منهُ بِتمرٍ. وقالَ ابنُ إدریسَ العریّةُ لا تکونُ إلا بالکَیْلِ مِن التّمرِ یدًا بیدٍ ولا تَکونُ بِالجزافِ. و مِمّا یُقَوِّیه قولُ سهلِ بن أبی حثمةَ بالأوسُقِ المُوَسَّقَةِ. وقالَ ابنُ إسحاقَ فی حدیثِهِ عن نافع عن ابن عمر رضی الله عنهما کانتِ العَرایَا أنْ یُعرِیَ الرجلُ الرجلَ فی مالِهِ النَّخلةَ والنَخلَتَینِ وقالَ یزیدُ عن سفیانَ بن حسینٍ العَرایَا نَخلٌ کانتْ تُوهَبُ لِلمَساکینِ فلا یَستَطِیعُونَ أنْ ینتَظِرُوا بِهَا فرُخِّصَ لَهُم أنْ یَبیعُوهَا بِمَا شاؤُوا مِنَ التَّمرِ۔ (مفہوم ذکر ہو چکا ہے، کچھ تفاصیل آگے ہیں)

عرایا عریۃ کی جمع ہے اس سے مراد درخت پر لگا پھل کسی کو ہبہ کر دینا، خشک سالی میں اصحاب باغات ان لوگوں پر تصدق کرتے تھے جن کے پاس پھل نہ ہوتے جس طرح بکریوں اور اونٹوں والے دودھ کا صدقہ کر دیتے جسے منحہ کہا جاتا تھا، عریہ فعیلہ کے وزن پر بمعنی مفعولہ یا فاعلہ ہے۔ (عری النخل) کہا جاتا ہے جب دوسرے درختوں سے اسے الگ کر دیا جائے باغ میں ایک یا چند درخت نشانزد کر دیئے جاتے کہ یہ مساکین کے لئے ہبہ ہیں یعنی ان کا پھل، اسی سے (عریت النخل) کہتے ہیں یعنی یہ بقیہ درختوں کے حکم سے عاری ہے یعنی اس کا حکم الگ ہے، شرعا اس سے مراد میں اختلاف ہے۔

(وقال مالك الخ) یعنی مالک درخت کو یا اس کے پھل کو کسی کے لئے ہبہ کر دے۔ (ثم یتأذی بدخوله علیه) (یعنی پھر اس موہوب لہ کا اسے دیکھنے کیلئے کہ پھل پکا ہے یا نہیں، بار بار آنا جانا اس کے لئے باعثِ زحمت ہو) تو وہ اسے یعنی واہب کو اجازت دے کہ اس کی رطب اس سے یابس کے عوض خرید لے (یعنی اس درخت کے تازہ پھل کے بدلے پہلے سے اتاری گئی کھجوریں دے دے) اس تعلیق کو ابن عبدالبر نے (ابن وهب عن مالك) اور طحاوی نے (ابن نافع عن مالك) حوالے سے موصول کیا ہے۔ ان کی روایت میں ہے کہ عریہ کھجور کا وہ درخت ہے جو دوسرے کے باغ میں ہو اور معمول یہ تھا کہ تمام گھر والے پھلوں کے موسم میں اپنے درختوں کی طرف جاتے جس سے مالک باغ کو زحمت ہوتی تو وہ اسے پیشکش کرتا کہ میں تمہارے درخت پر لگے پھل کا تخمینہ کر کے کہ اتارے جانے کے بعد کتنا ہو گا، اس کے عوض تمہیں کھجوریں دے دیتا ہوں تو اس کی رخصت و اجازت دی گئی۔ عریہ کی شرط یہ تھی کہ صرف معری کی نسبت ہی یہ معاملہ کر سکتا ہے نیز یہ کہ معاملہ اس وقت ہو جب بدوِ صلاح (یعنی پھل پکنے کے قریب) ہو اور یہ کہ ثمر مؤجل کے ساتھ ہو

(یعنی عوض میں دیئے جانے والا پھل بعد میں دے گا) شافعی نے اس آخری شرط میں مخالفت کی ہے، ان کے نزدیک فوری دیا جائے۔
(وقال ابن ادریس الخ) ابن التین کے نزدیک راجح یہ ہے کہ ان سے مراد عبداللہ اودی کوفی ہیں، جب کہ ابن بطال پھر سبکی شرح المھذب میں اس بارے متردد ہیں۔ مزی نے التھذیب میں قطعیت کے ساتھ محمد بن ادریس شافعی قرار دیا ہے۔ شافعی کی الام میں ذکر کردہ تعریف جوان کے حوالے سے بیہقی نے بھی المعرفہ میں ربیع عنہ کے طریق سے نقل کی ہے، لفظاً اگرچہ بخاری کی نقل کردہ اس عبارت سے مختلف ہے مگر مفہوم ایک جیسا ہے۔
(ومما یقویه الخ) یعنی قول شافعی کی تقویت کہ بیع عریہ جزافاً نہ ہو، قول سہل بن ابی حثمہ (بالأوسق الموسقة) سے ہوتی ہے جسے طبری نے موقوفاً نقل کیا ہے، اس کے الفاظ ہیں (لا یباع الثمر فی رؤوس النخل بالأوساق الموسقه إلا أوسقا ثلاثة أو أربعة أوخمسة یأکلها الناس) شوافع کے نزدیک یہی امر بیع عریہ کی شرط ہے، ضابطہ ان کے ہاں یہ ہے کہ نخل پر لگی رطب کی بیع کہ اتارے جانے یعنی تمر ہونے کے بعد اندازاً پانچ وسق سے کم ہو، اسی مجلس میں تقابض کی شرط کے ساتھ۔ ابن التین کا کہنا ہے کہ قول سہل ھذا میں امام شافعی سے منقول اس تعریف کی تقویت نہیں ہوتی کیونکہ اوسق موسقہ مؤجل نہیں ہوتے، ان کا اصل مؤید قول سفیان بن حسین ہے جو آگے مذکور ہے۔
ابن حجر لکھتے ہیں عریہ کی کثیر صورتیں ہیں، مثلاً آدمی مالک باغ سے کہے کہ مجھے ان درختوں کا پھل تمر کا اندازہ کر کے بیچ دو تو وہ تخمینہ لگا کر کہ اگر اتاری جائیں تو کتنی مقدار نکلے گی، اسے بیچ دے تو وہ قبضہ لے کر اس کے لئے مخصوص درختوں کا ثمر بشکلِ رطب اس کے حوالے کر دے۔ ایک صورت یہ کہ باغ کا مالک کسی کو ایک یا زیادہ درخت ہبہ کر دے پھر اس کے بار بار آنے جانے کی زحمت سے بچنے کے لئے اس سے رطب خرید لے، عوض میں اسے کھجوریں دے دے۔ پھر ایک یہ صورت کہ موہوب لہ زحمتِ انتظار سے بچنے کے لئے کہ کب پھل پکے گا یا فوری ضرورت کے پیش نظر یا وہ رطب پسند نہیں کرتا، تو ان رطب کا بشکلِ تمر خرص وتخمین لگا کے تمرِ معجّل کے بدلے واہب کو بیچ دے۔ ایک یہ صورت کہ کوئی شخص اپنے باغ کے درختوں کا پھل بدوِصلاح کے بعد بیچ دے چند درخت اپنے اور اپنے گھر والوں کے لئے مستثنیٰ کر لے تو یہ وہ ہیں جو صدقہ کی ادائیگی کے لئے خرص سے مستثنیٰ کئے گئے ہیں تو اسی لئے انہیں عرایا کہا گیا تو اہل حاجت جن کے پاس نقدی نہیں اور ان کے پاس تمرِ قوت سے زائد تمر ہیں، کے لئے رخصت دی کہ وہ ان تمر کے بدلے ان درختوں کے رطب اندازہ کرا کر خرید لیں۔ ایک صورت یہ بھی ہے کہ عاملِ صدقات چند درختوں کو مجموعی تخمینہ میں شامل نہ کرے یعنی ان کا اعراء کرے۔ تو یہ تمام صورتیں شافعی اور جمہور کے ہاں جائز ہیں مالک نے عریہ فی البیع کو صرف دوسری صورت میں مقصور کیا ہے ابوحنیفہ کے ہاں عریہ صرف ہبہ کی صورت میں مقصور ہے یعنی کوئی شخص اپنے باغ کا کوئی درخت ہبہ کیلئے اعراء کر لے، اسے حوالے نہ کرے پھر اس کا ارادہ بنے کہ اسے واپس لے لے تو اس کے لئے رخصت ہے کہ ایسا کرے اور اس پر لگی کھجوروں کی پیداوار کا اندازہ کرے اس کے بقدر کھجوریں موہوب لہ کو دے دے، ان کا اخذ (عن بیع ثمر بتمر) کے عموم سے ہے، تعاقب کیا گیا ہے کہ ابن عمر ودیگر کی روایات میں اس نہی سے عرایا کو مستثنیٰ کیا گیا ہے۔ طحاوی نے عیسی بن ابان سے نقل کیا ہے کہ رخصت کا معنی یہ ہے کہ جسے عریہ ہبہ کیا گیا وہ اس کا مالک نہیں بنا کیونکہ ہبہ کی ملکیت اسی صورت ثابت ہوتی ہے جب قبضہ بھی دیا جائے پس جب اس کے لئے جائز ہوا کہ اس کے بدلے تمر دے تو وہ تو مبدل منہ کا مالک ہی نہ بنا تھا کہ بدل کا مستحق رکھتا تو اسے مستثنیٰ اور رخصت قرار دیا گیا ہے۔ طحاوی کہتے ہیں بلکہ رخصت

کا مطلب یہ ہے کہ آدمی اپنے کیئے گئے وعدہ کے امضاء پر مامور ہے کہ اس کا بدل دے اگر چہ ابھی اس پر واجب نہیں تھا، جب اسے موعودہ شجر کے جبس کی رخصت دی گئی کہ اس کا بدل ادا کر دے تو اس لحاظ سے وہ مخلفِ وعد شمار نہ ہوگا، اسے رخصت قرار دیا گیا۔طحاوی نے اپنے مسلک کی تقویت وتائید میں کئی اشیاء ذکر کی ہیں جن سے عریہ بمنزلہ عطیہ ثابت ہوتا ہے۔ابن حجر کہتے ہیں عطیہ ثابت ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ عریہ کی بقیہ صورتوں کی نفی ہو جاتی ہے جو شرعاً ثابت ہیں۔احناف کا عریہ کو ہبہ پر محمول کرنا اس لحاظ سے بعید ہے کہ حدیث میں اسے بیع قرار دیا گیا ہے اگر یہ ہبہ ہے تو بیع الثمر بالتمر سے کیوں مستثنیٰ کیا گیا؟ پھر اسے رخصت کہا ہے اور رخصت وہی ہوتی ہے جو ممنوع کے بعد ہو۔تو منع بیع میں تھا نہ کہ ہبہ میں پھر رخصت کو پانچ یا اس سے کم وسق کے ساتھ مقید کیا جب کہ ہبہ میں کوئی قید نہیں ہوتی پھر اگر رجوع جائز ہے تو اس کا تمر دینا رطب کے بدلے میں نہیں بلکہ یہ ایک اور ہبہ ہے پھر ہبہ کر کے رجوع کر لینا تو جائز ہی نہیں لہٰذا ان کی تاویل صحیح نہیں۔(و قال ابن اسحاق الخ) ابن اسحاق کی نافع سے یہ روایت ترمذی نے موصول کی ہے مگر عرایا کی تفسیر میں ان کا یہ قول ذکر نہیں کیا۔، اسے ابو داؤد نے (النخلات) کے لفظ کے ساتھ نقل کیا ہے، ساتھ یہ جملہ بھی ہے (فیشق علیه فیبیعها بمثل خرصها) یہ اس صورت کے قریب ہے جس پر امام مالک نے عریہ کو مقصور کیا ہے۔(و قال یزید) یعنی ابن ہارون، اسے امام احمد نے (سفیان بن خسین عن الزهری عن سالم عن أبیه عن زید بن ثابت) کی حدیث میں موصول کیا ہے۔یہ بھی مذکورہ صورتوں میں سے ایک ہے مالک کی دلیل حدیثِ سہل مذکور میں (یأ کلها أهلها رطبا) کا جملہ ہے، انہوں نے (أهلها) سے تمسک کیا ہے مگر یہ بھی محتمل ہے کہ اہل سے مراد جو آخر کار اسے خریدیں گے۔ابن حجر کہتے ہیں احسن جواب یہ ہے کہ حدیثِ سہل عرایا کی صورتوں میں سے ایک صورت کا ذکر کرتی ہے بقیہ صورتوں کی اس سے نفی نہیں ہوتی۔شافعی سے تقید بالمساکین منقول ہونا حدیثِ سفیان مذکور کی بناء پر ہے، مزنی نے بھی یہی اختیار کیا ہے غزالی نے اس بات سے انکار کیا ہے کہ یہ شافعی سے منقول ہے۔شافعی نے تقیید بالمساکین کے ضمن میں (اختلاف الحدیث) میں محمود بن لبید سے روایت کیا ہے کہ میں نے زید بن ثابت سے کہا (ما عرایاکم هذه؟) اس پر کہنے لگے فلاں اور ان کے ساتھیوں نے آنجناب سے عرض کی کہ جب رطب کا موسم ہوتا ہے ان کے پاس اسے خریدنے کے لئے کوئی سونا چاندی (یعنی دینار و درہم) نہیں ہوتا جب کہ ان کے پاس ان کی سال بھر کی ضروریات سے بچی ہوئی خشک کھجوریں ہوتی ہیں تو آپ نے انہیں رخصت دی کہ وہ عرایا کا تخمینہ لگا کے کہ اتارے جانے پر کیا مقدار ہوگی، انہیں خرید لیں، شافعی کہتے ہیں سفیان کی حدیث بھی اسی پر دلالت کناں ہے اس کا جملہ (یأ کلها أهلها رطبا) سے ظاہر ہوتا ہے کہ عریہ کی خریداری اس لئے کرتا ہے کہ خود اور اس کے گھر والے کھائیں اور اس کے سوان کے پاس رطب نہیں اگر مرخص لہ مالک باغ ہوتا جیسا کہ مالک کی رائے ہے تو اس کے پاس تو باغ میں اور رطب بھی ہیں، بیعِ عریہ کی ضرورت پیش نہ آتی۔ابن منذر لکھتے ہیں یہ کلام شافعی کے علاوہ کسی اور نے ذکر نہیں۔سبکی لکھتے ہیں کہ شافعی نے اس حدیث کی کوئی سند ذکر نہیں کی جس نے بھی اس کا ذکر کیا ہے انہی کے حوالے سے کیا ہے بیہقی کو بھی المعرفہ میں اس کی سند نہ مل سکی شاید شافعی نے سیرِ واقدی سے لی ہے، بتقدیر صحت اس سے تقیید بالمساکین ثابت نہیں ہوتا کیونکہ یہ کلام شارع میں نہیں بلکہ مذکورہ قصہ میں اس کا تذکرہ ہوا ہے تو یہ ممکن ہے کہ رخصت کا سبب یہ واقعہ بنا ہو (مگر اسکا مطلب یہ نہیں کہ صرف اہلِ حاجت و مساکین کے ساتھ مختص ہوگئی) حنابلہ نے بھی اس قید کا اعتبار کیا ہے، ان کے نزدیک بیع عریہ اسی صورت جائز ہے کہ یا تو صاحبِ باغ کو ضرورت ہو یا مشتری کو مثلاً رطب کی حاجت ہو۔علامہ انور تفسیر العرایا کے ضمن میں لکھتے ہیں کہ عربوں

کے عرایا کی نسبت معاملات متعدد طریقوں سے تھے جنہیں حافظ نے فتح میں ذکر کیا ہے ان میں تین صورتیں ائمہ (اربعہ) کی مختارات بھی ہیں امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ عطیہ ہے تأذی کے سبب اس کے بدلے دوسری کھجوریں دیدیتے مالک کے ہاں اسکی دو تفسیریں ہیں ایک تو وہی ابوحنیفہ والی مگر وہ اسکی تخریج میں ان سے مختلف ہیں، وہ اس مبادلہ کو بیع قرار دیتے ہیں جبکہ ہمارے امام ہبہ، پھر ان کے ہاں یہ معاملہ صرف معری اور معری لہ کے مابین ہی ہوسکتا ہے، دوسری تفسیر وہ جو مؤطا میں ہے کہ ایک شخص کی ملکیت کسی دوسرے کے باغ میں کچھ کھجور کے درخت ہیں تأذی کے سبب باہم تصفیہ کر لیتے ہیں کہ مالک باغ ان درختوں کی کھجوروں کو اپنے پاس موجود کھجوروں کے بدلے خرید لے، گویا یہ معاملہ ہر دو تفسیر میں ان کے نزدیک بیع ہے اسی کی مانند شافعی کی ایک تفسیر ہے (جو ابن حجر کے حوالے سے بیان ہوئی) کہتے ہیں کہ شوافع درختوں پر لگی کھجوروں کی نسبت خرص، کہ ان کا کیل ناممکن ہے اور اتاری ہوئی کھجوروں کے کیل کی شرط عائد کرتے ہیں تاکہ معاملہ جزافِ محض نہ بنے وگرنہ یہ بیع مزابنہ ہو جائے گی جو بالنص حرام ہے چونکہ شرع نے صرف پانچ وسق کی حد تک اس کی اباحت کی ہے اس کے مدنظر انہوں نے اس میں تضییق کی ہے ان کے نزدیک یہ معاملہ کسی کے ساتھ بھی کیا جا سکتا ہے معری و معری لہ کی شرط نہیں۔ کہتے ہیں ہمارا مسلک کئی وجہ سے راجح ہے لغت بھی ہمارا ساتھ دیتی ہے کہ عریہ لغت میں ہبہ کو کہتے ہیں اگر معاملہ لغت پر چھوڑا جائے تو وہ ہمارے ساتھ ہے۔ پھر طحاوی نے زید بن ثابت سے نقل کیا ہے کہ (رخص فی العرایا فی النخلة والنخلتین توھبان للرجل فیبیعھا بخرصھا تمرا) یعنی ہبہ قرار دیا ہے (تعجب ہے اسی عبارت میں۔ فیبیعھا۔ کا لفظ بھی ہے جسے نظر انداز کر رہے ہیں، ابتداءً تو وہ ہبہ ہی ہے مگر اصل زیر بحث مسئلہ ہبہ کے بعد کا ہے کہ ان ہبہ شدہ کھجوروں کو اندازے کے ساتھ تمر کے عوض فروخت کرتا ہے، بیع تو ثابت ہوگئی) کہتے ہیں (بخرصھا) کی باء ہمارے نزدیک للتصویر ہے دوسروں کے نزدیک للعوض ہے۔ کہتے ہیں کہ احادیثِ مزابنہ ہمارے نزدیک اپنے عموم پر ہیں بلا تخصیص و بلا استثناءِ مذکور (بیع العرایا الا) منقطع ہے کیونکہ عرایا مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں (ابن حجر نے لکھا ہے کہ وہ اس میں داخل ہیں) کہتے ہیں اگر تم یہ اعتراض کرو کہ عرایا کا استثناء بیع سے ہوا ہے اس سے ثابت ہوا کہ وہ بیع ہے دوسرا حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہبہ کا رجوع لازم آتا ہے (ابن حجر نے یہ دونوں اعتراض کئے ہیں) پھر تیسرا اعتراض یہ بنتا ہے کہ پھر پانچ وسق کی حد کیوں مقرر کی۔ پہلے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ابھی کہا کہ استثناء ہمارے نزدیک منقطع ہے، ہم یہ کہتے ہیں کہ عریہ دراصل پہلے ہبہ کی واپسی اور نئے سرے سے ہبہ کرنا ہے بظاہر یہ رطب کا تمر کے ساتھ استبدال ہے اگرچہ حسی طور پر یہ بیع ہی کی شکل ہے مگر ہم اسے استردادِ ہبہ کا نام دیتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ رواۃ فقط نقلِ مجرد کرتے ہیں ان کی وہ عبارات جو اس لمحے ان کی نوکِ زباں پر ہوں تو عریہ کے بعد اشجار اگر معری لہ کی طرف منسوب کئے جائیں گویا کہ اس کی مِلک ہیں پھر وہ اس حقیقی مالک (یعنی معری) کو لوٹا دیتا ہے بعوض تمر کے، تو گویا کہ انہیں بیچ رہا ہے تو قطعی طور پر یہ بیع ہی کی ایک صورت ہے تم اسے استرداد کہہ لو یا ہبہ یا کوئی اور نام دے لو، راوی کو تمہاری تخاریج سے سروکار نہیں۔ رجوع عن الھبة کا جواب یہ ہے کہ تمامتِ ہبہ قبضہ سے مشروط ہے چونکہ یہاں قبضہ نہیں دیا گیا لہذا رجوع جائز ہے اس کی دلیل طحاوی کی نقل کردہ روایت ہے جس میں ہے کہ حضرت ابوبکر نے مرض الموت میں فرمایا کہ میں نے تمہیں (؟) چند درختوں کے پھل ہبہ کئے تھے اگر ان کی کٹائی ہو جاتی تو تمہیں دے دیتا مگر اب وہ میراث میں شامل ہوں گے حضرت عمر کا بھی یہی فتوی تھا تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ ہبہ کا تتمہ قبضہ کے ساتھ ہوتا ہے اور ثمار کا قبضہ انہیں اتارنے کے بعد ہی ہوگا۔

جہاں تک پانچ وسق والی بات ہے تو اولا جیسا کہ طحاوی نے ذکر کیا کہ اس سے پانچ سے زائد وسق کی صورت میں عریہ کا معاملہ ہونے یا کرنے کی نفی نہیں ہوتی۔نفی تب ہوتی اگر آپ فرماتے کہ (لا تکون العریة الا فی خمسة أوسق) حدیث میں اتنا ہی ہے کہ آنجناب نے پانچ وسق یا اس سے کم میں بیع عرایا کی اجازت دی تو ممکن ہے یہ مقدار کسی خاص جماعت کی نسبت ہو۔ثانیاً یہ کہ چونکہ یہ معاملہ بظاہر بیع ہی کی شکل ہے لہذا اس میں تضییق ہی مناسب تھی تا کہ معاملات ربویہ کے لئے اصل کی حیثیت اختیار نہ کرے۔ کہتے ہیں اگر ہم تسلیم کر بھی لیں کہ یہ ہبہ نہیں بلکہ بیع ہے تو میں نے حنفیہ کے مسائل پر اس کے جواز کی ایک صورت نکالی ہے وہ یہ کہ بیعِ عریہ دوطرح کی ہوتی ہے پہلی یہ کہ وہ کہے میں اس درخت کا پھل جو میرے اندازے کے مطابق پانچ وسق ہے اتنی تمر کے بدلے بیچتا ہوں۔ دوسری یہ کہ وہ کہے میں اس درخت کے پھل میں سے پانچ وسق اتنی کھجوروں کے بدلے بیچ رہا ہوں، پہلی صورت ناجائز ہے، دوسری جائز ہے وہی میرے نزدیک محمل ہے فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں اگر پیداوار اس کے اندازے کے مطابق پانچ وسق نکل آئے توفیھا کمی کی صورت میں اس کا ذمہ نہ ہوگا کیونکہ اس نے پانچ وسق نہیں بلکہ درخت کا پھل بیچا ہے اور اندازہ ہمیشہ درست نہیں نکلتا تو اس میں احتمال رہا ہے کیونکہ یہ بیعِ تمر بتمر ہے اس میں تساوی ضروری تھا دوسری صورت میں یہ ساری صورتحال نہیں کیونکہ اس میں خرص اس کے ذہن میں ہے خارج میں نہیں، حوالے کرتے وقت یقیناً وزن ہوگا تا کہ پانچ وسق پورے کرے تو اس میں سود کا خدشہ نہیں لہذا یہ عقد مخروص پر نہیں بلکہ معین مقدار پر ہے۔کیل اگر چہ رطب کی صورت ناممکن ہے مگر اس نے متعین مقدار کا ذکر کیا ہے لہذا لامحالہ کیل کرے گا (یعنی پھل اتارے کے بعد) اس صورت میں ہمارے نقطہ نظر کے مطابق بھی بیع عریہ کی یہ صورت جائز بنی۔ جملۃ الکلام یہ ہے کہ بیعِ عریہ مخالفین کے نزدیک اول وآخر علی مخروص ہے جب کہ ہمارے ہاں اولاً تو مخروص ہے مگر آخر مکیل ہے۔اس تقریر کے بعد چند الفاظ و تراکیب کی شرح کرتے ہوئے رقمطراز ہیں (العرية لا تكون إلا بالكيل الخ) یعنی تمر کا معری کو قبضہ دیا جائے گا جب کہ رطب (یعنی درخت پر لگا پھل) کے قبضہ کی کوئی سبیل نہیں لہذا وہاں (بجائے کیل کے) تخلیہ ہے۔

(بالأوسق الموسقة) قرآنی ترکیب (القناطير المقنطرة) کی طرح ہے یعنی اس میں معنائے تاکید ہے لفظ کا مقتضی یہ ہے کہ طرفین کی طرف سے معاملہ ہو یعنی ایک طرف سے کیل دوسری طرف سے خرص (رخص في العرايا الخ) شافعی کے نزدیک بائع صاحب باغ یعنی معری جبکہ ابوحنیفہ اور مالک کے نزدیک معری لہ ہے، مالک کے نزدیک یہ بیع حقیقی ہے جب کہ ابو حنیفہ کے ہاں مبادلہ واستبدال ہے۔

حدثنا محمد هو ابن مقاتل أخبرنا عبد الله أخبرنا موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمرعن زيد بن ثابت رضي الله عنهم أنّ رسولَ اللهِﷺ رَخَّصَ فِي العَرَايَا أَنْ تُبَاعَ بِخَرصِهَا كَيْلًا قال موسى بن عقبة والعَرَايَا نَخَلاتٌ مَعلُومَاتٌ تَأْتِيهَا فَتَشتَرِيهَا۔

(مفہوم ذکر ہو چکا)۔عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں (قال موسی الخ) یعنی اسنادِ مذکور کے ساتھ (فتشتریها) یعنی تمرِ معلوم کے ساتھ، للعلم یہ اختصار کیا ہے تمام طرق میں اسی طرح ہے۔شاید یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ یہ (عروت) سے مشتق ہے بمعنی اتیان نہ کہ عری سے بمعنی تجرد، یہ کرمانی کا قول ہے۔یحی بن سعید کا قول گذرا ہے کہ (العرية أن يشتري الرجل ثمرا الخ) ان

سے دوسری عبارت یہ منقول ہے(ان العرية النخلة تجعل للقوم فيبيعو نها بخرصها تمراً) قرطبی کہتے ہیں گویا شافعی نے عریہ کی تفسیر میں یحیٰ کے قول کو معتمد سمجھا ہے جبکہ وہ صحابی نہیں کہ ان کا قول معتمد ہو۔ ابن حجر لکھتے ہیں احادیث میں عرایا کی جتنی بھی تفاسیر (صورتیں) مذکور ہیں شافعی ان کے مخالف نہیں، اعتراض اس پر ہوسکتا ہے جو کسی ایک صورت کو ہی عریہ قرار دیکر بقیہ کی نفی کرے، جو سب پر عمل پیرا ہو یا ایسا ضابطہ وضع کر لے جو سبھی کو شامل ہو اس پر اعتراض کی گنجائش نہیں بنتی۔

بابُ بيعِ الثِمارِ قبلَ أنْ يَبدُوَ صَلاحُهَا

(درختوں پر لگے پھل کی پکنے کے آثار ظاہر ہونے سے پہلے خرید وفروخت)

وقال الليثُ عن أبي الزّناد كان عروةُ بنُ الزبير يُحَدّثُ عن سهل بن أبي حثمة الأنصاري مِن بني حارثة أنه حدثه عن زيد بن ثابت رضى الله عنه قال كانَ الناسُ في عهدِ رسولِ اللهِ ﷺ يتبايعُونَ الثمارَ فإذَا جَدَّ الناسُ و حَضَرَ تَقَاضِيهم قالَ المُبتَاعُ إنَّه أصابَ الثمرَ الدُّمانُ أصابَه مَرضٌ أصابَهُ قُشَامٌ. عاهاتٌ يَحتَجُّونَ بهَا فقالَ رسولُ اللهِ ﷺ لمَّا كَثُرَتْ عندَه الخُصومةُ في ذلكَ فإمَّا لا فَلا تَتَبايَعُوا حتّٰى يبدُوَ صلاحُ الثَّمَرِ كالمَشُورَةِ يُشِيرُ بهَا لِكَثرةِ خُصومَتِهِمْ و أخبرني خارجةُ بن زيد بن ثابت أنَّ زيدَ بنَ ثابت لَمْ يَكُنْ يبيعُ ثمارَ أرضِهِ حتىٰ تَطلُعَ الثُّرَيَّا فيتبيَّنَ الأَصفَرُ مِن الأحمرِ قالَ أبُو عبد الله رواهُ عليُ بن بحرٍ حدثنا حَكَّامٌ حدثنا عنبسةُ عن زكريا عن أبي الزناد عن عروة عن سهل عن زيد

(زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے عہد میں لوگ پھلوں کو (پکنے سے قبل) فروخت کر دیتے تھے پھر جب خریدنے والے ان پھلوں کو توڑتے اور فروخت کرنے والے اپنی قیمت کا تقاضہ کرتے تو خریدنے والے کہتے کہ پھل کا گھابہ تو کالا پڑ گیا ہے اور پھل خراب ہو گیا ہے اور دیگر اسی قسم کی خرابیاں بیان کر کے جھگڑا کرتے۔ لہٰذا جب رسول اللہ ﷺ کے سامنے اس قسم کے مقدمات زیادہ پیش ہوئے تو آپ ﷺ نے ان جھگڑوں کی وجہ سے مشورہ کے طور پر ان سے فرمایا کہ یا تو (پھلوں کی) بیع موقوف کر دو اگر نہیں تو اس وقت تک فروخت نہ کرو جب تک کہ پھل کی صلاحیت ظاہر نہ ہو جائے)۔

حکم ذکر نہیں کیا کیونکہ اس میں متعدد آراء ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ ایسا کرنے سے بیع مطلقا باطل ہو گی، ابن ابی لیلی اور ثوری کا یہی قول ہے بعض نے بطلان پر اجماع کا دعوی کیا ہے جو وہم ہے۔ بعض نے مطلقا جواز قرار دیا ہے اس میں دعوائے اجماع ہے جو وہم ہے ایک قول ہے کہ قطع (یعنی پھل اتارنے) کی شرط لگا دیں تو باطل نہیں وگرنہ باطل ہے۔ یہ شافعی، احمد، جمہور کا قول ہے، مالک سے ایک روایت بھی یہی ہے ایک قول یہ ہے کہ صحیح ہے اگر تبقیہ کی شرط نہ لگائی جائے یہ اکثر حنفیہ کی رائے ہے ان کے نزدیک نہی اس صورت میں ہے کہ ابھی درختوں پر پھل آیا ہی نہیں۔ بعض کے نزدیک نہی اپنی اصل پر ہی ہے مگر تنزیہی ہے، باب کی پہلی حدیث اسی آخری قول کی مؤید ہے دوسرے قول کی مؤید بھی قرار دی جا سکتی ہے۔ (وقال الليث الخ) یہ معلق ہے بقول ابن حجر لیث کے طریق سے موصولا نہیں مل سکی البتہ سعید بن منصور نے (أبو الزناد عن أبيه) کے طریق سے دونوں سند کے ساتھ نقل کی ہے (یعنی لیث کی

معلق والی اور اس کے آخر میں مذکور سند)۔(من بني حارثة) اس میں دو تابعی اور دو صحابی ہیں، چاروں مدنی ہیں۔ابو ذر کی مستملی اور سرخسی سے روایتِ بخاری نیز نسفی کے نسخہ میں بھی (أجذ) ہے بقول ابن التین ربائی کے ساتھ معنی یہ ہوگا (إذا دخلوا في زمن الجذاذ)۔ (یعنی کٹائی کا موسم آنے پر) جیسے (أظلم) کہا جاتا ہے (إذا دخل في الظلام) (الزمان) ابوعبید نے دال پر زبر اور میم مخففہ پڑھی ہے جبکہ خطابی نے دال پر پیش کے ساتھ ضبط کیا ہے بقول عیاض دونوں طرح صحیح ہے، پیش قابسی کی اور زبر سرخسی کی روایتِ بخاری ہے۔ کہتے ہیں بعض نے دالِ مکسورہ کے ساتھ بھی پڑھا ہے، ابوعبید نے ابوزناد سے (أدمان) بھی نقل کیا ہے، ابوعبید کے نزدیک اس کا مطلب خوشہ کا خراب، متعفن اور سیاہ ہو جانا ہے (مال) یعنی لام کے ساتھ بمعنی عفن، قزاز (دمان) بمعنی فسادِ نخل لکھتے ہیں۔ یونس کی روایت میں (دمار) ہے جو بقول عیاض تصحیف ہے مگر دوسروں کے نزدیک یہ بھی ثابت ہے بمعنی ہلاک۔

(أصابه مرض) کشمیہنی اور نسفی کے نسخوں میں (مراض) میم کی زیر کے ساتھ ہے خطابی نے م پر ضمہ پڑھا ہے، تمام امراض کا اسمِ علم ہے بروزن صداع وسعال۔ طحاوی کی روایت میں (أصابه عفن) بھی ہے۔(قشام) طحاوی نے اس کی یہ تشریح نقل کی ہے کہ (شيء يصيبه حتى لا يرطب) (کہ اس مرض کے سبب کھجوریں رطب نہیں بنتیں) بقول اصمعی کھجور بلح بننے سے قبل ہی منتقص ہو جائے۔ ایک قول کے مطابق اس سے مراد اکال (ایک بیماری جس کے سبب پھل خشک ہو جاتا ہے) ہے جو پھلوں کو لاحق ہو جاتا ہے۔

(عاهات) عاهة کی جمع بمعنی آفت اور عیب، سابقہ مذکورات سے بدل ہے۔(فإمالا) اصل میں ان شرطیہ کے ساتھ ما زائدہ ہے تو مدغم ہوا بقول ابن انباری اس آیت کی مانند ہے (فإما ترَيِنَّ من البشر أحداً) عربوں کے اس قول کی نظیر ہے (من أكرمني أكرمته و من لا)۔ (كالمشورة) اسے دو طرح سے پڑھا جاتا ہے، میم پر پیش اور واو ساکن دوسرا میم اور واؤ مفتوح اور شین ساکن (ہمارے ہاں یہی ہے جبکہ عرب پہلے طریقہ سے کہتے ہیں) پہلے پر فعولة اور دوسرے پر مفعلة وزن ہے۔ حریری کے خیال میں مفعلہ کا وزن عوام کا لحن ہے مگر یہ صحیح نہیں معتبر قوامیس مثلا الجامع، الصحاح اور المحکم میں ثابت ہے۔(وأخبرني زيد الخ) قائل ابو زناد ہیں (حتى تطلع الثريا) یعنی فجر کے وقت (یعنی جب ثریا ستارہ طلوع ہوتا ہے) ابو داؤد نے (عطاء عن أبي هريرة) کے طریق سے مرفوعا روایت کیا ہے کہ جب ستارۂ صبح نمودار ہوتا ہے تو (رفعت العاهة عن كل بلد)۔ (یعنی ہر شہر سے بیماری اٹھالی جاتی ہے) ابوحنیفہ کی عطاء سے روایت میں ہے (رفعت العاهة عن الثمار) اس نجم سے مراد ثریا ہے صبح کے وقت اس کا طلوع ہونا موسم گرما کے اوائل میں ہوتا ہے یہ وہ وقت ہوتا ہے جب بلادِ حجاز میں گرمی زوروں پر ہوتی ہے اور پھلوں کے پکنے کی ابتداء ہوتی ہے۔ اصل اعتبار نضج (یعنی پکنے) کا ہی ہے طلوعِ نجم تو ایک علامت ہے حدیث میں اسے یوں بھی بیان کیا (حتى يتبيين الأصفر من الأحمر) احمد نے عثمان بن عبداللہ بن سراقہ کے طریق سے نقل کیا ہے کہ میں نے ابن عمر سے بیعِ ثمار کی بابت پوچھا کہنے لگے آنجناب نے عاهة ختم ہونے تک اس سے منع فرمایا ہے میں نے کہا اور یہ کب ہوتا ہے؟ کہا (حتى تطلع الثريا)۔ (ابن أبي الزناد عن أبيه عن خارجة عن أبيه) کی روایت میں ہے کہ مذکورہ بالا معاملہ آنجناب کے ملاحظہ میں ہجرت کے فورا بعد لایا گیا۔

(ورواه علي بن بحر الخ) یہ قطان رازی ہیں جو شیوخِ بخاری میں سے ہیں۔ حکام سے مراد ابن سلم، عنبسہ سے مراد ابن سعید کوفی قاضی رہے ہیں۔ ابو داؤد نے یہی روایت (عنبسه بن خالد عن يونس بن يزيد) کے حوالے سے نقل کی ہے جو ایک دوسرے راوی ہیں، ابوعلی صدفی نے دونوں کو ایک سمجھ لیا۔ عنبسہ بن سعید کا ذکر صحیح بخاری میں صرف اسی جگہ ہے اسی طرح ان کے

شیخ زکریا بھی جو ابن خالد رازی ہیں۔ بقول ابن حجر عنبسہ کے علاوہ کسی اور کی روایت ان سے نہیں دیکھی ، سہل سے مراد ابن ابی خثمہ ہیں مقصد یہ واضح کرنا ہے کہ ابوزناد کا پہلا طریق غریب اور فرد نہیں ہے۔

علامہ انور (کالمشورة) کے تحت لکھتے ہیں کہ یہ ہمارے لئے مفید ہے کیونکہ بدو سے قبل بیع ثمار کی نفی کے للا رشاد ہونے پر دلالت کرتا ہے، طحاوی نے اسے بیع سلم پر محمول کیا ہے مگر ہمارے نزدیک سلم تبھی جائز ہوگی جب عاہات سے محفوظ ہو جائے اور ایسا بدو کے بعد ہی ہوسکتا ہے۔ طلوع ثریا کے بارہ میں لکھتے ہیں کہ عربوں کی عادت تھی کہ جب کسی ستارے کے طلوع کا ذکر کرتے تو ان کی مراد اس کا طلوع مقارن للفجر ہوتی۔ ثریا کا طلوع دیسی مہینہ اساڑھ میں ہوتا تھا، کہتے ہیں کہ یہاں ابن حجر نے امام ابوحنیفہ کی عطاء سے ایک روایت کا حوالہ دیا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ ان کے نزدیک قابل اعتماد تھے۔ (حتی تحمر) ایک روایت میں (تحمار) ہے، پہلے کا معنی ظہورِ حمرہ جبکہ دوسرے کا معنی ہے (كاد أن تحمر) سرخ ہونے کے قریب۔ کہتے ہیں کہ اربابِ صرف نے مطبوعہ کتب میں ابواب کے کلی خواص بیان نہیں کئے ان کے بالاستیعاب مطالعہ کے لئے ابوحیان کی البحر المحیط کا مطالعہ مفید رہے گا وہ جب بھی کسی قرآنی باب کا ذکر کرتے ہیں اس کے کلی خواص بھی بیان کرتے ہیں۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما أَنَّ رسولَ اللهِ ﷺ نهى عنْ بيعِ الثمارِ حتّى يبدوَ صلاحُها نهى البائعَ والمُبتَاعَ۔ (گزر چکی)

بیع کا لفظ جیسا کہ پہلے ذکر ہوا بائع اور مشتری دونوں کو محیط ہے، بائع کو اس لئے منع کیا تا کہ اپنے بھائی کا مال بالباطل نہ کھائے اور مشتری کو اس لئے تا کہ اپنا مال ضائع نہ کرے پھر اس میں نزاع واختلاف کا خاتمہ ہے۔ اس کا مقتضا یہ ہے کہ بدو کے بعد بیع جائز ہے چاہے ابقاءِ ثمر کی شرط لگائیں یا نہ، اس لئے کہ عموما آفات کا خطرہ بدو سے پہلے پہلے ہی ہوتا ہے۔ مسلم نے یہی حدیث ایوب عن نافع کے طریق سے نقل کرتے ہوئے (حتى يأمن العاهة) کا جملہ بھی زیادہ کیا ہے۔ یحی بن سعید عن نافع کی روایت میں ہے (وتذهب عنه الآفة ببدو صلاحه حمرته وصفرته) مسلم نے (شعبه عن عبدالله بن دينار عن ابن عمر) کے طریق سے روایت میں بیان کیا ہے کہ یہ تفسیر ابن عمر کی ہے، ابوحنیفہ کے نزدیک اس حالت میں بیع کرتے وقت اشتراطِ ابقاء نہ لگائے وگرنہ بیع صحیح نہ ہوگی۔ نووی نے شرح مسلم میں لکھا ہے کہ انہوں نے شرطِ قطع کو واجب قرار دیا ہے مگر ان کے اصحاب کی تصریح کے مطابق انہوں نے بدوِ صلاح سے قبل اور بعد مطلقا بیع کرنے کو جائز کہا ہے اور شرطِ ابقاء، بدو سے قبل یا بعد۔ کو باطل قرار دیا ہے (علامہ انور نے بھی پہلے شکایت کی ہے کہ نووی ان کے مذہب سے زیادہ واقف نہیں تھے) جمہور کے نزدیک ما قبل بدو اور ما بعدہ کا فرق ہے (یعنی ما قبل بدو جائز نہیں)۔

سلف کا (حتى يبدو صلاحها) کی تشریح میں اختلاف ہے کہ آیا اس سے مراد مجموعی لحاظ سے اس شہر کے تمام باغات کے ثمار کا بدوِ صلاح یا ہر باغ کا الگ الگ بدو یا پھلوں کی ہر قسم کا الگ الگ بدو یا پھر درخت کا بدو؟ پہلی رائے لیث کی ہے۔ مالکیہ کے ہاں بھی یہی ہے بشرطیکہ کہ صلاح متلاحق ہو۔ دوسری احمد کی، ان سے ایک روایت چوتھے قول کی بھی ہے۔ تیسری رائے شافعیہ کی ہے، ابن حجر لکھتے ہیں یہ قول بدو صلاح کی اس تعبیر سے اخذ کرنا ممکن ہے کیونکہ یہ مسمی اِزھار کے اکتفاء پر دال ہے۔ اس ازہار (یعنی پھل بن جانا یا پک جانا) کے متکامل ہونے کی شرط کے بغیر (اس سے یہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ بعض پھل یا درخت کا بعض حصہ اگر پک چکا ہے تو اس سے مقصود حاصل ہے یعنی آفت سے امن۔ کیونکہ اگر تمام پھل یا پورا درخت پکنا مراد ہو تو اس سے پورا باغ یا اس کا اکثر حصہ خراب ہونے کا خدشہ ہے

(اس کی مثال آموں اور کیلوں سے دی جاسکتی ہے کہ اگر ان کا پوری طرح پکنا اور زرد ہونا مراد ہو تو اتارتے ،منڈی بھیجتے اور آگے بازاروں میں لے جاتے پھر باہر بھیجنا ہے تو پیک کرتے وقت تک گل سڑ سکتا ہے تو بدوصلاح سے اصل مقصود یہ ہے کہ اب ہر قسم کی آفت سے محفوظ ہے کیونکہ عام طور سے تمام آفات اگر لگنی ہوں تو بدوصلاح سے قبل لگتی ہیں)۔ابن حجر لکھتے ہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کا بہت بڑا فضل ہے کہ تمام پھل یکدم نہیں پکتا تاکہ ان فوائد سے تفکّہ (یعنی انتفاع) کا عرصہ، دراز ہو۔اس حدیث کو مسلم اور ابوداؤد نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا ابن مقاتل أخبرنا عبد الله أخبرنا حميد الطويل عن أنس رضى الله عنه أن رسولَ اللهِﷺ نهى أنْ تُباعَ ثَمرةُ النخلِ حتَّى تَزْهُوَ قالَ أبُو عبدِ اللهِ يعني حتَّى تَحمَرَّ۔(ایضاً)

(تباع ثمرة النخل) اس روایت میں تقیید بالنخل وارد ہے جب کہ دوسری روایات میں مطلقا ثمار کا ذکر ہے، حکم ایک ہی ہے یہاں نخل کا ذکر اس لئے کہ اہل مدینہ کا غالب پھل کھجور ہی تھا۔(قال أبو عبدالله) یعنی امام بخاری مگر اسماعیلی کی روایت سے مترشح ہوتا ہے کہ یہ عبداللہ بن مبارک کا مقولہ ہے گویا (أبو) اس روایت میں مزید ہے۔یہ حدیث بخاری کے افراد میں سے ہے۔

حدثنا مسدد حدثنا يحيى بن سعيد عن سليم بن حيان حدثنا سعيد بن ميناء قال سمعتُ جابرَ بنَ عبد الله رضى الله عنهما قال نَهى النبيُّﷺ أنْ تُباعَ الثمرَةُ حتَّى تُشْقَحَ فقِيلَ وما تُشقَحُ؟ قالَ تَحمارُّ و تَصفارُّ و يُؤكَلُ منهَا۔(ایضاً)

یحی سے مراد قطان ہیں۔(تشقح) رباعی سے ہے (أشقر ثمر النخل) کہا جاتا ہے (إذ احمر أو اصفر) یعنی جب سرخ ہو یا زرد ہو جائے (مراد پک جائے) مسلم نے ایک اور سند کے ساتھ جابر سے (حتى تشقه) نقل کیا ہے، اس کا معنی بھی یہی ہے۔(فقيل وما تشقح؟) یہ تفسیر سعید بن میناء کی کلام سے ہے۔احمد نے (بهز بن أسد عن سليم عن حيان عن سعيد) کے طریق سے اپنی روایت میں اس کی تبیین کی ہے، اس میں ہے کہ سلیم نے ان سے یہ سوال کیا تھا، اسی طرح مسلم نے بھی بھز کے حوالے سے یہی نقل کیا ہے۔اسماعیلی نے (عبدالرحمن بن مهدى عن سليم بن حيان) کے طریق سے ذکر کیا ہے، سلیم کہتے ہیں (قلت لجابر ما تشقح؟)۔مسلم کی (زيد بن أبى أنيسة عن أبى الوليد عن جابر) طریق سے اسی روایت کے آخر میں ہے، زید کہتے ہیں میں نے عطاء سے کہا (أسمعت جابرا يذكر هذا عن النبىﷺ قال نعم) تو محتمل ہے کہ اس سے مراد پوری حدیث مع تفسیر ہو یا صرف اصل حدیث، اس پر تفسیر کلامِ راوی ہوگی۔اس کے مرفوعا ہونے کی تائید حدیثِ انس میں بھی اس کے موجود ہونے سے ہوتی ہے۔(تحمار و تصفار) خطابی لکھتے ہیں میں آپ کی مراد مکمل سرخ یا زرد ہونے سے نہیں بلکہ حمرة اور صفرة بکمودة۔(کمودة کا یہاں معنی ہے سرخی یا زردی مائل ہونا) اسی لئے یہ باب استعمال کیا ہے وگرنہ آپ (تحمر وتصفر) کہتے۔ابن تین کہتے ہیں تشقیح سے مراد پھلوں کی سرخی یا زردی کا شروع ہونا، اسی مقصد کے لئے تفعالّ کا وزن مستعمل ہوتا ہے بعض اہلِ لغت نے اس تفریق کا انکار کیا ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ مبالغہ کے ارادہ سے یہ باب استعمال کیا ہو کیونکہ یہ اصول متقرر ہے کہ زیادت تکثیر و مبالغہ پر دلالت کرتی ہے۔

داؤدی لکھتے ہیں زید بن ثابت کی حدیث میں (كالمشورة) کسی راوی حدیث کی تاویل ہے بالفرض اگر حضرت زید کا قول ہے تو ممکن ہے ابتداء میں ایسا ہی ہو بعد ازاں جزم کے ساتھ منع کر دیا ہو جیسا کہ ابن عمر وغیرہ کی احادیث میں ہے۔ابن حجر کہتے

ہیں بخاری کو گویا اس اعتراض کا اندازہ تھا تو اس انداز سے احادیثِ باب مرتب کی ہیں کہ صورتحال کی پوری وضاحت ہو، پس حدیثِ زید میں سببِ نہی، حدیثِ ابن عمر میں تصریح نہی اور حدیثِ انس و جابر میں اس غایت کا بیان ہے جہاں نہی ختم ہو جاتی ہے۔

بابُ بيعِ النخلِ قبلَ أنْ يبدُوَ صلاحُها (نخل کی بیع بدوِ صلاح سے قبل)

بقول علامہ انور یعنی ثمارِ نخل کی بیع، بقول ابن حجر یہ ترجمہ بیع اصول کے حکم کے بیان کے لئے قائم کیا گیا ہے اس سے قبل والا بیع ثمار کے حکم کے لئے تھا (اصول سے مراد درختوں کے تنے، شاید مراد یہ ہے کہ درخت پھلوں سمیت فروخت کر دیئے جائیں) قسطلانی لکھتے ہیں عینی نے ابن حجر کی اس بات کا تعاقب کرتے ہوئے اسے کلامِ فاسد اور غیر صحیح قرار دیا ہے ان کے نزدیک دونوں ترجمے بیع ثمار کے ذکر میں ہیں، پہلا عام ہے جو تمام انواعِ ثمر کو شامل ہے اور یہاں بطورِ خاص نخل کا ذکر ہے مراد ثمرتہ (اس کا پھل) ہے، کہتے ہیں درخت بیچنے کے لئے ثمر کے بدوِ صلاح کی قید لگانے کی ضرورت نہ تھی پھر حدیث میں ہے (حتی تزھو) اور زھو ثمرۃ کی صفت ہوتی ہے نہ کہ شجر کی، کہتے ہیں کہ ابن حجر نے عینی کے اس اعتراض کا اپنی کتاب انتقاض الاعتراض میں جواب دیتے ہوئے کہا ہے (چونکہ عینی کی شرح عمدۃ القاری فتح الباری کے بعد مکمل ہوئی لہذا ان کے اعتراضات کے جواب ابن حجر نے ایک مستقل تصنیف میں دیئے) کہ عینی کے ذہن سے یہ امر نکل گیا کہ بیع تین طرح سے ہوتی تھی، پھل بغیر درخت کے یا درخت بغیر پھل کے یا درخت مع پھلوں کے، پہلی طرح کی بیع میں صلاح ثمر کا تقید نہیں، دوسری دو میں ہے۔

حدثنا علي بن الهيثم حدثنا معلى حدثنا هشيم أخبرنا حميد حدثنا أنس بن مالك رضي الله عنه عن النبيﷺ أَنَّهُ نهى عن بيعِ الثَّمرةِ حتَّى يبدُوَ صلاحُهَا و عن النَّخلِ حتَّى يَزهُوَ قِيلَ و مَا يَزهُو؟ قالَ يحمارُّ أَوْ يَصفَارُّ۔ (وہی ہے)

علی کے شیخ معلّٰی بن منصور کبار شیوخ بخاری میں سے ہیں مگر صحیح بخاری میں ان سے بالواسطہ ہی روایت کی ہے، صغانی کے نسخہ میں حدیث کے آخر میں بخاریؒ کا یہ قول بھی مذکور ہے کہ میں نے معلّٰی بن منصور سے احادیث کی کتابت کی مگر یہ حدیث نہ لکھ سکا۔ بقول علامہ انور معلّٰی ابو یوسف کے تلمیذ تھے۔ (حتی یزھو) جب ان کا پھل ظاہر ہو، اگلے باب کی روایت میں (تزھی) یعنی رباعی سے ہے۔ (قیل وما الخ) اس روایت میں سائل اور مسئول کے نام ذکر نہیں ہیں، پانچ ابواب کے بعد اسماعیل بن جعفر کی روایت میں ذکر ہونگے۔ (قلنا لأنس ما زھوھا؟) مسلم کی اسی طریق سے روایت میں ہے (فقلت لأنس) احمد نے (یحی قطان عن حمیدی) کے حوالے سے (قیل لأنس) ذکر کیا ہے۔

علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ بیع ثمار یا بدو سے قبل ہوگی یا بعد میں، پھر دونوں صورتوں میں یا بشرطِ قطع ہوگی یا بشرطِ ترک یا بشرطِ اطلاق، تو اس طرح سے کل چھ صورتیں بنتی ہیں۔ شافعی بدو کے بعد والی تینوں صورتوں میں جواز کے قائل ہیں جیسا کہ حدیث کے مفہوم کا اقتضاء بھی ہے جب کہ قبل بدو کے عدم جواز کے قائل ہیں جیسا کہ حدیث کے منطوق کا مقتضا ہے الا یہ کہ شرطِ قطع کے ساتھ ہو کیونکہ قطع (یعنی پھل اتار لئے جانے) کے بعد تو کوئی محلِ نزاع باقی نہیں رہتا تو یہ عقلی لحاظ سے مستثنی ہے۔ حاصل یہ کہ انہوں

نے مجموعی مفہوم پر عمل کیا ہے اور منطوق پر بھی۔ منطوق سے دلالتِ عقل پر ایک صورت خاص کی ہے۔ حنفی مذہب میں جیسا کہ صاحبِ ہدایہ نے تفصیل بیان کی ہے بیع بشرطِ قطع دو فصلوں میں جائز ہے اور بشرطِ ترک دو فصلوں میں فاسد ہے اور بشرطِ اطلاق دو صورتوں میں جائز ہے لیکن اگر بائع مشتری کو پھل اتارنے کا حکم دے تو ایسا کرنا اس پر فوری طور پر واجب ہوگا اس طرح نص میں قبل بدو کی قید ملغی ہو جاتی ہے اور منطوق کے اعتبار سے اس کا کوئی فائدہ ظاہر نہیں ہوتا، ہمارے برخلاف بعض کا یہ جواب کہ مفہوم ہمارے ہاں حجت نہیں، قوی جواب نہیں۔ طحاوی نے دو جواب دیئے ہیں ایک یہ کہ حدیث ان تفاصیل کے بیان میں وارد نہیں وہ تو صرف بدو سے قبل بیع سے شفقۃً نہی میں وارد ہے اگرچہ بعض صورتوں میں شرعاً بھی بیع (یعنی قبل بدو) جائز ہے۔ تو حدیث ان مذکورہ صور سے تعرض نہیں کرتی دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ حدیث دراصل بیع سلم کے بارہ میں ہے کیونکہ اہل مدینہ آپ کی تشریف آوری سے قبل بیع ثمار میں ایک سال یا دو سال کا اسلاف (یعنی آئندہ کی فصلوں کی بیع) کر لیتے تھے تو اس سے منع کر دیا الا یہ کہ کیلِ معلوم، وزنِ معلوم اور اجلِ معلوم کو مدنظر رکھتے ہوئے اسلاف کرے۔ بیعِ سلم میں ہمارے نزدیک بھی مبیع کا موجود ہونا عقد سے لے کر تا وقتِ تسلیم، شرط ہے تو ضروری ہے کہ یہ بدو کے بعد ہو جب آفات سے امن ہوتا ہے تو حاصلِ کلام یہ ہے کہ قبل بدو کی نہی بیاعاتِ عامہ میں نہیں بلکہ بطور خاص سلم میں ہے گویا حدیث کسی اور باب میں ہے انہوں نے اسے کسی اور باب میں محمول کیا ہے۔

کہتے ہیں صاحبِ ھدایہ کی اس تقریر سے میرے لئے حنفی مسلک یہ ظاہر ہوا ہے کہ بیع بشرطِ قطع مدلولِ حدیث سے خارج ہے لیکن اگر فریقین کسی معاملہ پر رضا مند ہوتے ہیں تو شرع اس میں دخل نہیں دیتی۔ تو چار صورتیں بشرطِ اطلاق باقی ہیں اور بشرطِ ترک ماقبل بدو اور ما بعدہ۔ بیع بشرطِ اطلاق قسم اول کی طرف راجع ہے یعنی بیع بشرط قطع، کیونکہ اطلاق صرف لفظاً ہے، خارج میں یا قطع ہے یا ترک، اگر بائع قطع کا حکم دے تو تعمیل ضروری ہوگی تو یہ قسم اول کی طرف راجع ہے۔ بیع بشرطِ ترک دو فصلوں میں غیر جائز ہے اس لئے کہ یہ ایسی شرط پر مشتمل ہے جس میں کسی ایک فریق کو فائدہ (اور دوسرے کو نقصان) ہوسکتا ہے اس قسم کی ہر شرط مفسدِ بیع ہوگی تو یہ بھی مفسد ہے خواہ قبل بدو ہو یا بعد۔ باقی رہی بات حدیث میں قبل بدو کی قید کی تو ہم اس کی نسبت کہتے ہیں کہ یہ مناط للحکم نہیں لیکن ان کے ہاں معروف یہ تھا کہ قبل بدو بیعِ ثمار کرتے تھے تو وہ تبعاً للواقع وارد ہوئی نہ کہ اس لئے کہ مدار ہے۔ بیع بشرطِ قطع عقلاً مستثنیٰ ہے جیسا کہ امام شافعی نے بھی اقرار کیا، بیع بشرط ترک حدیث (نهى عن بيع و شرط) کی وجہ سے غیر جائز ہے رہی بیع بشرطِ اطلاق تو وہ بدو کے بعد جائز ہے، پہلے نہیں یہی حدیث کا محمل ہے جس کے مفہوم و منطوق کا حاصل یہ ہے کہ ایک ہی صورت یعنی صورتِ قطع بلا نزاع عقلاً مستثنیٰ ہے، صورت ترک کے استثناء کے بھی ہم مدعی ہیں۔ حدیث (نهى عن بيع و شرط) کے سبب اس کے تحت ایک ہی صورت باقی ہے جس کے حکم میں ہم ان (شوافع) کے ساتھ متفق ہیں اسی کا محملِ حدیث ہونا مناسب ہے کہ بیوع میں معروف اطلاق ہوتا ہے، ترک و قطع تو مفروضی صورتیں ہیں تو معروف پر محمول کرنا مفروض پر حمل کرنے سے اولیٰ ہے۔ صاحبِ ہدایہ لکھتے ہیں اگر بشرط اطلاق بیع ہوئی بعد ازاں ترک کی اجازت دی تو (طاب الفضل للمشتری) (یعنی مشتری کو اضافی فائدہ ہوگیا) بقول شامی یہ اس لئے ہوا کہ ترک عقد میں مشروط نہیں ہوتا اور نہ لوگوں کے درمیان معروف ہے ورنہ معروف کالمشروط ہوتا ہے، علامہ کے بقول شامی کی ذکر کردہ تفصیل میری نظر میں مختار نہیں، مشتری کے لئے یہ فضل جائز ہے اگرچہ ترکِ معروف ہو لہذا یہ کالمشروط نہیں۔ کہتے ہیں ابن ہمام کی متعلقہ بحث کا خلاصہ بھی یہی ہے جو صاحبِ ہدایہ نے لکھا اور یہی حافظ ابن تیمیہ نے اپنے فتاوی میں ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ اگر عقد غیر مشروط ہے اور بائع نے اسے (فوری

طور پر) قطع کا حکم نہیں دیا تو وہ (درخت پر ہی) چھوڑ سکتا ہے، معروف ہے یا نہیں اس سے غرض نہیں۔

بَابُ إِذَا بَاعَ الثِّمَارَ قَبْلَ أَنْ يَبْدُوَ صَلاحُهَا أَصَابَتْهُ عَاهَةٌ فَهُوَ مِنَ الْبَائِعِ

(یعنی اگر بدو صلاح سے قبل بیع کی، بعد ازاں آفت آ لگی تو وہ بائع کے ذمہ ہے)

بخاری اس ترجمہ میں بدوِ صلاح سے قبل طے کر دیے جانے والے سودے کی صحت کی طرف میلان ظاہر کر رہے ہیں (گویا اس ضمن میں وارد نہی کو تنزیہ پر محمول سمجھتے ہیں) مگر ساتھ ہی یہ شرط عائد قرار دیتے ہیں کہ اگر بعد ازاں کوئی بیماری وغیرہ آن لگی اور پھل ضائع ہوا تو وہ بائع کے ذمہ ہوگا۔ وہ اس سلسلہ میں زہری کے متابع ہیں۔ علامہ انور کے مطابق یہی شافعی کا مذہب ہے بعض حنفیہ نے جن کے ہاں بدو سے قبل بیع جائز ہے تفصیل یہ ذکر کی ہے کہ اگر مشتری اور ثمار کے مابین تخلیہ کے بعد پیداوار خراب ہوئی ہے تو وہ مشتری کے ذمہ ہے وگرنہ بائع کے۔ مؤطا مالک میں ہے کہ اس صورت میں مشتری ثلث کا ذمہ دار ہوگا۔

حدثنا عبد الله بن يوسف أخبرنا مالك عن حميد عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسولَ اللهِ ﷺ نهى عنْ بيعِ الثِمارِ حتَّى تزهِيَ؟ فقِيلَ له ومَا تَزْهِي؟ قالَ حتَّى تَحمرَّ فقالَ رسولُ اللهِ ﷺ أرأيتَ إذَا منعَ اللهُ الثَمرةَ بمَ يأخُذُ أحدُكُمْ مالَ أخيهِ؟ وقالَ الليثُ حدثني يونس عن ابن شهاب قالَ لو أنَّ رجلًا ابتَاعَ ثمرًا قبلَ أن يَبدُوَ صلاحُهُ ثمَّ أصابَتْهُ عاهَةٌ كانَ مَا أصابَهُ علىٰ رَبِّهِ أخبرَنِي سالمُ بن عبد الله عن ابن عمر رضي الله عنهما أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قالَ لا تَتبايَعُوا الثمرةَ حتَّى يبدُوَ صلاحُهَا ولا تَبيعُوا الثَمرَ بالتَمرِ۔ (مفہوم گزر چکا)

(تزهي) بقول خطابی یہی صواب ہے ثمار کی نسبت (تزهو) نہیں کہا جاتا، دوسروں کے ہاں جائز ہے۔ ان کے نزدیک (زها) از اطال واکتمل (یعنی جب پھل مکمل اور پورے ہو جائیں) اور (أزهى اذا احمر واصفر) (یعنی بالکل پک جائیں)۔

(فقيل) نسائی کی (عبدالرحمن بن قاسم عن مالك) سے روایت میں ہے (قيل يا رسول الله الخ) طحاوی نے بھی (يحي بن أيوب) اور ابوعوانہ نے (سليمان بن بلال كلاهما عن حميد) کے طریق سے یہی نقل کیا ہے بظاہر مرفوعا ہے جب کہ اسماعیل بن جعفر وغیرہ نے حمید سے موقوفا علی انس روایت کیا ہے۔ (فقال رسول الخ) مالک نے تصریح بالرفع کیا ہے، محمد بن عباد نے (دراوردي عن حميد) سے ان کی متابعت کی ہے دارقطنی وغیرہ متعدد حفاظ نے جزم کے ساتھ اسے ان کی خطا قرار دیا ہے، ابن ابی حاتم نے بھی اپنے والد اور ابو زرعہ کے حوالے سے العلل میں یہی لکھا ہے۔ عبدالعزیز کی روایت میں یہ خطا محمد بن عباد سے ہے کیونکہ ابراہیم بن حمزہ نے دراوردی سے اسماعیل بن جعفر کی آمدہ روایت کی طرح نقل کیا ہے۔ معتمر بن سلیمان اور بشر بن المفضل نے حمید سے (قال أفرأيت الخ) کی عبارت روایت کی ہے، کہتے ہیں میں نہیں جانتا کہ انس نے خود یہ کہا ہے یا آنحضرت سے بیان کیا ہے، اسے خطیب نے مدرج میں ذکر کیا ہے۔ اسماعیل بن جعفر نے حمید سے روایت کرتے ہوئے اسے (تزهي) کلام انس پر معطوف کیا ہے

اور بظاہر یہ وقف ہے۔ جوزقی نے یزید بن ھارون اور خطیب نے ابو خالد احمر کلاھما عن حمید کے حوالے سے اسے حضرت انس کے قول کے بطور ذکر کیا ہے۔ ابن مبارک اور ھشیم نے حمید سے اسے روایت کرتے ہوئے یہ جملہ نقل ہی نہیں کیا، اصحابِ حمید کی ایک جماعت نے بھی ان کی متابعت کی ہے بقول ابن حجر اس سے اس جملہ کا مرفوع نہ ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ کیونکہ جس نے اسے مرفوعا نقل کیا ہے اس کے پاس بنسبت دوسروں کے زیادتِ علم ہے، موقوف ذکر کرنے والوں نے اس کے مرفوع ہونے کی نفی نہیں کی پھر مسلم کی (أبوزبیرعن جابر) سے روایت کی عبارت سے اس کی تائید بھی ملتی ہے۔ اگر بدو صلاح کے بعد بیچے گئے پھل میں کوئی بیماری لگی تو مالک کے نزدیک تیسرے حصے کا نقصان بائع کے ذمہ ہے، احمد اور ابوعبید کے ہاں پورے کا پورا نقصان اسی کے کھاتہ میں ہوگا، شافعی، لیث اور احناف کہتے ہیں اس صورت میں بائع کے ذمہ کچھ نہیں، وہ کہتے ہیں حدیث میں نقصان بائع کے ذمہ اس صورت میں ذکر کیا گیا ہے اگر اسنے بغیر شرطِ قطع کے قبل بدو فروخت کیا تو حدیثِ جابر کے اطلاق کو حدیثِ انس کی تقیید پر محمول کیا جائے گا۔ طحاوی نے حدیثِ ابی سعید کہ ایک شخص کے خریدے گئے پھل بوجہ آفت خراب ہو گئے تو اس کے ذمہ بہت زیادہ قرض چڑھ گیا آنجناب نے لوگوں کو اس پر صدقہ کرنے کو کہا پھر بھی پورا قرض ادا نہ ہو سکا اس پر آپ نے قرض خواہوں سے فرمایا یہی لے لو، تمہارے لئے یہی ہے، اسے مسلم اور اصحابِ سنن نے نقل کیا ہے، سے استدلال کیا ہے کہ جب پھل تباہ ہونے کے باوجود اس پر عائد قرضوں کو ملغی نہیں کیا تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ وضع جوائح (یعنی تلف شدہ پیداوار کا بائع کے کھاتہ میں سے ہونا) کا امر اپنے عموم پر نہیں ہے۔ آپ کا قول (بم یستحل أحدکم مال أخیہ) کا معنی ہے کہ اگر پھل تلف ہو چکے ہیں تو اسکی ادا کی گئی قیمت منتفی ہے تو وہ بغیر عوض کے کیسے اس کے لئے حلال ہے؟ اس میں اجرائے حکم حسبِ غالب امر ہے کیونکہ بدو صلاح کے بعد بھی اتلاف ممکن ہے اور جس پیداوار کی ابھی تک بدو صلاح نہیں ہوئی اس کا تلف نہ ہونا بھی ممکن ہے، تو دونوں صورتوں میں مناطِ حکم بالغالب ہے۔ (و قال اللیث الخ) اسے ذھلی نے زھریات میں موصول کیا ہے، اسکے ذکر کا مقصد اس امر کا اثبات ہے کہ زھری کا مذکورہ استنباط حدیث سے ماخوذ ہے جسمیں لوگوں کو قبل بدو بیع سے منع کیا گیا ہے۔

بابُ شِراءِ الطَّعامِ إلَی أجَلٍ (طعام ادھار خریدنا)

بقول علامہ انور یعنی قیمت فوراً ادا نہیں کی بلکہ اس کا وعدہ کیا، یہ بیع مطلق ہے، سلم نہیں۔

حدثنا عمر بن حفص بن غیاث حدثنا أبی حدثنا الأعمش قال ذَکرنَا عندَ إبراھیمَ الرَّھنَ فی السَّلفِ فقالَ لا بَأسَ بہ ثمَّ حدثنا عن الأسود عن عائشۃ رضی اللہ عنھا أنّ النبیَّ ﷺ اشتریٰ طَعامًا مِنْ یَھُودِیٍّ إلیٰ أجَلٍ فَرھَنَہٗ دِرْعَہٗ۔ (گزر چکی ہے)

الرھن میں اس پر مفصل بحث آئے گی۔ (الرھن فی السلف) بقول قسطلانی کرمانی نے (السلف) کی بجائے (السلم) پڑھا ہے بقول صاحب اللامع یہ محلِ نظر ہے، مراد اس سے اعم ہے، اس سند میں تین تابعی ہیں یعنی اعمش، ابراھیم، اور اسود۔

باب إذَا أرادَ بَیعَ تَمْرٍ بِتَمرٍ خَیرٍ مِنہُ (اگر تمر کے بدلے اس سے بہتر تمر خریدنا چاہے؟)

یعنی اگر سود سے بچنا چاہتا ہے تو کیا کرے؟

حدثنا قتيبة عن مالك عن عبد المجيد بن سهيل بن عبد الرحمن عن سعيد بن المسيب عن أبي سعيد الخدري و عن أبي هريرة رضي الله عنهما أنّ رسولَ اللهِ ﷺ استعمَلَ رجلًا علىٰ خيبرَ فجاءَ هُ بتَمرٍ جَنيبٍ فقالَ رسولُ اللهِ ﷺ أكُلُّ تَمرِ خيبرَ هكذَا؟ قالَ لا واللهِ يا رسولَ اللهِ إنّا لَنأخُذُ الصَّاعَ مِنْ هذا بالصَّاعينِ والصاعينِ بالثلاثةِ فقالَ رسولُ اللهِ ﷺ لا تَفعَلْ بِعِ الجَمْعَ بالدَّراهِمِ ثمَّ ابْتَعْ بالدراهمِ جنيبًا

ابوسعید خدری اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کو خیبر پر عامل بنایا تو وہ کچھ ''جنیب'' (کی قسم کی) کھجوریں آپ کے پاس لایا تو رسول اللہ نے اس سے پوچھا کہ کیا خیبر کی سب کھجوریں ایسی ہی (عمدہ) ہوتی ہیں؟ اس نے عرض کیا نہیں واللہ یارسول اللہ! ہم ان کھجوروں کا ایک صاع دوسری کھجوروں کے دو صاع کے عوض میں اور پھر ان کھجوروں کے دو صاع دوسری کھجوروں کے تین صاع کے عوض خریدتے ہیں تو آپ نے فرمایا اس طرح نہ کیا کرو تم ان کھجوروں کو درہم کے عوض فروخت کردو اور پھر درہم سے جنیب کھجور خرید لیا کرو۔

عبدالمجید کے دادا عبدالرحمٰن بن عوف ہیں (الوكالة) کی روایت میں اس کی صراحت ہے۔ (وعن أبي هريرة) الاعتصام میں سلیمان کی عبدالمجید سے روایت میں (أبا سعيد وأبا هريرة حدثاه) ہے بقول ابن عبدالبر اس حدیث میں ابوھریرہ کا ذکر صرف عبدالمجید کے طریق میں ہے قتادہ نے سعید کے حوالے سے صرف ابوسعید کا ذکر کیا ہے۔ ابوسعید کے شاگردوں کی ایک جماعت نے بھی اسی طرح نقل کیا ہے، ابن حجر لکھتے ہیں قتادہ کی روایت کی نسائی اور ابن حبان نے تخریج کی ہے مگر اس کا سیاق عبدالمجید کے اس سیاق سے مختلف ہے۔ (أن رسول الله الخ) سلیمان کی روایت میں ہے (بعث أخا بني عدي من الأنصار الخ) ابوعوانہ اور دار قطنی نے دراوردی عن عبدالمجید کے حوالے سے ان کا نام سواد بن غزیہ لکھا ہے۔ (بتمر جنيب) عظیم کے وزن پر۔ بقول مالک (هو الكبيس)۔ (یعنی عمدہ) طحاوی نے (هو الطيب) وقیل الصلب (یعنی ٹھوس) لکھا ہے، ایک قول ہے جس سے ردی اور خراب کھجوریں علیحدہ کر دی جائیں۔ بعض کہتے ہیں جسے دوسری اقسام کے ساتھ خلط ملط نہ کیا جائے۔ (بالصاعين) یعنی اس قسم کی عمدہ کھجوروں کا ایک صاع مکس کھجوروں کے ڈھیر کے دو صاع کے عوض خریدا۔ (بالثلاث) قابسی کے نسخہ میں (بالثلاثة) ہے، یہ بھی جائز ہے کیونکہ صاع مذکر و مؤنث، دونوں طرح مستعمل ہے۔

(لا تفعل) سلیمان نے اضافہ کیا ہے (ولكن مثلا بمثل) آخر میں (وكذلك الميزان) بھی ہے، الوکالہ کی روایت میں بھی میزان کا ذکر ہے۔ ابن عبدالبر کے بقول سوائے مالک کے عبدالمجید سے تمام رواۃ نے میزان کا ذکر بھی کیا ہے۔ بقول ابن حجر یہ قول محل نظر ہے۔ لکھتے ہیں کہ اس امر پر اجماع ہے کہ جس شی میں بھی تفاضل کی جہت سے سود داخل ہو تو کیل و وزن برابر ہے جس میں اصل بذریعہ کیل، بیع ہے اس میں کیل اور جس میں اصل بذریعہ وزن ہے اس کی وزن کے ساتھ ہی بیع ہونا چاہیئے بعض کے نزدیک جن اجناس میں بذریعہ کیل بیع اصل ہے، انہیں بذریعہ وزن (یعنی تول کر) بھی بیع کرنا جائز ہے، اس کا عکس صحیح نہیں۔ اس امر پر اجماع ہے کہ کھجور کے بدلے کھجور کی بیع صرف مثلاً بمثل ہی جائز ہے خواہ ایک طرف کی کھجور عمدہ ہی کیوں نہ ہو، اگرچہ کھجور کی مختلف انواع ہیں مگر وہ سب

ایک ہی جنس شمار ہوں گی۔ حدیث میں مذکور بیع کا فسخ بھی اس کے بعض طرق سے وارد ہے بقول ابن حجر ان کا اشارہ مسلم کی (أبو نضرة عن أبي سعيد) سے روایت کی طرف ہے، اس میں ہے (فقال هذا الربا فردوه)۔ (یعنی یہ سود ہے اسے واپس کر دو) یہ یہ بھی احتمال ہے کہ یہ کسی اور واقعہ کی بابت ہوا اور جس قصہ میں ردِ بیع کا ذکر نہیں وہ تحریم ربا الفضل سے قبل کا واقعہ ہو۔ تو طریقہ یہ بتلایا کہ قیمۃً یا کسی اور شئی کے عوض فروخت کر کے اس کے بدلے عمدہ کھجور خرید لی جائے۔ حدیث سے ثابت ہوا کہ بیوع فاسدہ کو فسخ کرنا ہوگا وگرنہ آپ پورا سودا فسخ کرنے کی بجائے صرف زائد لیا گیا صاع ہی واپس کراتے۔ اسے مسلم اور نسائی نے بھی (البیوع) میں نقل کیا ہے۔

بَابُ مَنْ بَاعَ نخلًا قَدْ أُبِّرَتْ أَوْ أرضًا مَزروعةً أَوْ بِإجارةٍ

(پیوند شدہ کھجور کے درخت یا مزروعہ زمین بیچنا یا ٹھیکے پر دینا)

قال أبو عبدالله وقالَ لي إبراهيمُ أخبرنا هشام أخبرنا ابن جريج قال سمعتُ ابن أبي مليكة يُخبرُ عن نافع مولى ابن عمر أَيُّمَا نخلٍ بِيعَتْ قَد أُبِّرَتْ لَمْ يُذكَرِ الثمرُ فالثَّمرُ لِلَّذي أَبَّرهَا وكذلك العبدُ والحَرْثُ سمَّى لَهُ نافعٌ هذه الثلاث

(عبداللہ بن عمرؓ کے غلام نافع کہتے تھے کہ جو بھی کھجور کا درخت پیوند لگانے کے بعد بیچا جائے اور بیچتے وقت پھلوں کا کوئی ذکر نہ ہوا ہو تو پھل اسی کے ہوں گے جس نے پیوند لگایا ہے غلام اور کھیت کا بھی یہی حال ہے نافع نے ان تینوں چیزوں کا نام لیا تھا)۔

نخل اسم جنس ہے مذکر اور مؤنث، دونوں طرح مستعمل ہے اس کی جمع نخیل ہے۔ (أبرت) مخفف مشہور ہے، مشدد بھی استعمال ہوتا ہے یعنی مادہ درخت کا تنا چھیل کر اس میں نر درخت کا پیوند لگانا اسے تلقیح بھی کہا جاتا ہے۔ (وقال لي ابراهيم الخ) یعنی ابن موسی رازی، ان کے شیخ ہشام سے مراد ابن یوسف صنعانی ہیں۔ (أيما نخل) ابن جریج نے نافع سے اسی طرح یعنی موقوفا ہی نقل کیا ہے بیہقی کہتے ہیں نافع حدیثِ نخل بواسطہ ابن عمر مرفوعا جبکہ حدیث العبد ابن عمر کے حوالے سے حضرت عمر سے موقوفا روایت کرتے ہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں حدیث العبد بھی کتاب الشرب میں مرفوعا ہی مسند ہے۔ حدیث الحرث سوائے ابن جریج کے کسی نے روایت نہیں کی مالک اور لیث نے صرف حدیثِ نخل نافع عن ابن عمر کے حوالے سے نقل کی ہے۔ نافع اور سالم پر حدیثِ نخل کے ماسوا کے مرفوع یا موقوف ہونے کی بابت اختلاف ہے۔ زھری نے (سالم عن أبيه) سے حدیث نخل اور عبد، دونوں مرفوعا روایت کی ہیں حفاظ نے زھری سے ایسے ہی روایت کیا، سفیان بن حسین نے مخالفت کرتے ہوئے ابن عمر کے بعد حضرت عمر کا واسطہ بھی ذکر کیا ہے اور ان تینوں احادیث کو مرفوع روایت کیا ہے، ان کی روایت کی تخریج نسائی نے کی ہے۔ مالک، لیث، ایوب اور عبداللہ بن عمرو غیرھم نے نافع عن ابن عمر سے قصہ نخل اور (عن ابن عمر عن عمر) سے قصہ عبد، موقوفا روایت کیا ہے، اسے ابو داؤد نے مالک کے طریق سے دونوں سندوں کے ساتھ نقل کیا ہے۔ الشرب میں مالک کے حوالے سے قصہ عبد موقوفا آئے گا۔ مسلم، نسائی اور دار قطنی نے نافع کی مفصل روایت کو سالم کی روایت پر ترجیح دی ہے جب کہ بخاری، علی بن مدینی اور ابن عبدالبر سالم کی روایت کی ترجیح کی طرف مائل ہیں۔ نافع سے دونوں قصے مرفوعا بھی روایت کئے گئے ہیں، اسے نسائی نے (عبد ربه بن سعيد عنه) کے طریق سے نکالا ہے مگر یہ وہم ہے۔

عبدالرزاق نے (معمر عن أيوب عن نافع) کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ حدیث عبد حضرت عمر سے ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ نافع اس حدیث کو ابن عمر کے حوالے سے دونوں طریق (حضرت عمر سے مرفوعا اور نبی اکرم سے مرفوعا) روایت کرتے ہوں۔

(وكذلك العبد والحرث) حدیث عبد یہ ہے (من باع عبداوله مال فما له للبائع إلا أن يشترط المبتاع) (یعنی اگر کسی نے غلام بیچا جس کے پاس کچھ مال بھی تھا تو وہ مال بائع کے پاس ہی رہے گا الا یہ کہ مشتری اس کی شرط لگائے)۔حرث کے بارہ میں قرطبی کہتے ہیں کہ ہر شئ کا ابار حسب ما جرت العادۃ ہے (یعنی جو معمول ہو)۔اگر یہ ہوگا تو پھل آتا ہے، اسے ظہور ثمر کے ساتھ بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔

حدثنا عبد الله بن يوسف أخبرنا مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أَنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قالَ مَنْ باعَ نخلًا قدْ أُبِّرَتْ فثَمَرُهَا لِلبائِعِ إلا أنْ يَشترِطَ المُبتَاعُ۔(ایضاً)

(من باع نخلا قد أبرت) نافع کی اگلی روایت میں ہے (أيما رجل أبر نخلا ثم باع أصلها) اس حدیث کے منطوق سے استدلال کیا گیا ہے کہ جس نے نخل (یعنی کھجور کا درخت) بیچا جس پر ثمرۃ مؤبرہ بھی تھا تو وہ پھل اس سودے میں شامل نہ ہوگا بلکہ بائع کی ملک میں ہی رہے گا جبکہ حدیث کے مفہوم سے استدلال کیا گیا ہے کہ اگر غیر مؤبرہ ہوگا تو اس کا پھل بھی اس سودے میں شامل ہوگا اور وہ مشتری کو ملے گا یہ اس صورت کہ دونوں صورتوں میں سودا بشرط اطلاق ہو وگرنہ تو باہمی رضامندی سے کچھ بھی طے کیا جا سکتا ہے، جمہور علماء کا یہی موقف ہے، ابوحنیفہ اور اوزاعی نے مخالفت کی ہے اور کہا ہے تابیر ہو یا نہ ہو، پھل بہرصورت بائع کا ہوگا۔ابن ابی لیلی ان کے برعکس مشتری کا قرار دیتے ہیں۔مالک کہتے ہیں کہ بائع کے لئے جائز نہیں کہ سودا کرتے وقت اس پھل کی شرط لگائے۔تابیر میں یہ شرط نہیں کہ کسی کے ذریعہ ہی ہو بلکہ اگر خود بخود (بمصداق وأرسلنا الرياح لواقح) بھی لگ گئی ہو تو تمام قائلین کے نزدیک یہی حکم رہے گا۔

(إلا أن يشترط الخ) یعنی اگر مشتری شرط لگا لے کہ پھل بھی سودے میں شامل ہے، تب اس کو ملے گا۔اس اطلاق (یعنی مفعول بہ کے عدم ذکر سے) سے استدلال کیا گیا ہے کہ مشتری ساری پیداوار یا بعض پیداوار کی شرط لگا سکتا ہے۔ابن قاسم اس بات میں منفرد ہیں کہ بعض پیداوار کی شرط صحیح نہیں۔بعض شافعیہ کے نزدیک اگر درخت کا بعض حصہ مؤبر اور بعض غیر مؤبر ہو تو پورا پھل بائع کو ملے گا۔احمد کے نزدیک مؤبر بائع اور غیر مؤبر کا پھل مشتری کو ملے گا۔یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ حکم اناث اشجار کی نسبت ہے، ذکور اشجار کا پھل بائع کا ہوگا۔بعض شوافع نے مذکر، مؤنث کا کوئی فرق نہیں کیا۔اس امر میں اختلاف ہے کہ اگر درخت فروخت کیا اور پھل اسی کا رہا پھر اس درخت سے ایک اور طلع (یعنی خوشہ) نکل آیا تو بقول حضرت ابوھریرہ وہ مشتری کا ہے جبکہ جمہور کے نزدیک وہ بائع کا ہے کیونکہ اس کی نمود ثمرۃ مؤبرہ سے ہوئی ہے کسی اور سے نہیں۔حدیث سے یہ بھی مستفاد ہے کہ ایسی شرط جو اقتضائے عقد کے منافی نہیں، جائز ہے، مفسد بیع نہیں لہذا وہ حدیث (نهي عن بيع وشرط) کی زد میں نہیں آتی۔طحاوی نے اس حدیث سے بدو صلاح سے قبل جواز بیع پر بھی استدلال کیا ہے، مگر بیہقی نے تعاقب کیا ہے کہ یہ استدلال (بغير ما ورد فيه) کی قبیل سے ہے، دونوں حدیث کی تطبیق سہل ہے کہ بیع نخل میں اس پر لگا پھل درخت کے تابع ہے جب کہ بدو والی حدیث میں نہی اس پھل کی مستقلاً بیع سے متعلق ہے۔

علامہ اس بابت تقریر کرتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک بعد تابیر اور قبل تابیر دونوں صورتوں میں پھل بائع کا ہے جب کہ حدیث ھذا کے منطوق و مفہوم پر عمل کرتے ہوئے قبل تابیر کے پھل کو مشتری اور بعد تابیر کے پھل کو بائع کا قرار دیتے ہیں۔اس کا درست

جواب جوطیبی نے دیا ہے، یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک تابیر ظہور ثمار کا کنایہ ہے کیونکہ وہ ظہور ثمار کے بعد ہی تابیر کرتے تھے لہذا قبل تابیر تو پھل ہوتے ہی نہیں، اس لئے بعد تابیر کے پھل نص حدیث کے مطابق بائع کے ہوں گے۔

اس حدیث کو ابن ماجہ نے (التجارات) جبکہ ترمذی کے سوا بقیہ نے (الشروط) میں تخریج کیا ہے۔

بابُ بَيعِ الزَّرْعِ بِالطَّعامِ كَيْلاً (طعام۔غذائی اجناس۔ کے بدلے کھیتی کی بیع)

ابن بطال کہتے ہیں کہ علماء کا اس امر پر اجماع ہے کہ کھیتی کی کٹائی ہونے سے پیشتر طعام کے بدلے بیع جائز نہیں کیونکہ یہ بیع مجہول بمعلوم ہوگی۔ رطب کی کٹائی کے بعد یابس کے بدلے بیع کی بابت جمہور کی رائے ہے کہ کسی شی کی اسکے مماثل کے بدلے بیع، متفاضلاً اور متماثلاً، جائز نہیں۔ ابوحنیفہ زرع رطب کی بیع حب یابس (یعنی خشک دانے) کے بدلے جائز قرار دیتے ہیں، طحاوی نے ان کے لئے اس امر سے حجت پکڑی ہے کہ علماء رطب کی رطب کے بدلے بیع بشرطیکہ مثلاً بمثلٍ ہو، جائز کہتے ہیں حالانکہ دونوں ڈھیروں کی رطوبت یکساں نہیں ہوتی۔ تعاقب کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ یہ قیاس فی مقابلہ نص ہے، لہذا فاسد ہے۔ رطوبتوں کی عدم یکسانیت نقصان یسیر ہے لہذا معفوعنہ ہے بخلاف رطب کی تمر کے بدلے بیع کے کیونکہ ان دونوں کے مابین کافی تفاوت ہوتا ہے۔

حدثنا قتيبة حدثنا الليث عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما قالَ نهى رسولُ اللهِﷺ عنِ المُزابَنةِ أن يبيعَ ثمرَ حائِطِهِ إنْ كانَ نخلاً بتمرٍ كيلًا و إنْ كانَ كرْمًا أنْ يبيعَهُ بزبيبٍ كيلًا و إنْ كانَ زرعًا أنْ يبيعَهُ بكَيلِ طعامٍ و نَهى عنْ ذلكَ كُلِّه۔ (مفہوم سابقہ احادیث میں بیان ہو چکا)

اس حدیث کو مسلم اور نسائی نے (البیوع) جب کہ ابن ماجہ نے (التجارات) میں روایت کیا ہے۔

بابُ بيعِ النخلِ بِأصْلِه (کھجور کے درخت تنے سمیت بیچنا)

حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا الليث عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما أنّ النبىَّﷺ قالَ أيُّما امرِىءٍ أبَّرَ نخلًا ثُمّ باعَ أصلَها فلِلّذى أبَّرَ ثَمَرُ النَّخلِ إلّا أنْ يشترِطَ المُبتاعُ۔ (گزر چکی)

اس حدیث پر سابقہ باب میں بحث گذر چکی ہے جمہور کی رائے ہے کہ اگر پھلوں کے بغیر صرف درخت بیچا تو اب بدوصلاح سے قبل کوئی پھل نہ خریدے۔ لیکن اگر درخت کے ساتھ اسی سودے میں پھل بھی شامل ہیں تو جائز ہے۔ ابن قاسم نے مالک سے مطلقاً جواز بھی نقل کیا ہے مگر جمہور کی رائے اولی ہے کہ اس بارے عموم نہی ہے۔

بابُ بيعِ المُخاضَرَةِ (بیعِ مخاضرہ)

خضرۃ سے مفاعلہ ہے یعنی پھل اور غذائی اجناس (حبوب) کی بدو صلاح سے قبل بیع، یعنی سرسبز کھیتی کی بیع۔

حدثنا إسحاق بن وهب حدثنا عمر بن يونس قال حدثنا أبي قال حدثني إسحاق بن أبي طلحة الأنصاري عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه قالَ نهَى رسولُ اللهِ ﷺ عن المُحاقَلَةِ والمُخاضرةِ والمُلامسةِ والمُنابذةِ والمُزابنةِ۔ (مفہوم ذکر ہو چکا ہے)

شیخ بخاری علاف واسطی ہیں ان کی اور ان کے شیخ اور ان کے شیخ شیخ کی صحیح بخاری میں صرف یہی ایک حدیث ہے۔ (حدثنا أبي) یعنی یونس بن قاسم یمامی جو بنی حنیفہ سے تھے۔ (المحاقلة) حقل سے ہے یعنی دانوں، جو ابھی سٹوں میں ہیں، کی بیع بعوض کٹائی ہو چکے دانوں کے، یہ ابو عبید کی تفسیر ہے۔ بقول لیث حقل وہ کھیتی ہے جو سرسبز اور متشعب تو ہو چکی ہے مگر ابھی اس کے ڈنٹھل مضبوط نہیں ہوئے۔ مالک سے اس کی تشریح میں منقول ہے کہ گندم یا طعام مکیل یا ادام کے عوض زمین کرایہ پر دینا (یعنی مزارعت کے لئے دینا)۔ ان سے مشہور تفسیر یہ ہے کہ زمین کو اس کی بعض پیداوار کے عوض کرایہ پر دینا، اس کی مزید تفصیل کتاب المزارعۃ میں آئے گی، باقی تینوں پر بحث ہو چکی ہے۔ حنفیہ کے نزدیک بیع جائز ہے مگر مشتری کو حق خیار ہوگا کہ فصل نہ ہونے کی صورت میں رد کر دے۔ مالک کے نزدیک بدو صلاح کے بعد ہی جائز ہوگی اور سودا طے ہونے کے بعد جو نئی کونپلیں پھوٹیں، وہ مشتری کی ہوں گی اور اس میں اگر غرر ہو جائے تو ضرورۃً اسے نظر انداز کر دیا جائے اس کی مثال غلام کی خدمت کرایہ پر اٹھانا جب کہ نئی خدمت سابق کی نسبت مختلف ہو سکتی ہے۔ شافعیہ کے ہاں بدو کے بعد مطلقا اور بدو سے پہلے بشرط قطع بیع جائز ہے۔ یہ حدیث بخاری کے افراد میں سے ہے۔

حدثنا قتيبة حدثنا إسماعيل بن جعفر عن حميد عن أنس رضي الله عنه أنَّ النبي ﷺ نهَى عن بيعِ ثَمرِ التَّمرِ حتَّى يَزهُوَ فقُلنا لأنس ما زهوُها؟ قالَ تَحمَرُّ و تَصفَرُّ أرأيتَ إنْ مَنعَ اللهُ الثمرَ بِمَ تَستَحِلُّ مالَ أخيكَ۔ (ایضاً)

بابُ بيعِ الجُمّارِ وأكلِهِ (کھجور کا گابا بیچنا یا کھانا)

علامہ انور کہتے ہیں کہ جمار سے مراد لب (جیسے اردو میں لب لباب کہتے ہیں یعنی کسی شیٔ کا خلاصہ یا ماحصل) ہے جو درخت کی چوٹی میں ہوتا ہے، اسے کھایا جاتا ہے اور پھر درخت اس کے بعد ثمر آور نہیں ہوتا۔ فتح میں جمار کی تشریح میں (قلب النخلة) کی ترکیب استعمال کی گئی ہے (المنجد میں۔شحم النخلة۔ لکھا ہے)۔

حدثنا أبو الوليد هشام بن عبد الملك حدثنا أبو عوانةَ عن أبي بشر عن مجاهد عن ابن عمر رضي الله عنهما قالَ كنتُ عندَ النبي ﷺ وهوَ يأكُلُ جُمَّارًا فقالَ مِنَ الشجرِ شجرةٌ كالرَّجلِ المُؤمنِ فأرَدتُ أن أقولَ هيَ النخلةُ فإذا أنا أحدَثُهُم قالَ هِيَ النَّخلةُ

عبداللہ بن عمرؓ نے روایت کیا کہ میں رسول کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر تھا، آپ کھجور کا گابا کھا رہے تھے آپ نے فرمایا کہ درختوں میں ایک درخت مرد مومن کی مثال ہے میرے دل میں آیا کہ کہوں کہ یہ کھجور کا درخت ہے لیکن حاضرین

میں میں ہی سب سے چھوٹی عمر کا تھا پھر آپ نے خود ہی فرمایا کہ وہ کھجور کا درخت ہے۔

کتاب العلم میں اس کے مباحث ذکر ہو چکے ہیں جب آنجناب نے مومن کو ایک درخت کے ساتھ تشبیہ دی۔ اس میں صرف اکلِ جمار کا ذکر ہے بیع کا نہیں مگر اکل جوازِ بیع کو مقتضی ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ بیع جمار کے ضمن میں اپنی شرط پر کوئی حدیث نہ ملی ہو۔ ابن بطال لکھتے ہیں جمار کا اکل اور ربیع بلا خلاف مباحات میں سے ہے جو بھی شئی کھائی جا سکتی ہے اس کی بیع طبعی طور پر جائز ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں اصل غرض اس توھم کو دور کرنا ہے کہ جمار کی بیع واکل منع ہوگی کہ اس کے سبب افساد واضاعت ہے (یعنی بقول علامہ انور اسکے بعد درخت ضائع ہو جاتا ہے اور کبھی ثمر آور نہیں ہوتا)۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ علی الاعلان کھانا پینا مباح ہے بعض نے اسے مکروہ سمجھا ہے۔

بابُ مَنْ أجرىٰ أمرَ الأمصارِ علىٰ مَا يتعَارَفُونَ بَينهمُ فى البُيوعِ والإجارةِ والمِكيالِ والوَزنِ وسُنَنِهِمُ علىٰ نِيَّاتِهِمُ ومَذاهبِهِم المَشهُورَةِ

(یعنی ہر علاقہ میں رائج کیل ووزن کے پیمانوں کے مطابق خرید وفروخت کا جواز اور ان کے اپنے عرفی طور طریقوں کے مطابق معاملات تجارت کا اجراء)

وقال شُرَيحٌ لِلغزَّالينَ سُنَّتُكُمْ بينَكُم وقال عبدُالوهابِ عن أيوبٍ عن محمد لا بأسَ العَشرةُ بِأحدَ عشرَ و يأخُذُ لِلنَّفقةِ ربحًا وقالَ النبيُّ ﷺ لِهندٍ خُذِىْ مَا يَكفيكِ ووَلَدَكِ بِالمَعروفِ وقالَ تعالىٰ ﴿وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: ٦] واكتَرَى الحسنُ مِنْ عبد الله بن مرداسٍ حمارًا فقال بِكم؟ قالَ بِدَانقَيْنِ فرَكِبَهُ ثُمَّ جاءَ مرةً أخرىٰ فقالَ الحمارَ الحمارَ فرَكِبَهُ ولَمْ يُشَارِطْهُ فبَعَثَ إليهِ بِنصفِ درهَمٍ.

(محمد بن سیرین سے منقول ہے کہ دس کا مال گیارہ میں بیچنے میں کوئی قباحت نہیں اور جو خرچہ پڑا ہے اس پر بھی نفع لے۔ اور آنحضرت ﷺ نے ہندؓ سے فرمایا تو اپنا اور اپنے بچوں کا خرچ دستور کے موافق نکال لے۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ جو کوئی محتاج ہو اور نیک نیتی کے ساتھ کھا لے اور حسن بصریؒ نے عبداللہ بن مرداس سے گدھا کرائے پر لیا تو ان سے اس کا کرایہ پوچھا تو انہوں نے کہا کہ دو دانق ہے اس کے بعد وہ گدھے پر سوار ہوئے پھر دوسری مرتبہ ایک ضرورت پر آپ آئے اور کہا کہ مجھے گدھا چاہئے اس مرتبہ آپ اس پر کرایہ مقرر کئے بغیر سوار ہوئے اور ان کے پاس آدھا درہم بھیج دیا)۔

ابن منیر وغیرہ کہتے ہیں اس ترجمہ کا مقصود عرف پر اظہارِ اعتماد ہے اور یہ کہ ظواہرِ الفاظ کے مطابق فیصلہ دیا جائے گا، مثلاً اگر کسی نے کسی شخص کو کسی شئی کی خرید یا فروخت میں اپنا وکیل بنایا اور اس نے اس نقد (کرنسی) میں سودا کیا جو عرف میں رائج نہیں تو یہ جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر علاقے میں رائج وزن اور کیل کے بٹے اور پیمانے استعمال نہ کئے تو بھی جائز نہ ہوگا۔ قاضی حسین کہتے ہیں عرف عام کی طرف رجوع ان قواعدِ خمسہ سے ہے جن پر فقہ کی بناء ہے، بے شمار مسائل ہیں جن میں عرف کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت پڑتی ہے مثلاً

مہر مثلی، ثمنِ مثلی، نکاح کی کفویت اور خرچ و رہائش وغیرہ میں رائج عادات، اسی طرح حیض وطہر میں معتاد امور اور معاشرت کے طور و طریقے وغیرہ۔(وقال شریح للغزالین الخ) اسے سعید نے ابن سیرین کے طریق سے موصول کیا ہے کہ کچھ غزالین (یعنی سوت بیچنے والے) اپنا ایک جھگڑا لے کر شریح کی عدالت میں آئے، کہنے لگے ہمارے مابین معمول یہ ہے معتاد یہ ہے الخ اس پر کہا (سنتکم بینکم) أي المزوا، اس پر (سنتکم) منصوب ہے، مرفوع پڑھنا بھی صحیح ہے تب تقدیرِ کلام ہو گی (سنتکم بینکم جائزة)۔(یعنی اپنے مابین رائج طور طریقوں پر عمل کرو)

(وقال عبدالوهاب الخ) یعنی ابن عبدالمجید، محمد سے مراد ابن سیرین ہیں، اسے ابوبکر ابن ابی شیبہ نے موصول کیا ہے۔

(لا بأس العشرة الخ) یعنی کوئی حرج نہیں کہ اس سامان کو جسے سو دینار میں خریدا ہے تو ہر دس کے بدلے ایک دینار نفع حاصل کرے۔قسطلانی لکھتے ہیں مراد یہ ہے کہ اگر کوئی اپنا منافع یہ بتلائے کہ میں دس کے بدلے گیارہ لوں گا تو بظاہر یہ ٹوٹل اکیس بنتے ہیں مگر عرف عام میں اس سے مراد ہر دس پر ایک دینار کا نفع سمجھا جاتا ہے لہذا مجموع گیارہ بنیں گے۔العشرۃ بطور نائب فاعل مرفوع پڑھنا بھی صحیح ہے،فعل محذوف ہو گا (أن تباع) اور بتقدیر (یربح) منصوب پڑھنا بھی صحیح ہے۔مولانا احمد علی حاشیہ بخاری میں مرفوع بطور مبتدا اور اس کی خبر (بأحد عشر) لکھتے ہیں۔نصب کی صورت میں (بع) فعلِ مقدر ذکر کرتے ہیں۔ابن بطال کہتے ہیں اس باب کا اصل بیع صُبرہ ہے (صبرہ سے مراد طعام کا ڈھیر جو بلا وزن اور کیل خرید و فروخت کیا جائے) تو بعض نے جائز اور بعض نے ممنوع کہا ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں ابن سیرین کے اثر میں بیع صبرہ مراد لیا جانا محلِ نظر ہے اس اثر کو داخل ترجمہ کرنے کی وجہ یہ اشارہ ہے کہ اگر عرف بلد میں ہے کہ ہر دس دراہم کی قیمت میں خریدی گئی چیز کا نفع ایک درہم ہوتا ہے تو اس عرف پر بیع (یعنی اگر قیمت ذکر نہ بھی کی جائے جیسا کہ اگلے اثر میں ذکر ہے) جائز ہے۔

(وقال النبی الخ) یہ روایت اسی باب میں موصول کر دی گئی ہے۔(واکتری الحسن) یعنی بصری، اسے سعید بن منصور نے موصول کیا ہے۔(الحمار الحمار) رفع ونصب دونوں جائز ہیں۔دانق سدس درہم کے برابر تھا، مطابقت ظاہر ہے کہ اگلی دفعہ جب اجرت پر گدھا لینے آئے تو اجرت کی بابت کوئی بھاؤ تاؤ نہ کیا کہ اس کا علم ہو چکا تھا (جیسے آج کہ کل ذرائع مواصلات میں بیشتر کے کرایہ جات طے ہی ہوتے ہیں مثلاً بس اسٹینڈ سے شہر تک جانے کا سائیکل رکشہ میں فی سواری کرایہ مقرر ہے لہذا بغیر مشارطت بیٹھا جا سکتا ہے)۔

علامہ انور (ومذاهبه مشهورة) کی تشریح کرتے ہیں یعنی ان کا تعامل۔(العشرة بأحد عشرة) کے تحت کہتے ہیں کہ مثلاً اگر دس بولا تو مراد گیارہ ہو گی یعنی عرف کے مطابق (بطور مثال اگر کوئی بائع کہے کہ اس شی کو میں نے دس میں خریدا ہے یعنی دس میری قیمتِ خرید ہے، آگے کچھ نہ بولے تو عرف عام میں چونکہ بطور مثال ہر دس کے بدلے ایک درہم نفع لیا جاتا ہے تو مشتری اسے گیارہ ادا کرے گا)۔(ویأخذ للنفقة) یعنی جو لاگت آئی ہے، بقول ابن حجر اس میں اختلاف ہے، مالک کے نزدیک صرف اسی لاگت کا نفع لے جس کی تاثیر سلعہ میں ہوئی ہے مثلاً صبغ (رنگنا) اور خیاطہ (سینا) سمسار کی اجرت (یعنی دلال) اور طی وشدّ (سامان باندھنا اور اکٹھا کرنا وغیرہ) کے ضمن میں جائز نہیں۔یہ بھی کہتے کہ ایسا خرچ جس کی سلعہ (یعنی سامان) میں تاثیر نہیں (مثلاً لانے لے جانے کے اخراجات وغیرہ) تو مشتری کی رضامندی سے وہ بھی وصول کر سکتا ہے، جمہور کے نزدیک بائع اپنے تمام اخراجات لینے کا مجاز ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن حميد الطويل عن أنس بن مالك

رضى الله عنه قال حَجمَ رسولَ اللهِﷺ أبُو طَيبَةَ فأمرَ لهُ رسولُ اللهِﷺ بِصاعٍ مِنْ تمرٍ و أمرَ أهلَهُ أنْ يُخَفِّفُوا عنهُ مِنْ خَراجِهِ

اسی سند کے ساتھ البیوع کے اوائل میں گزر چکی ہے۔

حدثنا أبو نعيم حدثنا سفيان عن هشام عن عروة عن عائشة رضى الله عنها قالتْ هندٌ أمُّ معاويةَ لِرسولِ اللهِﷺ إنّ أبَا سفيانَ رجلٌ شحِيحٌ فهَلْ علىَّ جُناحٌ أنْ آخُذَ مِنْ مالِهِ سِرًّا؟ قالَ خُذِى أنتِ و بَنُوكِ مَا يَكفيكِ بالمَعروفِ

اُمّ المؤمنین عائشہؓ کہتی ہیں کہ رسول اللہﷺ سے معاویہؓ کی ماں ہندؓ نے عرض کیا کہ ابوسفیانؓ ایک بخیل آدمی ہیں لہٰذا کیا مجھ پر گناہ تو نہیں ہوگا اگر میں انکے مال سے پوشیدہ طور پر کچھ لے لیا کروں تو آپ نے فرمایا کہ تم اور تمہارے بیٹے اس قدر لے لیا کرو جو تمہارے لئے قاعدے کے موافق کافی ہو جائے۔

تفصیلی کلام کتاب النفقات میں ہوگی یہاں محلِ ترجمہ (خذى من ماله ما يكفيك بالمعروف) ہے (گویا عرف کا اعتبار کیا گیا ہے)۔

حدثنى إسحاق حدثنا ابن نمير أخبرنا هشامٌ- ح وحدثنى محمد بن سلام قال سمعت عثمانَ بنَ فَرقد قال سمعت هشامَ بن عروة يُحدِّثُ عن أبيهِ أنه سمعَ عائشةَ رضى الله عنها تقولُ ﴿وَمَنْ كَانَ فَقِيْرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوْفِ﴾ [النساء:٦] أُنزِلَتْ فى والِى اليَتيمِ الذى يُقيمُ عليهِ و يُصلِحُ فى مَالِهِ إنْ كانَ فقيرًا أكَلَ منهُ بالمَعروفِ

حضرت عائشہؓ سے سنا، فرماتی تھیں کہ یہ آیت یتیموں کے ان سرپرستوں کے متعلق نازل ہوئی تھی جو ان کی اور ان کے مال کی نگرانی اور دیکھ بھال کرتے ہوں کہ اگر وہ فقیر ہیں تو اس خدمت کے عوض نیک نیتی کے ساتھ اس میں سے کھا سکتے ہیں۔

اسحق سے مراد ابن منصور ہیں جیسا کہ خلف وغیرہ نے الاطراف میں جزم کے ساتھ لکھا ہے۔ ابونعیم نے المستخرج میں اس حدیث کو اسحاق بن راھویہ کی مسند سے بحوالہ ابن نمیر تخریج کیا اور لکھا کہ بخاری نے اسحاق سے نقل کیا ہے، التفسیر میں لکھتے ہیں کہ بخاری اسے اسحاق بن منصور سے روایت کرتے ہیں۔ ھشام سے مراد ابن عروہ اور عثمان سے ابن فرقد ہیں، ان میں کچھ مقال ہے بخاری نے ان سے یہی ایک حدیث موصولا نکالی ہے مگر ابن نمیر کے ساتھ مقرون کر کے، المغازی میں ان سے ایک تعلیق بھی نقل کی ہے۔ اس پر مفصل بحث التفسیر میں ہوگی وہاں بھی انہی اسحاق کے حوالے سے لائے ہیں وہاں کی روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہاں کا سیاق عثمان بن فرقد کا ہے۔ (الذى يقيم عليه) کی بابت ابن التین لکھتے ہیں کہ صواب (يقوم عليه) ہے کیونکہ قیام سے ہے نہ کہ اقامت سے بقول ابن حجر ابونعیم نے بھی ھشام سے ایک دیگر سند کے ساتھ اسی طرح روایت کیا ہے۔ تو (يقيم) کی روایت قابلِ توجیہہ ہے یعنی (يلازمه) یا (يقيم نفسه عليه)۔ (یعنی اپنے آپ کو اس یتیم پر لگائے رکھنا، مراد خبر گیری کرتے رہنا۔) اسے مسلم نے بھی نقل کیا ہے۔

بابُ بيعِ الشريكِ منْ شريكِهِ (شریکِ تجارت۔ پارٹنر۔ کی اپنے شریک سے بیع)

بقول ابن بطال ہر مشاع (یعنی مشترک) مال میں اس کا جواز ثابت ہے اگر اجنبی سے خریداری کی تو شریک کو حق شفعہ حاصل ہے، شفعہ پر اس کے باب میں بحث ہوگی بعض نے مطابقت یہ بیان کی ہے کہ شریک کی اپنے شریک سے خرید وفروخت کا حکم بیان کرنا مقصود ہے مراد شریک کو ترغیب دلانا ہے کہ جس شی میں شفعہ ہو سکتا ہے وہ اپنے شریک ہی سے خریدے اور اسی کو بیچے وگرنہ شفعہ کے تحت وہ قہراً (یعنی بذریعہ عدالت) اسے لے سکتا ہے۔

حدثنى محمد محمود حدثنا عبد الرزاق أخبرنا معمر عن الزهرى عن أبى سلمة عن جابر رضى الله عنه جعلَ رسولُ اللهِ ﷺ الشُفعةَ فىْ كلِّ مالٍ لَمْ يُقسمْ فإذَا وقعتِ الحُدودُ وَ صُرِفتِ الطُرقُ فلَا شُفعةَ

جابر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے ہر غیر منقسم مال میں شفعہ مقرر فرما دیا ہے لیکن اگر حدود واقع ہو جائیں اور راستہ بدل جائے تو پھر شفعہ نہیں ہے۔

محمود سے مراد ابن غیلان ہیں۔ (الشفعة) اس کا لغوی معنی ہے کسی شی کو ضم کرنا (یعنی اپنے ساتھ ملا لینا)۔ (فى كل مال لم نقسم) بقول قسطلانی عام مخصوص ہے کیونکہ اس سے مراد عقار (یعنی گھر، زمین وغیرہ) ہے جو قابلِ تقسیم ہے، اس پر تقریباً اجماع ہے صرف عطاء نے شاذ طور پر ہر چیز میں حقِ شفعہ تسلیم کیا ہے۔ جو اشیاء محتمل القسمۃ (نا قابل تقسیم) نہیں مثلاً حمام کہ تقسیم سے منفعت ختم ہو جائے گی اس میں شفعہ کا حق نہیں ہے، مفصل بحث آگے آئے گی۔ (وقعت الحدود) یعنی اگر مال تقسیم ہو جائے (وصرفت الطرق) یعنی مصارف واضح ہو جائیں کیونکہ تقسیم ہونے سے وہ مال غیر مشاع بن جائے گا۔ ابن منیر لکھتے ہیں اس ترجمہ کے تحت یہ حدیث یہ ثابت کرنے کے لئے لائے ہیں کہ اگر شریک حق شفعہ کے بموجب قہراً لے سکتا ہے تو اسے وہ چیز بیچ دینا قطعاً جائز و ثابت ہے۔ اسے ابوداؤد نے (البیوع) اور ترمذی اور ابن ماجہ نے (الأحکام) میں روایت کیا ہے۔

بابُ بَيْعِ الأرضِ والدُورِ والعُروضِ مُشَاعًا غيرَ مَقسُومٍ

(یعنی ایسی زمین، گھر یا سامان کی بیع جو مشترک ہے، تقسیم نہیں کی گئی)

حدثنا محمد بن محبوب حدثنا عبدالواحد حدثنا معمر عن الزهير عن أبى سلمة بن عبدالرحمن عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما قالَ قَضَى النبيُ ﷺ بالشُفعةِ فى كلِّ مالٍ لَمْ يُقسمْ فإذَا وَقعتِ الحُدودُ وصُرِفتِ الطُرقُ فلَا شُفعةَ۔ (سابقہ روایت والا مفہوم ہے)

حدثنا مسدد حدثنا عبد الواحد بهذاَ وقالَ فى كلِّ ما لَمْ يُقسمْ تَابعَه هشامٌ عن معمر قالَ عبدُ الرزاق: فى كلِّ مالٍ رواهُ عبد الرحمن بن إسحاق عن الزهرى

شفعہ والی حدیثِ جابر پھر لائے ہیں، تفصیلی بحث اس کے مقام پر ہوگی۔ بقیہ دونوں حدیثیں (فی کل ما لم یقسم) کے جملہ میں اختلافِ رواۃ بیان کرنے کے لئے نقل کی ہیں۔ (تابعہ هشام) ان سے مرادا بن یوسف ہیں، اسے مصنف نے، عبدالرزاق کا طریق سابقہ باب میں جبکہ عبدالرحمٰن کا طریق مسدد نے اپنی مسند میں موصول کیا ہے۔ سرخسی کی روایتِ بخاری میں عبدالرزاق اور عبدالواحد روایتوں میں (کل مال) جبکہ بقیہ میں (کل ما) ہے عبدالواحد کی روایت میں، جبکہ عبدالرزاق کی روایت میں (کل مال) ہے۔ کرمانی نے (تابعہ، قال اور رواہ) کے مابین فرق بیان کیا ہے کہ متابعت یہ ہے کہ دوسرا راوی بعینہ وہی حدیث نقل کرے جبکہ روایہ عندالمذاکرہ مستعمل ہے اور قال اس سے اعم ہے۔ ابن حجر اس سب کو مردود قرار دیتے ہیں کیونکہ متابعت لازم نہیں کہ انہی الفاظ کے ساتھ ہو، بالمعنی بھی ہوسکتی ہے اسی طرح روایۃ کا لفظ مذاکرہ میں محصور کرنا بھی غلط ہے، کئی دفعہ (رواہ فلان) لکھا ہے پھر دوسری جگہ اسے (حدثنا) کے ساتھ نقل کیا ہے۔ عبدالرحمٰن بن اسحاق ان کی شرط پر نہیں اس لئے ان کی روایت ذکر نہیں کی حالانکہ مسدد کے حوالے سے یہی روایت لائے ہیں جنہوں نے اسے عبدالرحمٰن کے حوالے سے موصول کیا ہے۔

بابُ إذا اشترى شيئًا لِغَيرِهِ بِغَيرِ إذنِهِ فرَضِيَ

(کسی کی اجازت کے بغیر اس کے لئے کچھ خرید لینا اور وہ اس پر اظہار رضا مندی کر دے؟)

اسے بیع الفضولی کہا جاتا ہے بخاری کا میلان جواز کی طرف ہے۔ بقول علامہ انور ابوحنیفہ کی موافقت کی ہے۔ شراء الفضولی کا بھی یہی حکم ہے (یعنی جواز کا) شافعی کے ہاں یہ باب معدوم ہے انہوں نے بیع فضولی اور شراءِ فضولی کا اعتداد نہیں کیا اگرچہ متعلقہ شخص کی طرف سے اجازت ہی کیوں نہ حاصل ہو۔

حدثنا يعقوب بن إبراهيم حدثنا أبو عاصم أخبرنا بن جريج قال أخبرني موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما عن النبيﷺ قال خَرجَ ثلاثةُ نَفرٍ يَمشُونَ فأصابَهُمُ المَطرُ فدَخَلُوا في جَبلٍ فانحطَّتْ عليهِمْ صَخرةٌ قالَ فقالَ بعضُهُمْ لِبعضٍ ادعُوا اللهَ بأفضلِ عملٍ عَمِلتُمُوهُ فقالَ أحدُهمُ اللهمَّ إنِّي كانَ لِيْ أبوانِ شيخانِ كبيرانِ فكنتُ أخرُجُ فأرعَى ثمّ أجيءُ فأحلُبُ فأجيءُ بالحِلابِ فآتِيْ بهِ أبوَيَّ فيَشربَانِ ثمّ أسقِيْ الصِّبيَةَ وأهلِيْ و امرأَتِيْ فاحْتَبَسْتُ ليلةً فجئتُ فإذَا هُمَا نائمانِ قالَ فكرِهْتُ أنْ أُوقِظَهُمَا والصِبيةُ يَتَضاغَونَ عندَ رِجْلَيَّ فلَمْ يَزَلْ ذلكَ دأْبِي ودأْبُهُمَا حتىٰ طَلَعَ الفجرُ اللهُمَّ إنْ كنتَ تَعلَمُ أنِّي فعلتُ ذلكَ ابتغاءَ وجهِكَ فافْرُجْ عنَّا فُرجَةً نَرَى منهَا السَمَاءَ قالَ فَفُرِجَ عنهُمْ وقالَ الآخرُ اللهمَّ إنْ كنتَ تعلمُ أنِّي كنتُ أحِبُّ امرأةً مِنْ بَناتِ عمِّي كأشَدِّ مَا يُحِبُّ الرجلُ النِساءَ فقالتْ لَا تنالُ ذلكَ منهَا حتَّى تُعْطِيَهَا مائةَ دينارٍ فسَعَيْتُ فيهَا

حتىٰ جَمعتُهَا فلمَّا قَعَدتُ بينَ رِجلَيهَا قالت اتَّقِ اللهَ ولا تَفُضَّ الخَاتَمَ إلا بِحَقِّهِ فقُمتُ و تَرَكتُهَا فإنْ كنتَ تعلمُ أنّي فعلتُ ذلكَ ابتغاءَ وجهِكَ فافرُجْ عنَّا فُرجةً قالَ فَفرَجَ عنهمُ الثُّلثَين وقالَ الآخرُاللّٰهمّ إن كنتَ تعلمُ أنّي اسْتَأْجَرْتُ أجيرًا بِفَرَقٍ مِنْ ذُرةٍ فأعطَيتُهُ و أبىٰ ذلكَ أن يأخُذَ فعَمَدتُ إلَى ذلكَ الفَرَقِ فزَرَعتُهُ حتَّى اشتريتُ منهُ بقرًا وراعِيَهَا ثمَّ جاءَ فقالَ يَا عبدَاللهِ أعطِنِيْ حَقِّيْ فقلتُ انْطَلِقْ إلىٰ تلكَ البقرِ وراعِيهَا فإنَّها لَكَ فقالَ أتَسْتَهزِئُ بِيْ؟ قالَ فقلتُ ما أستهزِئُ بِكَ ولكِنَّهَا لَكَ اللّٰهُمّ إنْ كُنتَ تَعلَمُ أنِّي فعلتُ ذٰلكَ ابتغاءَ وجهِكَ فافرُجْ عنَّا فكُشِفَ عنهُمْ۔ (گزر چکی ہے)

بنی اسرائیل کے ان افراد کا قصہ ہے جو غار میں بند ہو گئے پھر ہر ایک نے اپنے بہترین عمل کا حوالہ دیا تا آنکہ چھٹکارا مل گیا۔ تفصیلی شرح احادیث الانبیاء میں آئے گی یہاں محل ترجمہ اس کا یہ جملہ ہے (إني استأجرت أجيرا الخ) تو اس میں مال غیر میں بغیر اس کی اجازت کے تصرف مذکور ہے۔ بنائے استدلال یہ ہے کہ سابقہ شریعتوں کے امور۔ اگر ان سے منع نہیں کیا گیا۔ ہمارے لئے بھی امورِ شریعت کی حیثیت رکھتے ہیں، اس میں اختلاف مشہور ہے، جمہور اس کے خلاف ہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں اصل جواز اس امر سے ہے کہ آنجناب نے اس کا ذکر مساقِ مدح وتعریف میں کیا ہے اور فاعل کے اس فعل کو ناجائز قرار نہیں دیا، اگرچہ اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ چونکہ مزدور نے وہ مزدوری قبول ہی نہ کی تھی لہذا وہ مجیر ہی کی ملک رہی تو اس کا یہ مذکورہ تصرف حقیقۃً اپنے ذاتی مال ہی میں تصرف ہے خواہ نیت اپنی ذات کے لئے تصرف کی ہو یا اس مزدور کے لئے، آخر میں اس سب کو اس پر تبرع کر دیا۔ ابن بطال کہتے ہیں یہ ابن قاسم کے قول کی صحت کی دلیل ہے جو کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص کے امانت رکھوائے ہوئے طعام (غذائی اجناس) کو بیچ ڈالا، وہ راضی بھی ہو گیا تو اسے اختیار ہے کہ نفع سمیت یہ قیمت لے لے یا اپنے طعام کی مثل طعام لے۔ جبکہ ابن اشہب منع کے قائل ہیں کہ یہ طعام چونکہ خیار والا ہے لہذا اس کے طعام کی مانند نہیں (یعنی اس میں ردِ بیع کا اختیار حاصل ہے گویا ان کے نزدیک صرف قیمت ہی وصول کرے)۔ ابو ثور کے اس قول کی تائید بھی اسی حدیث سے ملتی ہے کہ اگر کسی نے گندم غصب کر کے کاشت کی تو اب جتنی گندم حاصل ہو گی، مالک کی قرار پائے گی۔ اس پر بقیہ کلام احادیث الانبیاء میں ہو گی۔ اس سند میں ابن جریج اور نافع کے مابین واسطہ مذکور ہے جب کہ انہوں نے کثیر احادیث نافع سے بلا واسطہ روایت کی ہیں، اس سے ان کی قلتِ تدلیس ثابت ہوئی۔ موسی ان کے اقران میں سے ہیں۔ اس سند میں تین تابعی ہیں۔

(يتضاغون) یعنی آواز کے ساتھ رونا (جیسے بچے روتے ہیں) علامہ انور اس پر تبصرہ کرتے ہیں کہ بظاہر یہ عمل غیر صالح اور ظالمانہ ہے کہ بچے بھوک سے بلک رہے ہیں اور وہ دودھ کا برتن لئے خاموش کھڑا ہے ہاں اس کی نیت صالح تھی اسی پر اسے اجر ملا کچھ بعید نہیں اگر اہل علم میں سے ہوتا تو اس صنیع پر اس کا مواخذہ ہوتا اور سزا ملتی کیونکہ صلاح نیت مع فسادِ عمل صرف جاہل کا معتد بہ ہے، اس پر پہلے بھی بات کی جا چکی ہے۔ یہ بھی شرع کا ایک باب ہے جس سے لوگ غافل ہیں یعنی قبولیت مع حسن نیت مگر خطائی العمل۔ میں ایسے لوگوں کو بیوقوف نیک بخت کہتا ہوں۔ (ہمارے ایک دوست کا تکیہ کلام تھا کسی کے بارہ میں تبصرہ کرتے کہ وہ بیوقوفی کی حد تک نیک ہے

جیسے محاورہ ہے بیوقوفی کی حد تک بہادر) سفاہت کی وجہ سے ہی نیکی میں اس حد تک غلو ہوتا ہے جو اس پر فرض نہ تھا (جیسے تبلیغی جماعت کے ایک نوجوان کو دیکھا گیا کہ تکبیرِ اولی بلکہ قراءت یا شاید پوری رکعت گنوا بیٹھا اور وہ وضوء کرتے ہوئے مسواک تلاش کرتا رہا)۔

(استأجرت أجیرا) کے تحت رقمطراز ہیں کہ اس امر میں اختلاف ہے کہ اگر مالِ غیر میں تصرف کرے (یعنی اس کا استثمار یعنی انویسمنٹ کرے) تو صاحبِ مال کو اصل مال واپس کرنے کا مکلّف ہے یا نفع بھی؟ ابو حنیفہ و محمد کا موقف یہ ہے کہ اگر مال نقدین کی جنس سے ہے (یعنی روپے ہیں) تو نفع متصرف کے لئے جائز ہے اور اگر قروض میں سے ہے تو بھی مالک ہے مگر یہ مِلکِ خبیث ہے مگر اس کا خبث غیر کو لاحق ہوا، اس کے حق میں ظاہر نہ ہوگا۔ ابو یوسف سے منقول ہے کہ دونوں صورتوں میں نفع متصرف کا بلا خبث ہے اور خود وہ اپنے زمانہِ قضاء میں یتامیٰ کے اموال کو (جن کے وہ گارڈین تھے) تجارت میں لگاتے پھر منافع خود رکھ لیتے اور اصل مال اس کی جگہ لوٹا دیتے اس پر مشہور ہو گیا کہ وہ یتیموں کا مال کھاتے ہیں۔ حالانکہ اس عمل کی نظیر حضرت ابو موسی کے فعل سے ملتی ہے جب انہوں نے عبداللہ بن عمر اور عبیداللہ بن عمر کو سرکاری مال دیا کہ مدینہ پہنچا دیں، ساتھ ہی تجویز کیا کہ اسے تجارت میں لگائیں (یعنی اس مال سے اونٹ وغیرہ خرید لیں) مدینہ پہنچ کر پہلے وہ بیچ دیں، منافع خود رکھیں اور اصل مال بیت المال میں جمع کرا دیں حضرت عمر نے پہلے پورا منافع بیت المال میں جمع کرانے کا حکم دیا بعد ازاں حاضرین کے مشورہ پر مضاربہ کی صورت قبول کر لی یعنی نصف منافع بیت المال کو دینے پر رضامند ہو گئے تو اس سے اللہ کے مال سے اکتساب کر لینے کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ اس حدیث کو مسلم نے (التوبۃ) اور نسائی نے (الرقائق) میں نقل کیا ہے۔

بابُ الشراءِ والبیعِ معَ المشرکینَ وأهلِ الحربِ

(یعنی مشرکوں اور اہلِ حرب سے خرید و فروخت کرنا)

ابن بطال لکھتے ہیں کفار کے ساتھ معاملاتِ تجارت جائز ہیں مگر ایسی اشیاء نہ بیچی جائیں جنہیں وہ مسلمانوں کے خلاف استعمال کریں۔ اہل علم کا اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا ایسے شخص کے ساتھ مبایعت (لین دین) ہو سکتی ہے جس کا غالب مال حرام کا ہے۔ بعض نے اس کی رخصت دی ہے ان کی حجت آپ کا ایک مشرک سے یہ کہنا (أبیعاً أم هبةً) ہے (کہ یہ شی فروخت کر رہے ہو یا ہبہ؟) اس سے ثابت ہوا کہ اس سے بیع ہو سکتی ہے، ہدیہ بھی قبول کیا جا سکتا ہے، مزید تفصیل (کتاب الهبة) میں آئے گی وہاں یہی حدیث باب اتم سیاق اور اسی سند کے ساتھ ذکر کی ہے۔

حدثنا أبو النعمان حدثنا معتمر بن سلیمان عن أبیه عن أبی عثمان عن عبد الرحمن بن أبی بکر رضی الله عنهما قال كُنّا معَ النبیِّ ﷺ ثمّ جاءَ رجلٌ مشركٌ مُشعانٌ طویلٌ بغَنمٍ یَسُوقُها فقالَ النبیُّ ﷺ بَیعًا أمْ عَطِیّةً أو قالَ أمْ هِبَةً فقال لا بیعٌ فاشتریٰ مِنهُ شاةً

عبد الرحمٰن بن ابی بکرؓ نے بیان کیا کہ ایک مسٹنڈا لمبے قد والا مشرک بکریاں ہانکتا ہوا آیا آپ ﷺ نے اس سے فرمایا کہ یہ بیچنے کے لئے ہیں یا عطیہ ہیں؟ یا آپ نے یہ فرمایا کہ یا ہبہ کرنے کے لئے؟ اس نے کہا نہیں بلکہ بیچنے کے لئے ہیں

چنانچہ آپ نے اس سے ایک بکری خرید لی۔
ابوعثان کا نام عبدالرحمٰن نهدی ہے۔(مشعان) ابن حجر نے اس کا معنی (طویل شعث الشعر) یعنی لمبے پراگندہ بالوں والا) کیا ہے جب کہ فیض میں لکھا ہوا ہے (مستندا)۔ (میرا خیال ہے یہ مشنڈا ہے) قسطلانی لکھتے ہیں حسن بن ابوالحسن اس امر میں کوئی حرج محسوس نہ کرتے تھے کہ عشار، صراف اور عامل کے گھر سے کھانا کھا لیا جائے نیز کہا کرتے تھے کہ اللہ تعالی نے یہودی اور نصرانی کا کھانا بھی حلال قرار دیا ہے، کہا گیا وہ تو سود خور ہیں، کہا جب تک کسی معین شئ کو نہ جان لیں (کہ یہ سود یا حرام سے ہے، تب تک کوئی حرج نہیں (اسی کی روشنی میں حرام خور و رشوت خور کی دعوت طعام، ولیمہ وغیرہ کے کھانوں کی نسبت فیصلہ کیا جا سکتا ہے یا مثلاً اگر وہ کسی رشتہ دار کے گھر میں ماکولات ومشروبات لاتا ہے)۔اسے مسلم نے بھی (الأطعمة) میں نقل کیا ہے۔

بابُ شراءِ المَملُوكِ منَ الحَربيِّ وهبتِهِ و عتقِهِ

(حربی۔وہ کافر جن کے ساتھ معاہدہ امن نہیں۔ سے غلام خریدنا، اسے ہبہ کرنا اور آزاد کرنا)

وقالَ النبيُّ ﷺ لِسَلمانَ كاتِبْ وكانَ حُرًّا فظَلَمُوهُ و باعُوهُ. وسُبِيَ عَمَّارٌ وصُهَيبٌ وبلالٌ ﴿وَاللّٰهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلٰى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِيْنَ فُضِّلُوْا بِرَآدِّيْ رِزْقِهِمْ عَلٰى مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيْهِ سَوَآءٌ اَفَبِنِعْمَةِ اللّٰهِ يَجْحَدُوْنَ﴾ [النحل: ۷۱]

(نبی کریم ﷺ نے سلمان فارسیؓ سے فرمایا تھا کہ اپنے مالک سے ''مکاتبت'' کرلو حالانکہ سلمانؓ اصل میں پہلے سے آزاد تھے لیکن کافروں نے ان پر ظلم کیا کہ بیچ دیا اور اس طرح وہ غلام بنا دیئے گئے اس طرح عمارؓ، صہیبؓ اور بلالؓ بھی قید کر کے (غلام بنا لئے گئے اور ان کے مالک مشرک تھے) اللہ تعالی نے فرمایا ہے کہ ''اللہ تعالیٰ ہی نے تم میں ایک کو ایک پر فضیلت دی ہے رزق میں پھر جن کی روزی زیادہ ہے وہ اپنی لونڈی غلاموں کو دے کر اپنے برابر نہیں کر دیتے کیا یہ لوگ اللہ کا احسان نہیں مانتے)۔

ابن بطال کہتے ہیں بخاری کی اس ترجمہ سے غرض حربی کی ملکیت کا اثبات اور اس کا اپنی ملکیت میں تصرف بذریعہ بیع، ہبہ اور عتق وغیرہ کا جواز ثابت کرنا ہے کیونکہ آنجناب نے حضرت سلیمان فارسی پر ان کے مالک کی ملکیت کا اقرار کیا اور انہیں مکاتبت کا مشورہ دیا۔اسی طرح سیدنا ابراہیم علیہ السلام نے کافر کا ہبہ قبول کیا۔

علامہ انور کہتے ہیں، یہاں دو مسئلے ہیں پہلا یہ کہ آیا مسلمان غلام کا فر آقا کے تحت ہو سکتا ہے؟ ظاہر تو اس کا انکار کرتا ہے بہر حال بطریق غصب وغیرہ ممکن ہے، دوسرا یہ کہ کیا اس سے اس غلام کو خریدنا جائز ہے؟ کہتے ہیں کہ ابوحنیفہ کے نزدیک عرب کے مردوں کو غلام نہیں بنایا جا سکتا، ان کی نسبت صرف تلوار یا اسلام ہے، انہیں سے اگر کوئی مرتد ہو تو تو واجب القتل ہے البتہ مرتدین کی ذریت کو غلام بنایا جا سکتا ہے۔

(وقال النبی ﷺ لسلمان الخ) یہ ایک حدیث کا حصہ ہے، جسے احمد اور طبرانی نے (ابن اسحاق عن عاصم بن

عمر عن محمود بن لبيد عن سلمان) موصول کیا۔آخرِ قصہ میں ہے پھر مجھ سے کلب کے تجار کی ایک جماعت کا گذر ہوا انہوں نے مجھے اپنے ساتھ شریکِ سفر کر لیا وادی القری پہنچ کر ظلم کیا اور ایک یہودی کے ہاتھ غلام بنا کر بیچ دیا آنجناب کے مشورہ پر اپنے مالک سے تین سو ودیہ (یعنی بطور معاوضہ) پر مکاتبت کی۔ ابن حبان اور حاکم نے بھی ایک اور سند کے ساتھ اسے روایت کیا ہے۔ابن حجر وضاحت کرتے ہیں کہ (كان حرا الخ) بخاری کی کلام ہے، اس قصہ کی تلخیص کرتے ہوئے کہا ہے کرمانی نے اسے کلامِ نبوی سمجھ لیا۔ اس سے قبل از اسلام کے معاملات پر اہلِ کفر کی ملکیت کی تقریر واثبات ثابت ہوتا ہے۔طبری کہتے ہیں اس یہودی کی سلمانؓ پر ملکیت اس لئے تسلیم کی کہ جب اس نے غلام بنایا سلمان ابھی نصرانیت پر تھے۔علامہ انور لکھتے ہیں کہ سلمان بخاری کی ایک روایت کے مطابق دس سے زیادہ اشخاص کے پاس رہے تھے، حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ایک وصی سے بھی ملاقات ہوئی تھی حضرت عیسیٰ ہمارے نبی سے ۵۷۰ برس پیشتر تھے حضرت سلمان کی عمر ۲۵۰ برس تھی اس کا مطلب ہے اس وصی کی عمر بھی خاصی طویل تھی اسی لئے ملاقات ممکن ہوئی۔

(وسبى عمار وصهيب وبلال) یعنی ان تینوں حضرات کو غلام بنا لیا گیا۔ ابن حجر کہتے ہیں حضرت عمار کی غلامی کی بات میں نہیں سمجھ سکا کیونکہ وہ تو عربی الاصل عنسی تھے ان کے والد یاسر مکہ میں رہائش پذیر ہو گئے اور بنی مخزوم کے حلیف بن گئے انہوں نے اپنے موالی میں سے ایک حضرت سمیہ سے ان کی شادی کر دی تو ممکن ہے وہ لوگ ان کی والدہ کی وجہ سے غلامانہ برتاؤ کرتے ہوں۔ حضرت صہیب کے بارہ میں ابن سعد نے ذکر کیا ہے کہ ان کے والد نمر بن قاسط میں سے تھے اور کسریٰ کے عامل تھے تو روم وایران کی جنگ میں رومیوں نے صہیب کو قیدی بنا لیا گیا ان سے عبداللہ بن جدعان نے خرید لیا، ایک قول یہ بھی ہے کہ ان کی قید سے بھاگ کر مکہ آ گئے اور ابن جدعان کے حلیف بن گئے، تیسری حدیث پر کلام کے اثناء ان کا کچھ مزید قصہ آئے گا۔حضرت بلال کے بارہ میں مسند مسدد میں نعیم بن ابوھند کے حوالے سے ہے کہ بلال ابوجہل کے ایتام کے لئے تھے (یعنی انکی خدمت پر مامور تھے) تو حضرت ابوبکر نے خرید کر آزاد کر دیا۔مصنف عبدالرزاق سعید بن مسیّب کے حوالے سے ہے کہ حضرت عباس سے کہا تھا کہ میرے لئے بلال کو خرید لو۔مغازی ابن اسحاق میں عروہ کے حوالے سے ہے کہ ابوبکر کا گذر امیہ بن خلف کے پاس سے ہوا وہ حضرت بلال پر تشدد کر رہا تھا تو اس سے کہنے لگے اس مسکین کے بارہ میں کوئی خوفِ خدا نہیں؟ کہنے لگا اسے اس عذاب سے آزادی دلا دو، اس پر حضرت ابوبکر نے ایک جوان و طاقتور غلام کے بدلے لے کر آزاد کر دیا تطبیق یہ ہو گی کہ ابوجہل وامیہ دونوں ان پر تشدد کیا کرتے تھے اور دونوں انکی ملکیت میں شریک تھے۔(وقال الله تعالىٰ الخ) موضعِ ترجمہ (على ما ملكت أيمانكم) ہے یعنی ملکیت تسلیم کی ہے بقول ابن منیر آیت کے مخاطَب مشرکین ہیں، انہیں توبیخ (ڈانٹ) کی گئی ہے کہ اصنام کے ساتھ جوان کا معاملہ ہے وہ حقیقی رب کے ساتھ نہیں مگر ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ اس ترجمہ کی غرض نہیں۔قسطلانی (فهم فيه سواء) کے تحت لکھتے ہیں کہ موالی وممالیک اس امر میں برابر ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان سب کو رزق دیتا ہے تو یہ جملہ، جملہ منفیہ کا لازم ہے یا اس کے لئے مقرّر رہے۔ یہ بھی جائز ہے کہ جواب واقع ہوا ہو گویا کہا گیا (فما الذين فضلوا برادي رزقهم الخ) تو گویا یہ مشرکین کا رد اور انکار ہے کہ وہ اللہ کے ساتھ اسکی بعض مخلوقات کو شریک ٹھہراتے ہیں اور خود اس امر کو پسند نہیں کرتے کہ ان کے ممالیک اللہ کی عطاء کردہ نعمتوں میں ان کیساتھ برابر کے شریک ہوں۔علامہ انور (فهم فيه سواء) کی بابت زجاج کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ جملہ اسمیہ کبھی انکار کیلئے بھی آتا ہے۔

حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب حدثنا أبو الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة رضي

الله عنه قالَ قالَ النبيُ ﷺ هاجرَ إبراهيمُ عليه السلام بِسَارةَ فدخلَ بهَا قريةً فيها مَلِكٌ مِن المُلوكِ أو جبَّارٌ مِن الجَبابِرَةِ فقِيلَ دخلَ إبراهيمُ بامرأةٍ هي مِنْ أحسَنِ النِساءِ فأرسلَ إليهِ أنْ يَا إبراهيمُ مَنْ هذهِ التِّي معكَ؟ قالَ أُختِي ثمّ رجعَ إليهَا فقالَ لا تُكذِّبِيْ حَدِيثِي فإنِّي أخبرتُهُمْ أنَّكِ أختِي واللهِ إنْ علَى الأرضِ مِنْ مُؤمِنٍ غيرِيْ وغيرُكِ فأرسَلَ بهَا إليهِ فقامَ إليهَا فقامتْ تَوضأُ و تُصَلِّي فقالتْ اللهُمَّ إنْ كنتُ آمنتُ بكَ و بِرسُولِكَ و أحصَنتُ فَرْجِي إلّا علَىْ زَوجِي فلَا تُسلِّطْ علَيَّ الكافرَ فَغُطَّ حتَّى رَكَضَ بِرجلِهِ قالَ الأعرجُ قالَ أبو سلمة بن عبد الرحمن أنَّ أبا هريرة قال قالتْ اللهُمَّ إن يَمُتْ يُقالُ هِيَ قَتَلَتْهُ فأُرسِلَ ثمَّ قامَ إليهَا فقامتْ تَوضَّأُ و تُصَلِّي وتقولُ أللهمَّ إن كنتُ آمنتُ بكَ و برسولِكَ و أحصنتُ فَرْجِي إلا علَىْ زَوجِيْ فلاَ تُسَلِّطْ عليَّ هذا الكافرَ فَغُطَّ حتّٰى رَكَضَ بِرجلِهِ قالَ عبد الرحمن قالَ أبو سلمةَ قالَ أبو هريرة فقالَتْ اللهم إن يَمُتْ فيُقالُ هيَ قَتَلَتْهُ فأرسِلَ في الثانيةِ أو في الثالثةِ فقالَ واللّٰهِ ما أرسَلْتُم إليَّ إلا شَيطَانًا ارجِعُوهَا إلىٰ إبراهيمَ و أعطُوهَا آجَرَ فَرجعَتْ إلىٰ إبراهيمَ عليه السلامُ فقالتْ أشَعَرْتَ أنَّ اللهَ كَبَتَ الكافرَ و أخدَمَ وليدةً

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ ابراہیم علیہ السلام نے (اپنی بیوی) سارہ (رضی اللہ عنہا) کے ہمراہ ہجرت فرمائی تو ایک بستی میں پہنچے جہاں ایک بادشاہ تھا بادشاہوں میں سے یا (یہ فرمایا کہ) ایک ظالم تھا ظالموں میں سے، چنانچہ اس سے بیان کیا گیا کہ ابراہیم علیہ السلام ایک نہایت خوبصورت عورت کیساتھ آئے ہیں۔ پس اس نے ایک آدمی کو بھیجا کہ اے ابراہیم یہ عورت جو تمہارے ہمراہ ہے کون ہے؟ ابراہیم علیہ السلام نے جواب میں فرمایا کہ میری بہن ہے (اس فرستادہ نے کہا اس عورت کو بادشاہ بلاتا ہے) اس کے بعد ابراہیم علیہ السلام نے سارہ (رضی اللہ عنہا) سے فرمایا کہ میری بات کو جھوٹا نہ کرنا (کیونکہ) میں نے ان لوگوں سے بیان کیا ہے کہ تم میری بہن ہو اللہ کی قسم زمین پر میرے اور تمہارے سوائے کوئی مومن نہیں ہے پھر ابراہیم علیہ السلام نے سارہ (رضی اللہ عنہا) کو اس بادشاہ کے پاس روانہ کر دیا (جب وہ بادشاہ کے پاس پہنچیں) تو بادشاہ ان کی طرف متوجہ ہوا تو وہ وضو کر کے نماز پڑھنے کھڑی ہو گئیں اور کہنے لگیں کہ اے اللہ اگر میں تجھ پر اور تیرے رسول پر ایمان رکھتی ہوں اور اگر میں نے اپنے شوہر کے سوا باقی سب سے اپنی شرمگاہ کی حفاظت کی ہے تو تُو مجھ پر اس کافر کو مسلط نہ فرمانا یہ دعا مانگتے ہی اس کافر کو مرگی ہو گئی یہاں تک کہ وہ اپنا پیر رگڑنے لگا (راوی ابوسلمہ) کہتے ہیں کہ ابو ہریرہؓ نے کہا کہ سارہ (رضی اللہ عنہا) نے (اس حالت کو دیکھ کر) عرض کیا کہ اے اللہ! اگر یہ مر جائے گا تو لوگ کہیں گے اسی نے بادشاہ کو مار ڈالا ہے پھر اس کی وہ حالت جاتی رہی۔ وہ دوبارہ ان کی طرف متوجہ ہوا مگر وہ اٹھ کر وضو کر کے نماز پڑھنے لگیں اور عرض کیا کہ اے اللہ! اگر میں تجھ پر اور تیرے رسول پر ایمان رکھتی ہوں اور میں نے اپنی شرمگاہ کو اپنے شوہر کے علاوہ اور سب سے بچایا ہو تو مجھ پر اس کافر کو مسلط نہ کرنا (اس کے بعد) بادشاہ پر پھر مرگی طاری ہو گئی یہاں تک کہ وہ اپنا پیر مارنے لگا ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ سارہ (رضی اللہ عنہا نے اس حالت کو دیکھ کر)

عرض کیا کہ اے اللہ! اگر یہ مر جائے گا تو لوگ کہیں گے کہ اسی نے بادشاہ کو قتل کیا ہے پھر دوبارہ اس کی وہ حالت فرو ہوئی پھر دوسری یا تیسری مرتبہ اس نے لوگوں سے کہا کہ تم نے میرے پاس عورت لائے ہو یا شیطان؟ اس کو تم ابراہیم (علیہ السلام) کے پاس واپس لے جاؤ اور آجر کو بھی ان کے حوالہ کر دو چنانچہ وہ ابراہیم علیہ السلام کے پاس واپس آ گئیں تو ابراہیم علیہ السلام سے کہا کہ کیا آپ (علیہ السلام) کو معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کافر کو ذلیل کر دیا اور ایک لونڈی (ہاجرہ رضی اللہ عنہا) کو اور خدمت کیلئے روانہ کر دیا۔

آجر سے مراد ہاجر ہی ہے، ہاء کو ہمزہ سے بدل دیا گیا۔ (کبت) یعنی ناکام و نامراد کیا گئی اور معانی بھی منقول ہیں سب متقارب ہیں ان میں ذلیل کیا، پچھاڑ دیا، پھیر دیا وغیرہ۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ کبت اصل میں (کبد) ہے یعنی اس کے جگر کو تکلیف پہنچی، دال کو تاء سے بدل دیا گیا۔ احادیث الانبیاء میں تفصیلی بحث آئے گی، محلِ استشہاد (أعطو ھا ھاجر) اور اس کافر سے جناب ابراہیم و سارہ علیہما السلام کا اس ہدیہ کو قبول کر لینا ہے۔

علامہ انور حضرت ہاجرہ علیہا السلام کے بارے میں لکھتے ہیں کہ وہ لونڈی نہ تھیں بلکہ بادشاہ کی بیٹی تھیں اور یہ بادشاہ سام بن نوح علیہ السلام کی نسل میں سے تھا جب کہ اس کے ملک کے لوگ حام بن نوح کی نسل سے تھے سو اس خواہش تھی کہ اپنی بیٹی کی شادی اپنے خاندان کے کسی فرد سے کرے جب حضرت ابراہیم کا گذر ہوا جو سام بن نوح سے تھے تو اپنے ارادہ میں ناکامی سے سمجھ لیا کہ حضرت سارہ کے خاوند مقربین میں سے ہیں، تو چاہا کہ ان کے نکاح میں اپنی بیٹی دیں تو اس زمانے کا عرف یہ تھا کہ نکاح میں دیتے وقت (نعطیك ولیدة)۔ جیسے الفاظ ادا کرتے خصوصاً جب کسی ذی شان سے رشتہ طے ہوتا، کہتے ہیں کہ چڑیا کوٹ کے ایک عالم نے اپنی کتاب میں یہی تحقیق پیش کی ہے۔ کہتے ہیں ہمارے ملک کے بعض روشن خیالوں (متنورین) نے اسے کہا تھا کہ اس موضوع پر کتاب لکھے، اس کا اصل باعث اس کا یہ گمان تھا کہ تورات کی رو سے لونڈیوں کی اولاد میراث سے محروم ہوتی ہے، نہ مال کی وارث بنتی ہے نہ نبوت کی۔ تو اس خیال کو غلط ثابت کرنے کیلئے یہ کتاب تصنیف کی۔ کہتے ہیں کہ حضرت ہاجرہ سے متعلقہ اس کی تحقیق درست ہے۔ مگر قصہ حرمانِ میراث صحیح نہیں، حرمانِ میراث سے حرمانِ نبوت لازم نہیں، اگر تسلیم کر بھی لیں تو پوری نسل کا نبوت سے حرمان ناقابلِ تسلیم ہے حالانکہ تورات میں حضرت اسماعیل کا وصف حضرت اسحاق سے زیادہ ہے بلکہ اس میں ہے کہ اس کی ذریت میں (بارا میر؟) بھیجوں گا۔

حدثنا قتیبه حدثنا اللیث عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة رضی الله عنها أنها قالت اختصمَ سعدُ بن أبی وقاص و عبدُ بن زمعة فی غلامٍ فقالَ سعدٌ هذا یَا رسولَ اللهِ ابنُ أخی عُتبَةَ بن أبی وقاصٍ عَهِدَ إلیَّ أنه ابنُه انظُرْ إلیٰ شَبهِهِ وقالَ عبدُ بن زمعةَ هذَا أخِی یَا رسولَ اللهِ وُلِدَ علیٰ فِراشِ أبی بن ولیدتِهِ فَنظَرَ رسولُ اللهِ ﷺ إلیٰ شَبَهِهِ فرأی شَبَهًا بَیِّنًا بِعُتبةَ فقالَ هوَ لَكَ یَا عبدُ الولدُ لِلفِراشِ ولِلعاهِرِ الحَجَرُ واحتَجِبِی منهُ یَا سودةُ بنتَ زمعةَ فلَمْ ترَهُ سَودَةُ قَطُّ

زمعہ کی ولیدہ کے بیٹے کی بابت یہ حدیث مع سارے مباحث کے گزر چکی ہے، موضع ترجمہ آنجناب کی طرف سے ایک کافر کے حق رق کو تسلیم کرنا ہے یعنی زمعہ کا حق۔

حدثنا محمد بن بشار حدثنا غندر حدثنا شعبة عن سعد عن أبيه قالَ عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه لِصُهيبٍ اتَّقِ اللهَ ولا تَدَّعِ إلىٰ غيرِ أبيكَ فقالَ صهيبٌ ما يَسُرُّنِي أنّ لِي كذا و كذا و أنّي قلتُ ذلكَ ولكنِّي سُرِقتُ و أنَا صَبِيٌّ

عبدالرحمٰنؓ بن عوفؓ نے صہیبؓ سے کہا' اللہ سے ڈر اور اپنے باپ کے سوا کسی اور کا بیٹا نہ بن صہیبؓ نے کہا کہ اگر مجھے اتنی اتنی دولت بھی مل جائے تو بھی میں یہ کہنا پسند نہیں کرتا مگر واقعہ یہ ہے کہ میں تو بچپن ہی میں چرا لیا گیا تھا۔

سعد کے والد کا نام ابراہیم ہے جو حضرت ابن عوف کے بیٹے تھے۔ (اتق الله الخ) صہیب کہا کرتے تھے کہ وہ سنان بن مالک بن عمرو بن عقیل کے بیٹے ہیں، وہ اپنا نسب نمر بن قاسط سے ملاتے تھے اور یہ کہ ان کی والدہ بنی تمیم سے ہیں مگر ان کی زبان عجمی تھی کیونکہ رومیوں کے درمیان پلے بڑھے تھے۔ حاکم نے عبدالرحمٰن بن حاطب عن ابیہ سے روایت کیا ہے کہ حضرت عمر نے ایک مرتبہ صہیب سے کہا تین باتیں ہیں جو اسلام لانے کے بعد تمہارے خلاف جاتی ہیں نمبر ایک کہ تم نے اپنی کنیت ابو یحیی رکھ لی ہے نمبر دو تمہارے پاس کچھ جائیداد نہیں نمبر تین تم اپنا شجرہ نسب نمر بن قاسط تک پہنچاتے ہو، کہنے لگے جہاں تک کنیت کا معاملہ ہے وہ آنحضرت نے میری رکھی۔ جائیداد کے بارہ میں اللہ تعالیٰ کہتا ہے (وما أنفقتم من شيء فهو يخلفه) اور رہی بات نسب کی تو اگر میں روثہ (گوبر) سے ہوتا تو اسکی طرف نسبت کرنے سے نہ ہچکچاتا مگر چونکہ عرب ایک دوسرے کو پکڑ کر غلام بنا لیا کرتے تھے تو مجھے بھی صغرسنی میں قیدی بنا کر لے گئے مگر اس وقت میں اپنا مولد و اہل کو پہچانتا تھا تو انہوں نے مجھے رومیوں کے ہاتھ بیچ دیا (گویا حضرت عمر کو بھی باقیوں کی طرح شبہ تھا کہ وہ رومی ہیں جیسے آج کل کے خطباء حبشہ کا بلال، روم کا صہیب اور ایران کا سلمان کہتے رہتے ہیں)۔ حاکم، احمد، ابویعلیٰ، ابن سعد اور طبرانی نے (عبدالله بن محمد بن عقيل عن حمزة بن صهيب عن أبيه) کے طریق سے نقل کیا ہے کہ ان کے والد ابو یحیی کی کنیت سے مکنّی تھے اور کہا کرتے تھے کہ میں اصلاً عرب ہوں کچھ پس انداز نہ کرتے، کھلانے کے از حد شوقین تھے (یعنی فقراء و مساکین پر خرچ کر دیتے تھے) اور یہ کہ اہل موصل میں سے نمر بن قاسط کی آل میں سے تھے۔ طبرانی کی ایک اور روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عمر ان سے ملنے آئے تو پکارنے لگے (یاناس یا ناس) حضرت عمر کہنے لگے لوگوں کو کیوں پکار رہے ہیں؟ کہا گیا کہ لوگوں کو نہیں اپنے غلام یحنس کو بلا رہے ہیں۔ بعد میں یہی سابقہ مکالمہ ذکر کیا تو اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہی مکالمہ عبدالرحمٰن بن عوف کے ساتھ بھی ہوا (یا ممکن ہے حضرت عمر کے ساتھ ابن عوف بھی ہوں) محلِ ترجمہ ابن جدعان کا انہیں خرید لینا اور آزاد کرنا ہے۔

حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن الزهري قال أخبرني عروة بن الزبير أنَّ حكيمَ بنَ حِزام أخبرهُ أنه قالَ يا رسولَ اللهِ أرأيتَ أموراً كنتُ أتَحنَّثُ أو أتحنَّتُ بِهَا في الجَاهليةِ مِنْ صِلةٍ و عَتَاقةٍ وصَدَقةٍ هلْ لِيْ فيهَا أجرٌ؟ قالَ حكيم رضى الله عنه قالَ رسولُ اللهِ ﷺ أسلمتَ علىٰ ما سَلَفَ لَكَ مِنْ خيرٍ

الزکاۃ میں مع متعلقہ مباحث و ترجمہ گزر چکی ہے، محلِ ترجمہ ایک مشرک کی طرف سے (یعنی حکیم، اسلام لانے سے قبل) وقوعِ صدقہ اور عتاقہ۔ اس سے اس کی صحتِ ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ (أتحنث) پر کتاب الادب میں بات ہوگی کرمانی نے ذکر کیا کہ یہ

(أتحبب) بھی مروی ہے مگر کوئی مستند ذکر نہیں کیا۔

بابُ جُلودِ المیتةِ قبلَ أنْ تُدبغَ (مردار کی کھالیں رنگے جانے سے قبل)

اس کا حکم بیان کرنا مقصود ہے کہ آیا ان کی بیع صحیح ہے یا نہیں۔ بخاری نے جوازِ بیع حدیث میں مذکور آنجناب کے حکمِ استمتاع سے اخذ کیا ہے کیونکہ ہر قابلِ انتفاع شیٔ کی بیع حلال ہے، اسی سے اسماعیلی کے اعتراض کہ حدیث میں ذکرِ بیع نہیں، کا جواب ہے، جلودِ میتہ سے مطلقا انتفاع یعنی دباغ سے قبل اور بعد، زھری کا مسلک ہے، بخاری نے بھی یہی اختیار کیا ہے باقی تفصیل فقہی مسالک کتاب الذبائح میں ذکر ہوگی۔

حدثنا زهير بن حرب حدثنا يعقوب بن إبراهيم حدثنا أبي عن صالح قال حدثني ابن شهاب أن عبيد الله بن عبد الله أخبره أنَّ عبدَ الله بنَ عباس رضي الله عنهما أخبرَه أنّ رسولَ اللهِ ﷺ مَرَّ بِشاةٍ مَيتةٍ فقالَ هلَّا اسْتَمتعتُم بإهابِهَا؟ قالُوا إنّهَا ميتةٌ قالَ إنَّمَا حَرُمَ أكلُهَا

عبداللہ بن عباسؓ نے خبر دی کہ رسول اللہ ﷺ کا گزر ایک مردہ بکری پر ہوا' آپ نے فرمایا کہ اس کے چمڑے سے تم لوگوں نے کیوں نہیں فائدہ اٹھایا؟ صحابہ نے عرض کیا کہ وہ تو مردار ہے آپ نے فرمایا کہ مردار کا صرف کھانا منع ہے۔

بابُ قتلِ الخِنزير (قتلِ خنزیر)

و قال جابرٌ حرَّمَ النبيُّ ﷺ بيعَ الخِنزيرِ۔ (جابرؓ نے کہا کہ نبی کریم ﷺ نے سور کی خرید وفروخت حرام قرار دی ہے)۔

یعنی جس طرح خنزیر نہ کھانا مشروع ہے کیا اسے (دیکھتے ہی) قتل کر دینا بھی مشروع ہے؟ البیوع کے ساتھ اس ترجمہ کی مناسبت یہ بنتی ہے کہ جسے قتل کرنے کا حکم ہے اس کی بیع جائز نہیں۔ ابن تین کے بقول بعض شافعیہ اسے بے جا قتل کرنے کے یعنی اگر کوئی نقصان نہیں پہنچا رہا، خلاف ہیں۔ کہتے ہیں مگر جمہور مطلقا قتل کر دینے کے قائل ہیں۔ خنزیر بروزن غربیب ہے جوھری وغیرہ نے نون زائدہ قرار دیا ہے۔ (وقال جابر الخ) اسے نو ابواب کے بعد موصولاً لائے ہیں۔

حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا الليث عن ابن شهاب عن ابن المسيب أنه سمعَ أبا هريرة رضي الله عنه يقول قالَ رسولُ اللهِ ﷺ والذي نفسي بِيدهِ لَيُوشِكَنَّ أن يَنزِلَ فيكُم ابنُ مريمَ حَكَمًا مُقسِطًا فيَكسِرَ الصَّليبَ و يَقتُلَ الخِنزيرَ ويَضَعَ الجِزيةَ و يَفيضَ المالُ حتَّى لا يَقبلَهُ أحدٌ

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ قسم اس کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے کہ عنقریب لوگوں میں عیسیٰ بن مریم (علیہما السلام اتریں گے۔ وہ ایک باانصاف حاکم ہوں گے، صلیب کو توڑ ڈالیں گے اور سور کو قتل کر دیں

گے اور جزیہ موقوف کر دیں گے اور مال و دولت کی اتنی ریل پیل ہوگی کہ کوئی اس کو قبول نہ کرے گا۔

اس حدیث پر مفصل بحث احادیث الانبیاء میں ہوگی (و یقتل الخنزیر) یعنی اس کی تحریم اکل پرسختی سے عمل کراتے ہوئے اسے معدوم کرا دیں گے، اس میں نصاری کے لئے توبیخ عظیم ہے جو طریقتِ عیسوی پر ہونے کے مدعی ہیں پھر اکلِ خنزیر کو حلال گردانتے ہیں اور مبالغہ کی حد تک اس سے محبت کرتے ہیں۔ علامہ انور اس کی تشریح میں لکھتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ نصاری اسے کھانا حلال سمجھتے ہیں حالانکہ ان کی شریعت میں بھی یہ حرام ہے قرآن میں صاف ذکر ہے کہ (کل ذی ظفر) نصاری نے اجتہادِ فاسد کرتے ہوئے قرار دیا کہ یہ (ذی ظفر) میں سے نہیں ہماری بعض کتب میں جو لکھا ہے کہ خنزیر دینِ نصاری میں حلال تھا، صحیح نہیں۔ (یضع الجزیة) کے تحت لکھتے ہیں کہ یہ آنجناب کی تشریع ہے کہ حضرت عیسی کے نزول کے بعد دو ہی باتیں ہوں گی: اسلام یا تلوار، تیسری چوائس جزیہ قبول کرنے کی جو معمول بہ رہی ہے، نہ ہوگی۔ چونکہ دنیا ان کے زمانہ میں علی شرف الزوال (یعنی آخری دور میں) ہوگی تو یہی مناسب تھا کہ جزیہ ساقط ہو اور دین اسلام ہی باقی رہے جو نہ مانے اس کے ساتھ جنگ گویا جناب عیسی وظائفِ نبوت کے ساتھ نازل نہ ہوں گے اس سے یہ لازم نہیں کہ ان سے نبوت سلب کر لی گئی، نبی کی حیثیت سے بنی اسرائیل کی طرف آ چکے ہیں ہم میں ان کا نزول حضرت یعقوب کے حضرت یوسف کے زمانہ نبوت میں دخول مصر کی طرح ہوگا (یعنی نبی کی حیثیت سے نہیں)۔ کہتے ہیں کہ کسی حدیث میں یہ مذکور نہیں کہ ان کے زمانہ میں اسلام پوری دنیا میں پھیل جائے گا اور نہ یہ کہ ہر ملک کا دورہ کریں گے لیکن۔ اللہ اعلم۔ اتنا ہے کہ جہاں وہ رہیں گے وہاں غلبہ اسلام ہوگا، کہنے کا مقصد یہ نہیں کہ پوری زمین پر اسلام کا غلبہ نہ ہوگا بلکہ کہنا یہ چاہتا ہوں کہ احادیث میں یہ مذکور نہیں (مگر قرین قیاس یہی ہے کیونکہ نزول عیسوی کے بعد دنیا کی سپر طاقت دجال اور اس کے ہمنواؤں کو شکست دیں گے یہودی جو ہمارے دور میں دنیا کی شہ رگ یعنی اقتصادیات پر قبضہ جمائے ہوئے ہیں، کو ملیا میٹ کر دیں گے اس سے ظاہر ہے کہ اہل اسلام دنیا کی سیادت سنبھال لیں گے، میری رائے ہے کہ نصاریٰ جو فی الوقت یہودیوں کے بہکاوے میں ہیں نزول سیدنا عیسی کے بعد ان کی معرفت کرتے ہوئے کہ ان کی تصاویر جو زمانہ قدیم سے چلی آ رہی ہیں اور ان کے گرجا گھروں میں لگی ہیں، ان کی اتباع کر لیں گے یعنی مسلمان ہو جائیں گے آج اسرائیل انہی نصاری یعنی امریکہ و یورپ کے بل بوتے پر غالب و قاہر ہے جب نصاری اسلام قبول کر لیں گے تو یہودیوں کا ہر طرف سے زوال شروع ہو جائے گا)

بقول علامہ پوری سطحِ زمین پر غلبہ اسلام کی بات استارِ غیب میں ہے، ایسا ہونا ناممکن بھی نہیں ابوداؤد میں ہے کہ نزول کے بعد چالیس برس دنیا میں رہیں گے مسلم کی ایک روایت میں جو سات برس کا ذکر ہے وہ ان کا امام مہدی کے ہمراہ قیام کا ذکر ہے اس کے بعد امام مہدی فوت ہو جائیں گے۔ ان کا رفع اسی برس کی عمر میں ہوا تھا، حافظ نے الاصابہ میں اسی کو صحیح قرار دیا ہے سیوطی نے بھی مرقاۃ الصعود میں اسی کو اختیار کیا ہے۔ گویا ان کی کل عمر ایک سو بیس برس ہے آنجناب نے ایک حدیث میں فرمایا کہ عیسی علیہ السلام (عاش مائة و عشرین سنة) صیغہ ماضی اس لئے استعمال کیا ہے کہ عمر کا اکثر حصہ گذار چکے۔ اس حدیث کو مسلم نے (الایمان) جبکہ ترمذی نے (الفتن) میں نقل کر کے حسن صحیح کہا ہے۔

بابُ لا یُذابُ شَحْمُ المَیتةِ ولا یُباعُ وَدَکُهُ

(یعنی مردار کی چربی استعمال کرنے کے لئے نہ پگھلائی جائے اور نہ اس کا ودک بیچا جائے)

رواہ جابر رضی اللہ عنہ عن النبی ﷺ
ودک وہ چربی جو گوشت کے ساتھ چپکی ہوتی ہے، شحم وہ چربی جو علیحدہ ہوتی ہے۔ (رواہ جابر الخ) اس معنی پر مشتمل ان کی روایت (باب بیع المیتة والأصنام) میں آئے گی۔

حدثنا الحمیدی حدثنا سفیان حدثنا عمرو بن دینار قال أخبرنی طاوس أنه سمعَ ابن عباس رضی اللہ عنهما یقولُ بَلغَ عمرَ أنّ فلانًا باعَ خمرًا فقالَ قاتلَ اللهُ فلانًا ألَمْ یَعلمْ أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قالَ قاتلَ اللهُ الیهودَ حُرِّمَتْ علیهمُ الشُّحُومَ فَجَمَلُوْهَا فبَاعُوهَا
حضرت عمرؓ کو معلوم ہوا کہ فلاں شخص نے شراب فروخت کی ہے تو آپ نے فرمایا کہ اسے اللہ تعالیٰ تباہ و برباد کردے کیا اس معلوم نہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا تھا اللہ تعالیٰ یہود کو برباد کرے کہ چربی ان پر حرام کی گئی تھی لیکن ان لوگوں نے اسے پگھلا کر فروخت کیا۔

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔ (أن فلانا الخ) مسلم اور ابن ماجہ نے ابوبکر بن ابی شیبہ عن سفیان کے حوالے سے اس فلان کا نام سمرہ ذکر کیا ہے۔ بیہقی نے زعفرانی کے طریق سے سمرہ بن جندب لکھا ہے۔ ابن جوزی اور قرطبی وغیرہما لکھتے ہیں کہ حضرت سمرہ کی اس بیع خمر کی کیفیت کے بیان میں تین اقوال ہیں: ایک یہ کہ اہل کتاب سے بطور جزیہ اسے وصول کر کے، جائز سمجھتے ہوئے فروخت کر دیا، ابن ناصر سے بھی یہی منقول ہے۔ ان حضرات نے اسے راجح قرار دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ مناسب یہ تھا کہ انہی کو کہتے کہ اسے بیچ کر اس کی قیمت بطور جزیہ دے دیں۔ دوسرا قول جسے خطابی نے ذکر کیا ہے یہ کہ دراصل انہوں نے وہ عصیر بیچا تھا جس سے شراب بنائی جاتی تھی۔ کہتے ہیں یہ ممکن نہیں کہ عین شراب فروخت کی ہو حالانکہ اس کی تحریم بیع عام ہو چکی تھی۔ تیسرا قول یہ ہے کہ انہوں نے شراب کو تخلل کر کے (یعنی اس میں سرکہ ڈالکر اسکی صفت اسکار ختم کر دی) بیچا تھا۔ حضرت عمر کی رائے تھی کہ یہ بھی جائز نہیں، اکثر علماء یہی رائے رکھتے ہیں جب کہ سمرہ وغیرہ بعض کا اعتقاد تھا کہ تخلیل خمر حلال ہے۔ قرطبی نے بھی پہلے قول کو اشبہ (یعنی ارجح) قرار دیا ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں لازم نہیں کہ یہ شراب جزیہ کے ذریعہ سے ملی ہو، اموال غنیمت میں سے ہونا بھی محتمل ہے، اسماعیلی نے یہ توجیہہ ذکر کی ہے کہ حضرت سمرہ کو حرمت خمر کا تو علم تھا ممکن ہے حرمت بیع خمر کا علم نہ ہو اسی لئے حضرت عمر نے صرف زبانی مذمت کی کوئی سزا نہ دی۔ ابن حجر لکھتے ہیں میں نے کہیں نہیں پڑھا کہ سمرہ حضرت عمر کی طرف سے امور مملکت میں سے کسی معاملہ کے عامل تھے مگر ابن جوزی نے لکھا ہے کہ وہ ان کی طرف سے عامل بصرہ تھے، مگر یہ وہم ہے بصرہ کے عامل وہ زیادہ اور اس کے بیٹے عبید اللہ کی طرف سے بنے تھے یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت عمر کے کسی عامل نے حضرت سمرہ کو جزیہ کی وصولی پر مقرر کیا ہو۔

علامہ انور کہتے ہیں کہ وہ حضرت عمر کی طرف سے عشر کی وصولی پر مقرر تھے تو ایک تاجر گزرا، اس کے پاس شراب تھی جس کا عشر وصول کر لیا، کہتے ہیں یہ اگرچہ مسئلہ عشر سے متعلق ہے لیکن اس امر پر دلیل ہے کہ اگر کسی ذمی کے ذریعہ شراب فروخت کی تو اس کا نفع اس کے لئے صحیح ہوگا۔ (آگے ذکر ہوگا کہ یہ جائز نہیں)۔ (حرمت علیهم الشحوم) یعنی اس کا کھانا کیونکہ اگر بیع حرام ہوتی تو ان کے لئے اسے پگھلا لینا بھی جائز نہ ہوتا۔ (فجملوها) یعنی پگھلا لیتے تھے۔ جمیل شحم مُذاب کو کہتے ہیں۔ حضرت عمر کے مسلمانوں کے بیع خمر کو یہودیوں کی بیع شحم مذاب کے ساتھ تشبیہ دینے کا سبب اشتراک حکم ہے یعنی کھانے سے منع کرنا لیکن ہر شئی جس کا کھانا حرام

ہے لازم نہیں کہ اس کی بیع بھی حرام ہو جیسے حمر اھلیہ اور سباع الطیر (یعنی شکار کرنے والے پرندے جیسے باز، شکرا وغیرہ) پس بظاہر نہی کے اس حکم کے سبب دونوں نجس ہو گئے، یہ توجیہہ ابن بطال نے طبری سے نقل کی ہے اور خود بھی اس پر صاد کیا ہے۔ مگر یہ واضح نہیں بلکہ ہر وہ چیز جسے کھانا حرام ہے، اس کی خرید وفروخت بھی حرام ہے۔ حمر اور سباع وغیرھما کا جن کے کھانے کی حرمت ہے وہ ذبح کے بعد مردار بن جاتے ہیں لہذا نجس ہیں سو ان کی بیع بھی ناجائز ہے یہ قول جمہور کا ہے اگرچہ بعض جزئیات میں بعض لوگوں نے اختلاف کیا ہے۔ بعض کا یہ کہنا کہ اگر بیٹا باپ کی لونڈی کا وارث بنے تو اسکے ساتھ وطی جائز نہ ہوگی جب کہ اس کی بیع جائز ہے تو عیاض نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ یہ تمویہ (یعنی حقائق کا مسخ کرنا) ہے اسکے لئے اس سے مطلقا انتفاع منع نہیں، صرف جماع منع ہے جس کی ایک معلوم وجہ ہے (أمر خارجي) اگر بیٹے کے علاوہ کوئی اور وارث بنتا ہے تو اسکے لئے جماع بھی جائز ہوگا بخلاف چربی کے کہ اس کا کھانا ہر حال میں اور یہود کے ہر شخص پر حرام تھا۔

حضرت عمر کا حضرت سمرہ کی نسبت (قاتل الخ) کہنا ظاہری معنی پر نہیں، عرب ڈانٹ ڈپٹ کے ضمن میں ازرہ تغلیظ اسے استعمال کرتے ہیں۔ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ حرام کی طرف لے جانے والے ذرائع اور طریقے بھی حرام ہیں۔ شراب کی خرید و فروخت کی حرمت بھی ثابت ہوئی۔ ابن منذر وغیرہ نے اس پر اجماع کا دعوی کیا ہے۔ اس کی علت کے بارہ میں متعدد آراء ہیں بعض نے کہا ہے تاکہ اس سے تنفیر میں مبالغہ ہو۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ حرام چیز کی خرید وفروخت بھی حرام ہے یہ بھی کہ مسلمان کا ذمی سے شراب خریدنا بھی ناجائز ہے اسی طرح کسی ذمی کے ذریعہ بھی شراب کی خرید وفروخت حرام ہے۔

کیا ذمی اس کا کاروبار کر سکتے ہیں؟ اس کا جواز وعدم جواز اس امر کے اختلاف پر مبنی ہے کہ آیا وہ بھی اسلام کی فروع کے مخاطَب ہیں؟ (پہلے بھی یہ مسئلہ زیر بحث آیا ہے جن کے نزدیک وہ مخاطب بالفروع نہیں ان کے نزدیک ان کے لئے شراب کا کاروبار جائز ہے)۔ اس حدیث کو مسلم نے (البیوع)، نسائی نے (الذبائح) اور ابن ماجہ نے (الأشربة) میں روایت کیا ہے۔

حدثنا عبدان أخبرنا عبدالله أخبرنا يونس عن ابن شهاب سمعتُ سعيدَ بن المسيب عن أبي هريرة رضى الله عنه أنَّ رسولَ اللهِﷺ قالَ قاتلَ اللهُ يهودًا حُرِّمَتْ عليهمُ الشُحومُ فبَاعُوهَا وأَكَلُوا أثمانَها قال أبو عبد الله قاتلَهمُ اللهُ لَعَنَهُمْ ﴿قُتِلَ﴾ لُعِنَ ﴿الخَرّاصُونَ﴾ [الذاريات: ۱۰] الكذّابُونَ۔ (ایضا)

(قاتل الله یهوداً) یہود تنوین کے ساتھ ہے اس لئے کہ حی مراد ہے تب ایک ہی سبب ہونے کی وجہ سے منصرف ہے، بغیر تنوین بھی مروی ہے یہ بطور اسم علم للقبیلہ ہے، تب علمیت اور تانیث یعنی دو سبب کی وجہ سے غیر منصرف ہے۔ قسطلانی کہتے ہیں بعض اصول میں الف لام کے ساتھ ہے۔ مصنف نے وضاحت کی ہے کہ اس سے مراد لعنت ہے بطور استشہاد قرآنی آیات اور اس کی تفسیر میں ابن عباس کا قول ذکر کیا۔ (الخراصون) الکذابون، یہ مجاہد کی تفسیر ہے، دونوں قول طبری نے اپنی تفسیر میں نقل کئے ہیں۔ ہروی کا کہنا ہے کہ (قاتل) بمعنی قتل ہے فاعل میں اصل، تو دونوں فریق کی طرف سے مشارکت ہے مگر کبھی ایک ہی سے متعلق ہوتا ہے جیسے (سافر) اور (طارق النعل) دوسرے اہل لغت قاتل بمعنی (عادیٰ) مراد لیتے ہیں راوی کہتے ہیں جس نے اللہ سے دشمنی کی واجب

القتل ہوا بیضاوی نے بھی دونوں معنی (عادی و قتل) ذکر کئے ہیں۔

بابُ بَیعِ التَّصاویرِ الَّتی لیسَ فیهَا رُوحٌ وما یُکْرَهُ مِنْ ذٰلکَ

(بے روح اشیاء کی تصاویر کی بیع اور اس ضمن کے مکروہات کا بیان)

یعنی تصویر کشی کو بطور پیشہ اختیار کرنا یا بطور صنعت یا برائے شوق یا اس سے اعم۔ علامہ لکھتے ہیں ایک مسئلہ تصویریں بنانے کا ہے دوسرا مسئلہ ان کی خرید و فروخت کا ہے۔ کہتے ہیں تصویر کشی پر ابن ھمام نے فتح القدیر میں عمدہ بحث کی ہے۔

حدثنا عبدالله بن عبد الوهاب حدثنا یزید بن زریع أخبرنا عوف عن سعید بن أبی الحسن قال کنتُ عندَ ابن عباس رضی الله عنهما إذْ أتاهُ رجلٌ فقالَ یا أبا عباس إنّی إنسانٌ إنما مَعیشَتِیْ مِنْ صَنعةِ یدِی و إنِّی أصنَعُ هذهِ التَّصاویرَ فقالَ ابنُ عباسٍ لا أُحَدِّثُكَ إلا مَا سَمِعتُ مِنْ رسولِ اللهِ ﷺ سمعتُهُ یقولُ مَنْ صَوَّرَ صُورَةً فإنَّ اللهَ مُعَذِّبُهُ حتیٰ یَنفُخَ فیهَا الرُّوحَ ولیسَ بِنَافِخٍ فیهَا أبدًا فرَبَا الرجلُ رَبْوَةً شدیدةً و اصفَرَّ وجهُهُ فقالَ ویحَكَ إنْ أبَیْتَ إلا أنْ تَصنعَ فعلیكَ بِهٰذَا الشجرِ كلُّ شیءٍ لیسَ فیهِ رُوحٌ۔ قالَ أبو عبدالله سمعَ سَعیدُ بن أبی عروبةَ مِن النضر بن أنس هذاَ الواحدَ

عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ ان کے پاس ایک شخص آیا اور اس نے کہا کہ اے ابوالعباس (یہ ان کی کنیت تھی)! میں ایک ایسا آدمی ہوں کہ میری روزی میرے ہاتھ کے کام پر ہے اور میں یہ تصویریں بناتا ہوں۔ ابن عباسؓ نے کہا میں تجھ سے وہی بیان کروں گا جو میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے اور وہ یہ کہ آپ نے فرمایا کہ جو شخص تصویر بنائے گا تو اللہ اس پر عذاب کرے گا تاکہ وہ اس میں جان ڈال دے اور وہ اس میں کبھی جان نہیں ڈال سکتا یہ سن کر اس شخص نے بہت ٹھنڈے سانس لئے اور اس کا چہرہ زرد ہو گیا۔ ابن عباسؓ نے کہا کہ تیری خرابی ہو اگر تو ضرور اس کام کو کرنا چاہتا ہے تو اس درخت کی یا ان چیزوں کی تصویر جن میں جان نہیں ہوتی بنالیا کر۔

سعید بن ابوالحسن حسن بصری کے بڑے بھائی تھے بخاری میں ان سے موصولا یہی ایک حدیث ہے، اس پر تفصیلی بحث کتاب اللباس میں آئے گی۔ (فربا الرجل) خلیل نے اس کا یہ معنی کیا ہے کہ (أصابه نفس فی جوفه) یعنی گھبراہٹ میں سانس پیٹ میں رہ گیا مراد یہ کہ شدید پریشانی ہوئی) بعض نے یہ معنی کیا ہے کہ سخت خوف کا شکار ہوا۔ ربوہ کی راء پر زبر اور پیش، دونوں صحیح ہیں۔ (کل شیء الخ) کل پر زیر بدلیت کی بناء پر ہے۔ علی حذف المضاف مراد لینا بھی صحیح ہے (أی علیك بمثل الشجر) واو عاطفہ محذوف مقدر بھی محتمل ہے مسلم اور اسماعیلی کی روایت سے اس آخری توجیہہ کی تائید ہوتی ہے، اس میں ہے (فاصنع الشجر وما لا نفس له) اسی طرح ابونعیم کی ھوذہ بن عوف سے روایت میں ہے (فعلیك بهذا الشجر وكل شیء لیس فیه روح) طیبی (کل شیء الخ) کو عطفِ بیان قرار دیتے ہیں، کل کو منصوب پڑھنا بھی جائز ہے (بنزع الخافض یا بتقدیرِ أعنی)۔

(هذا الواحد) یعنی سعید نے نضر سے یہ حدیث سنی ہے۔ نسفی کے نسخہ میں یہ عبارت موجود نہیں، ان کا اشارہ اللباس کی (عبدالأعلی عن سعید عن النضر عن ابن عباس) کی روایت کی طرف ہے۔

بابُ تَحریمِ التِجارةِ فی الخَمرِ (شراب کی تجارت کی حرمت)

وقال جابرٌ رضی الله عنه حرَّم النبیُ ﷺ بیعَ الخَمرِ

اس کے بیان میں الگ سے باب لائے ہیں۔ ابواب المساجد میں (بقید المسجد) اسی جیسا باب گذر چکا ہے۔ (وقال جابر الخ) چھ ابواب کے بعد موصولا یہ روایت آئے گی، وہیں مفصل بات ہوگی۔

حدثنا مسلم حدثنا شعبة عن الأعمش عن أبی الضحیٰ عن مسروق عن عائشة رضی الله عنها لَمّا نَزلَتْ آیاتُ سورةِ البقرةِ عنْ آخرِها خرَجَ النبیُ ﷺ فقالَ حُرِّمَتِ التِّجارةُ فیْ الخَمرِ

حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ جب سوۂ بقرہ کی تمام آیتیں نازل ہوچکیں تو نبی کریم ﷺ باہر تشریف لائے اور فرمایا کہ شراب کی تجارت حرام قرار دی گئی ہے۔

شیخ بخاری مسلم بن ابراہیم قصاب بصری ہیں۔ یہ روایت (باب أكل الربا) میں اتم سیاق کے ساتھ گذر چکی ہے۔ احمد اور طبرانی نے تمیم داری سے مرفوعا روایت کیا ہے (إن الخمر حرام شراؤها و ثمنها)

بابُ إثمِ مَنْ بَاعَ حُرّاً (کسی آزاد کو دھوکہ سے غلام ظاہر کر کے بیچ دینے کا گناہ)

(پاکستان کے موجودہ حالات کے تناظر میں کہ نائن الیون کے بعد القاعدہ و طالبان کے امریکہ مطلوب لوگوں کو پکڑ کر قیمۃً امریکہ کے حوالے کیا تو یہ عمل بھی اسی کے تحت آتا ہے، صدر نے فخریہ اپنی کتاب میں لکھا ہے کہ ہم نے اس مد میں بہت پیسے کمائے۔ اللهم علیك بهم ومَن والاهم)۔

حدثنی بشر بن مرحوم حدثنا یحیی بن سلیم عن إسماعیل بن أمیة عن سعید بن أبی سعید عن أبی هریرة رضی الله عنه عن النبی ﷺ قال قالَ اللهُ: ثلاثةٌ أنَا خَصمُهُمْ یوْمَ القیامةِ رجلٌ أعطیٰ بِی ثمَّ غدرَ ورجلٌ باعَ حرّاً فأكلَ ثَمَنَهُ و رجلٌ استأجرَ أجیرًا فاستَوْفیٰ منهُ و لَمْ یُعطِهِ أجرَهُ

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا تین شخص ایسے ہیں کہ قیامت کے دن میں ان کا دشمن ہوں گا 1: وہ شخص جو میرا نام لے کر عہد کرے مگر پھر اس کے خلاف کرے 2: اور وہ شخص جو کسی آزاد آدمی کو فروخت کر کے اس کی قیمت کھا جائے 3: اور وہ شخص جو کسی مزدور کو اجرت پر لے کر اس سے پورا کام کرائے اور پھر مزدوری نہ دے۔

مرحوم ان کے دادا کا نام تھا، والد کا نام عُنبس ہے اصحاب صحاح ستہ میں سے صرف بخاری نے ان سے روایت لی ہے یہی حدیث (الإجارة) میں کسی دوسرے شیخ کے واسطے سے یحی بن سلیم سے نقل کی ہے یحی طائفی نزیل مکہ ہیں ان کی توثیق میں اختلاف کیا گیا ہے، صحیح بخاری میں ان سے موصولا صرف یہی حدیث ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں تحقیق یہ ہے کہ صرف عبداللہ بن عمر سے ان کی روایت میں کلام کیا گیا ہے جبکہ یہ روایت سعید مقبری سے ہے ابو جعفر نفیلی کے سوا تمام رواۃ نے یہی سند بیان کی ہے، انہوں نے سعید اور ابو ہریرہ کے مابین ایک اور واسطہ بھی ذکر کیا ہے یعنی ان کے والد ابو سعید کا۔

(ثلاثة أنا خصمهم) ابن خزیمہ ابن حبان اور اسماعیلی نے یہ جملہ بھی اضافہ کیا ہے (ومن كنت خصمه خصمته) ابن التین کہتے ہیں ویسے تو اللہ تعالی تمام ظالموں کے لئے خصم ہے (یعنی ان کے ساتھ جھگڑا ہے) مگر ان تین قسم کے لوگوں کا تذکرہ بارادہ تشدید ہے، خصم اسم جمع ہے۔ فصحاء کا یہی قول ہے، ھروی کے نزدیک واحد کے لئے خاء کی زیر ہے، دو کے لئے خصمان اور تین کے لئے خصوم استعمال کرنا جائز ہے (میرے خیال میں پہلے قول کو فصیح کہنا محلِ نظر ہے، قرآن میں ہے ھذان خصمان الخ، اور قرآن کا کوئی لفظ، ترکیب یا جملہ فصاحت کے اعلیٰ درجہ سے کم تر نہیں ہوسکتا)۔

(أعطى الخ) مراد یہ کہ (أعطى يمينه) یعنی میرے نام کی قسم اٹھائی (باع حرًا فأكل الخ) اکل کا بطور خاص ذکر کیا ہے کیونکہ اصل مقصود تو یہی ہوتا ہے، ابو داود کی حدیث ابن عمر مرفوع میں ہے کہ تین قسم کے لوگ ایسے ہیں کہ ان کی نماز ہی قبول نہیں ہوتی ان میں سے ایک یہ ہے (ورجل اعتبد حرا) جس نے کسی آزاد کو غلام بنالیا (اسی زمرہ میں ظالم جاگیرداروں کی طرف سے بیگار میں پکڑے گئے لوگ، اسی طرح خرکار بچوں کو پکڑ کر بھیک منگواتے ہیں یا دور دراز کے مقامات پر کوئی خدمت لیتے ہیں، یہ سب اس میں شامل ہیں۔) خطابی نے اعتبادِ حر کی دو صورتیں بیان کی ہیں کہ آزاد کرنے کے بعد اس امر کو چھپانا یا اس کا انکار کرنا دوسرا آزاد کر دینے کے بعد بھی جبراً کام لینا۔ (انسان کو غلام بنا لینے کی ہر صورت اس میں شامل ہے سرکاری ملازمین سے ذاتی یا گھر کے کام کرانا بھی اسی نوع سے ہے) بقول ابن جوزی ہر شخص اللہ کا بندہ ہے (عبداللہ) تو جس نے آزاد کو غلام بنایا گویا اس نے اس کے مالک کو اپنا خصم بنا لیا۔ حضرت علی سے مروی ہے کہ ایسا کرنے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا (گویا حدِ سرقہ کا اس پر نفاذ ہوگا) ابن حجر لکھتے ہیں کہ قدیم میں بیع حر کی جواز کی بابت اختلاف تھا بعد میں اختلاف مرتفع ہوا اور سب کی ایک ہی رائے بنی کہ غیر جائز ہے۔ ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے کہ ایک آدمی نے اپنا آپ بیچ ڈالا تو حضرت عمر نے فیصلہ دیا کہ وہ اب غلام ہے اور اس کی قیمت فی سبیل اللہ کردی۔ زرارہ بن ابی اوفی کے حوالے سے ہے کہ ایک مقروض کو اس پر قرض کے بدلے غلام بنا کر بیچ دیا۔ ابن حزم لکھتے ہیں پہلے یہی معمول تھا حتی کہ یہ آیت نازل ہوئی (وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة) شافعی سے بھی زرارہ کی روایت کے مثل منقول ہے مگر اکثر اصحاب اسے ثابت تسلیم نہیں کرتے۔ بہر حال بعد میں (کسی بھی صورت) بیع حر کے منع ہونے پر اجماع ہوگیا۔ یہ حدیث امام بخاری کے افراد میں سے ہے۔

بَابُ أَمرِ النَّبِيِّ ﷺ اليهودَ بِبَيْعِ أَرضِيهِمْ حِينَ أَجلَاهُمْ. فيهِ المَقبُرِيُّ عن أبي هريرةَ

(آنجناب نے جب مدینہ سے یہود کو جلا وطن کیا تو انہیں رخصت دی کہ اپنی زمینیں بیچ جائیں)

(یعنی ان کی اراضی کو غصب نہیں کیا)۔ ابوذر کے نسخہ میں (ارضی) بغیر الف کے ہے، یہ جمع شاذ ہے کیونکہ یہ سالم ہے اور (ارضی) میں راء سلامت نہیں رہی کہ وہ مفرد میں ساکن ہے، یہاں متحرک ہوگئی ہے۔ (فیه المقبری الخ) ان کا اشارہ الجہاد میں (باب إخراج الیود من جزیرۃ العرب) کے تحت سعید مقبری کی روایت کی طرف ہے، اس میں ہے کہ ہم مسجد میں تھے کہ آنجناب تشریف لائے اور فرمایا چلو یہود کے پاس چلیں، تو ان سے جا کر کہا میں تم لوگوں کو جلا وطن کرنا چاہتا ہوں سو اپنی جائیدادوں کو فروخت کر دو۔ یہ بنی نضیر کا قصہ ہے، آگے اس کی تفصیل آئے گی۔ بیع مال کے عموم سے (کہ اس میں ان کی اراضی بھی تھیں) بیع ارض کا اخذ کیا ہے قبل ازیں قصہ عثمان وابن عمر میں مال کے لفظ کا زمین پر اطلاق ہوا تھا۔ اس باب کے تحت اس روایتِ مذکورہ کی طرف اشارہ پر اکتفاء کیا ہے۔

بابُ بَیعِ العَبدِ والحَیوانِ بِالحیوانِ نَسِیئَۃً

(یعنی غلام کی غلام اور جانور کی جانور کے بدلے ادھار پر فروخت)

واشترَی ابنُ عمرَ راحلۃً بأربعۃِ أبعِرَۃً مضمونۃٍ علیهِ یُوفِّیهَا صَاحِبُهَا بِالرَّبَذَۃِ وقال ابن عباس قد یکونُ البعیرُ خیرًا مِنَ البَعیرَینِ واشتریٰ رافعُ بن خدیجٍ بعیرًا بِبَعیرَینِ فأعطَاہُ أحدَھمَا وقال آتیکَ بِالآخَرِ غدًا رَھوًا إنْ شَاءَ اللہُ وقالَ ابنُ المسیبِ لَا رِبًا فی الحَیوانِ، البعیرُ بِالبعیرَینِ والشَّاۃُ بِالشاتینِ إلیٰ أجلٍ وقال ابنُ سیرین لا بأسَ ببعیرٍ ببَعیرَینِ ودِرھمٍ بدرھمٍ نسیئۃً۔

(عبداللہ بن عمرؓ نے ایک اونٹ چار اونٹوں کے بدلے میں خریدا تھا جن کے متعلق یہ طے ہوا تھا کہ مقام ربذہ میں وہ انہیں اسے دے دیں گے۔ ابن عباسؓ نے کہا کہ کبھی ایک اونٹ دو اونٹوں کے مقابلے میں بھی بہتر ہوتا ہے۔ رافع بن خدیج نے ایک اونٹ دو اونٹوں کے بدلے میں خریدا تھا ایک تو اسے دے دیا تھا اور دوسرے کے متعلق کہا تھا کہ وہ کل ان شاء اللہ کسی تاخیر کے بغیر تمہارے حوالے کر دوں گا۔ سعید بن مسیّب نے کہا کہ جانوروں میں سود نہیں چلتا ایک اونٹ دو اونٹوں کے بدلے اور ایک بکری دو بکریوں کے بدلے ادھار بیچی جا سکتی ہیں۔ ابن سیرین نے کہا کہ ایک اونٹ دو اونٹوں کے بدلے ادھار بیچنے میں کوئی حرج نہیں)۔

ابن حجر کہتے ہیں تقدیر کلام یہ ہے (بیع العبد بالعبد الخ) عطف عام علی الخاص کی قبیل ہے۔ عبد سے مراد (جنس من یستعبد) ہے یعنی لونڈیاں بھی اس میں شامل ہیں، اسی لئے قصہ ام المؤمنین صفیہؓ ذکر کیا ہے۔ ابن بطال لکھتے ہیں کہ جمہور اس امر کے جواز کے قائل ہیں لیکن مالک نے جنس مختلف ہونے کی شرط لگائی ہے (یعنی غلام کے بدلے لونڈی ہو) احناف اور احمد نے مطلقاً منع قرار دیا ہے ان کی حجت سنن کی ثقات رجال کے ساتھ مروی حدیثِ سمرہ ہے مگر اس میں حسن کے سمرہ سے سماع میں اختلاف ہے، اس باب میں ابن عباس کی روایت بھی ہے جسے بزار اور طحاوی نے نقل کیا ہے اس کے رجال بھی ثقات ہیں مگر اس کے وصل وارسال میں اختلاف ہے، بخاری اور غیر واحد نے مرسل ہونے کو راجح کہا ہے۔ ترمذی وغیرہ کی حضرت جابر سے روایت بھی ہے مگر اس کی سند کمزور ہے عبداللہ بن امام احمد کی

زیادات المسند میں جابر بن سمرہ، اور طحاوی وطبرانی کے ہاں ابن عمر سے روایتیں بھی ہیں۔ جمہور کی دلیل عبداللہ بن عمرو کی روایت ہے کہ آنحضرت نے ایک لشکر کی تیاری کا حکم دیا تو انہوں نے شرکت کی تیاری کے ضمن میں ایک اونٹ دو اونٹوں کے بدلے بیچا اور ایسا آپ کے حکم سے کیا۔ اسے دارقطنی نے بسند قوی نکالا ہے، بخاری نے اس قصہ ام المومنین صفیہ اور آثار صحابہ سے احتجاج کیا ہے۔

(واشتری ابن عمر الخ) اسے مالک نے (نافع عن ابن عمر) کے طریق سے موصول کیا ہے۔ شافعی نے بھی مالک کے حوالے سے اسی سند کے ساتھ نقل کیا ہے۔ ابن ابی شیبہ نے بھی (أبو بشر عن نافع) کے حوالے سے موصول کیا ہے۔ مضمونة راحلة کی صفت ہے یعنی اس شرط کے ساتھ کہ مشتری کے قبضہ تک وہ بائع کی نگرانی اور ذمہ میں رہے گی۔ (وقال ابن عباس الخ) اسے شافعی نے طاوس کے طریق سے موصول کیا ہے (واشتری رافع الخ) اسے عبدالرزاق نے موصول کیا ہے (رھواً) بمعنی سہلاً یعنی سبک رفتار۔ (وقال ابن المسیب الخ) سعید کا یہ قول مالک نے زھری کے واسطہ سے نیز ابن ابی شیبہ نے بھی زھری سے ہی کسی اور واسطہ سے موصول کیا ہے۔ (وقال ابن سیرین الخ) بعض مقامات پر (ودرھم بدر ھمین) ہے جو خطا ہے، اسے عبدالرزاق نے ایوب عنہ کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ سعید بن منصور نے یونس عنہ کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ جانور کے بدلے جانور یداً بید یا دراہم کے بدلہ دراہم کی بیع نسیئۃ میں کوئی حرج نہیں اس امر کو مکروہ سمجھا کہ دراہم کے عوض دراہم یداً بید اور جانور کے بدلے جانور کی نسیئۃ بیع ہو۔

علامہ انور رقمطراز ہیں کہ ہمارے ہاں حیوان کی متعدد حیوانات کے بدلے بیع جائز ہے کیونکہ یہ ربوی اموال میں سے نہیں یعنی قیمی ہے مثلی نہیں لیکن نسیئۃ ہمارے ہاں جائز نہیں خواہ، دونوں طرف سے ہو یا ایک طرف سے۔ شافعی کے ہاں ایک طرف سے اگر نسیئۃ ہو تو جائز ہے ہماری دلیل ترمذی کی نقل کردہ حدیث ہے جسے انہوں نے صحیح کہا ہے کہ آنجناب بیع حیوان بحیوان نسیئۃ سے منع کیا ہے۔ (بقول ابن حجر اس کی سند کمزور ہے) شافعی اسے دونوں جانب کے ادھار پر محمول کرتے ہیں مولانا شیخ الہند اسے غیر سدید قرار دیتے ہیں کیونکہ نسیئۃ من الطرفین سے یہ حدیث تعرض نہیں کر رہی بلکہ اس حدیث میں مناط یہ ہے کہ دونوں جانب سے حیوان ہو۔ (واشتری ابن عمر الخ) کی بابت لکھتے ہیں کہ بظاہر بدلے میں دیئے جانے والے اونٹ موجود متعین تھے البتہ قبضہ ان کا ربذہ میں دینا طے پایا لہذا یہ تراخی فی القبض ہے، نسیئہ نہیں۔ ابن سیرین کے اثر کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ درہم کے بدلے درہم نسیئۃ، بالاجماع حرام ہے کسی نے بھی ابن سیرین کی مراد کی تشریح نہیں کی میرے نزدیک اس کی توجیہہ یہ ہے کہ کہا جائے کہ ان کا قول (نسیئةً) للبعیر والبعیرین سے متعلق ہے نہ کہ بیع صرف سے، وہ مطلقاً ہے، اس میں درہم کے بدلے درہم کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں، یہ توجیہہ اس امر سے بہتر ہے کہ ان کے قول کو اجماع کے خلاف قرار دیا جائے۔

حدثنا سلیمان بن حرب حدثنا حماد بن زید عن ثابت عن أنس رضی اللہ عنہ قالَ

کانَ فی السَّبْیِ صفِیَّةُ فصارَتْ إلیٰ دِحیةَ الکلبیِّ ثمَّ صارتْ إلَی النبیِّ ﷺ

انسؓ نے بیان کیا کہ قیدیوں میں حضرت صفیہؓ بھی تھیں پہلے تو وہ دحیہ کلبیؓ کو ملیں پھر نبی کریم ﷺ کے نکاح میں آئیں۔

یہاں مختصراً نقل کی ہے اس کے بعض طرق میں مذکور ہے کہ حضرت صفیہ کو ان سے سات سروں کے بدلے خریدا تھا، اسے مسلم نے حماد بن ثابت کے حوالے سے نقل کیا ہے، بخاری کی ایک اور سند سے روایت میں آئے گا کہ آپ نے دحیہ سے کہا تھا (خذ جاریة من السبی غیرھا)۔ (یعنی اس کے عوض قیدی خواتین میں سے کوئی اور لڑکی لے لو) ابن بطال لکھتے ہیں بدلے میں غیر متعین جاریہ

دینا کہ جسے وحیہ پسند کرلیں، یہ امر (بیع جارية بجارية نسيئة) کے مترادف ہے، تفصیلی بحث غزوہ خیبر میں ہوگی۔ اسے مسلم اور نسائی نے (النکاح) میں ذکر کیا ہے۔

بابُ بَيعِ الرَّقيقِ (غلاموں کی خرید وفروخت)

حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن الزهري قالَ أخبرني ابن مُحَيريز أنَّ أبا سعيد الخدري رضي الله عنه أخبره أنه بينمَا هوَ جالِسٌ عندَ النبيِّ ﷺ قالَ يَا رسولَ اللهِ إنّا نُصِيبُ سَبياً فنُحِبُّ الأثمانَ فكيفَ ترىٰ في العَزلِ؟فقالَ أوَ إنَّكم تفعَلُونَ ذلكَ؟ لا عليكَ أن لا تَفعلُوا ذٰلكُم فإنَّها لَيسَتْ نَسَمةٌ كَتَبَ اللهُ أن تَخرُجَ إلا هِيَ خارجةٌ

ابو سعید خدریؓ سے مروی ہے کہ وہ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر تھے کہ آپ سے پوچھا یا رسول اللہ لڑائی میں ہم لونڈیوں کے پاس جماع کے لئے جاتے ہیں ہمارا ارادہ انہیں بیچنے کا بھی ہوتا ہے تو آپ عزل کر لینے کے متعلق کیا فرماتے ہیں؟ اس پر آپ نے فرمایا اچھا تم لوگ ایسا کرتے ہو؟ اگر تم ایسا نہ کرو پھر بھی کوئی حرج نہیں اس لئے کہ جس روح کی بھی پیدائش اللہ تعالیٰ نے قسمت میں لکھ دی ہے وہ پیدا ہو کر ہی رہے گی۔

(فنحب الأثمان سے ترجمہ پر دلالت ہے) عبارت سے توہم ہوتا ہے کہ سائل وہ خود تھے مگر ایسا نہیں بلکہ سیاق میں کچھ کلام محذوف ہے جس کا تبیُن نسائی کی (منصور عن أبي اليمان) شیخ بخاری سے روایت میں ہوتا ہے اس میں ہے کہ ایک انصاری نے آکر یہ سوال کیا، اس بارے بحث آگے آئے گی (یہ حدیث کتاب النکاح میں گزر چکی ہے)۔

بابُ بيعِ المُدَبَّر (بیع مدبر)

مدبر وہ غلام جس سے مالک نے وعدہ کیا کہ میری موت کے بعد تو آزاد ہے چونکہ دبرالحیاۃ (زندگی کے بعد) ہے اس سے یہ نام پڑا یا اس وجہ سے کہ اس کے فاعل نے اپنی دنیا وآخرت کی تدبیر کی (سنوار لیا) دنیا اس طرح کہ خدمت کے لئے غلام حاضر ہے، آخرت اس طرح سے کہ عتق کا ثواب حاصل کرنے کا بندوبست کرلیا۔ صغانی اور نسفی کے نسخوں میں یہ ترجمہ موجود نہیں اور یہ احادیث سابقہ باب کے ساتھ ملحق ہیں

علامہ انور لکھتے ہیں کہ امام بخاری نے بیع مدبر کے جواز پر یہ ترجمہ قائم کیا ہے حالانکہ یہ اشارہ بھی دیتے ہیں کہ اس مدبر کی بیع تعزیزاً تھی اس کا تقاضہ ہے کہ مدبر کی بیع ان کے ہاں جائز نہ ہونا چاہئے چنانچہ یہ کہنا ممکن ہے کہ اصلاً بیع مدبر کے جواز کے قائل ہیں تعزیر یہ تھی کہ خود اسے بیچا اس سے استفسار کئے بغیر، پہلے ذکر ہوا ہے کہ دارقطنی کے نزدیک یہ بھی ممکن ہے کہ یہ بیع دراصل اجارہ ہو۔

حدثنا ابن نمير حدثنا وكيع حدثنا إسماعيل عن سلمة بن كُهَيل عن عطاء عن جابر رضي الله عنه قال باعَ النبيُّ ﷺ المُدَبَّرَ حضرت جابرؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ نے مدبر غلام بیچا تھا۔

اسماعیل سے مراد ابن ابی خالد ہیں، یہ اور ان کے شیخ سلمہ صغار تابعین میں سے ہیں۔ (باع النبي الخ) ابن ماجہ اور

احمد نے بھی وکیع کے طریق سے اسی طرح مختصرا ہی نقل کیا ہے مگر احمد نے سفیان و اسماعیل، دونوں کے حوالہ سے سلمہ سے نقل کیا ہے، اسماعیلی نے (أبو بكر بن خلاد عن وكيع) کے طریق سے یہ تفصیل ذکر کی ہے کہ اس مدبر غلام کے آقا کے ذمہ قرض تھا اس کے باوجود اس نے اپنے غلام کو مدبر بنالیا جس پر آنحضرت نے آٹھ سو درہم میں اسے بیچ دیا۔ بخاری نے بھی الاحکام میں ابن نمیر ہی کے حوالے سے مگر وہاں وہ وکیع کی بجائے محمد بن بشر سے روایت کرتے ہیں، یہی تفصیل ذکر کی ہے آخر میں ہے پھر یہ آٹھ سو درہم اس کے مالک کو بجھوا دیئے۔ وہاں ترجمہ کا عنوان ہے (بيع الإمام على الناس أموالهم) ترجمہ میں یہ بھی ذکر کیا کہ آپ نے نعیم بن نحام کو بھی مدبر غلام فروخت کیا تھا اس سے ان کا اشارہ مسلم، ابو داؤد اور نسائی کی (أيوب عن أبي الزبير عن جابر) کے طریق سے روایت کی طرف ہے جس میں ہے کہ ایک انصاری صحابی جنہیں ابو مذکور کہا جاتا تھا، نے اپنا غلام یعقوب اپنے بعد آزاد کر دیا اور اس کے سوا ان کا کوئی اور مال نہ تھا تو آنجناب نے غلام کو طلب کیا اور فرمایا کون اسے خریدے گا؟ چنانچہ نعیم بن نحام نے آٹھ سو درہم میں خرید لیا جنہیں ابو مذکور کے حوالے کر دیا۔

(بيع المزايدة) میں عطاء کے حوالے سے یہی روایت گذر چکی ہے۔ اس روایت کو اسماعیلی اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے سب میں یہی ہے کہ مالک کی زندگی میں فروخت کیا تھا۔ صرف شریک نے سلمہ بن کہیل سے اسی سند کے ساتھ ذکر کیا ہے کہ مالک کی وفات کے بعد یہ واقعہ پیش آیا تھا کہ اس نے ترکہ میں ایک مدبر غلام اور قرض چھوڑا تھا تو آنجناب نے قرض کی ادائیگی کے لئے آٹھ سو درہم میں غلام فروخت کر دیا، اسے دارقطنی نے روایت کیا ہے۔ اپنے شیخ ابو بکر نیشاپوری سے نقل کرتے ہیں کہ یہ شریک کی غلطی ہے۔ ابن حجر کے بقول شریک جب قاضی بنے تو حافظہ متغیر ہو گیا تھا چنانچہ اس تغیر سے قبل کئی رواۃ نے بغیر موت کے ذکر کے یہ روایت نقل کی ہے چنانچہ احمد نے اسود بن عامر عن شریک سے یہ الفاظ روایت کئے ہیں (ان رجلا دبر عبداً له وعليه دين فباعه النبي ﷺ في دَين مولاه)۔

ان تمام مذکورہ طرق میں قیمت آٹھ سو درہم ہی ہے مگر ابو داؤد نے (هشيم عن اسماعيل) کے طریق سے سات سو یا نو سو ذکر کیا ہے۔ وکیع کی اس حدیث باب میں ایک اور سند بھی ہے جسے ابن ماجہ نے ذکر کیا ہے، وہ یہ ہے (أبو عبدالرحمن أدرمي عن وكيع عن أبي عمرو بن العلاء عن عطاء) ابو داؤد کی (أوزاعي عن عطاء) سے روایت کے آخر میں یہ اضافہ بھی ہے (أنت أحق بثمنه والله أغنى عنه)۔ (کہ تم اس کی قیمت کے زیادہ حقدار ہو اللہ اسی سے غنی ہے، اس لئے کہ ان کے ذمہ قرض تھا)۔ اسے ابو داؤد نے (العتق)، ابن ماجہ نے (الأحكام) جب کہ نسائی نے (العتق، البيوع اور القضاء) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا قتيبة حدثنا سفيان عن عمرو سمع جابر بن عبدالله رضى الله عنهما يقول باعَهُ رسولُ اللهِ ﷺ۔ (ایضاً)

سند میں سفیان بن عیینہ اور عمرو بن دینار ہیں۔ (باعه الخ) ابو بکر بن ابی شیبہ نے سفیان کے حوالے ہی سے روایت کے آخر میں یہ جملہ بھی ذکر کیا ہے (يعني المدبر) مسلم نے (اسحاق بن ابراهيم اور ابو بكر ابن ابي شيبة عن سفيان) کے حوالے سے تفصیلی روایت ذکر کی ہے، اس میں ہے کہ وہ قبطی غلام تھا، ابن زبیر کی خلافت کے پہلے برس میں فوت ہو گیا۔

قرطبی وغیرہ لکھتے ہیں کہ بالاتفاق تدبیر مشروع ہے، لیث وزفر کے سوا سبکا اس امر پر اتفاق ہے کہ یہ ثلث مال سے ہونا چاہئے ان دونوں کے نزدیک راس المال سے بھی جائز ہے۔ اس امر میں اختلاف ہے کہ یہ معاہدہ، لازم النفاذ ہو گا یا جائز؟ جو لازم کہتے

ہیں وہ سوائے عتق کے ہر قسم کے تصرف سے منع کرتے ہیں، جائز کہنے والوں کے ہاں تصرف جائز ہے، پہلی رائے مالک، اوزاعی اور کوفیوں کی ہے جبکہ دوسری شافعی اور اہل الحدیث کی، ان کی دلیل یہی حدیثِ باب ہے یہ بھی کہ اگر کسی نے وصیت کی کہ اس غلام کو آزاد کر دینا، بالاتفاق اسے فروخت کرنا جائز ہے اور عقدِ مدبر بھی وصیت ہی کے مفہوم میں ہے۔ لیث نے بیع مدبر کے جواز کو ضرورت کے ساتھ مقید کیا ہے (جیسا کہ اس حدیث میں ہے کہ چونکہ مالک کے ذمہ قرض تھا اس لئے آنجناب نے اس غلام کو فروخت کیا گویا معاہدہِ تدبیر کالعدم قرار دیدیا) وگرنہ مکروہ ہے، احمد کا مشہور مذہب بھی یہی ہے امام مالک سے دوسری رائے بھی منقول ہے۔ بعض نے یہ دعوی کیا ہے کہ آپ نے غلام کو فروخت نہ کیا تھا بلکہ اس کی خدمات کرایہ پر حوالے کی تھیں ان کی دلیل دارقطنی کی ثقات رجال کے ساتھ نقل کردہ روایت ہے جسے ابن فضیل نے (عبدالملك عن عطاء عن جابر) سے نقل کیا ہے، اس میں ہے کہ آنجناب نے فرمایا (لا بأس ببيع خدمة المدبر) البتہ اس کے وصل وارسال کی بابت اختلاف ہے بفرضِ صحت اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ نعیم بن نحام کے اس مذکورہ واقعہ میں مدبر غلام کی بھی خدمات بھی فروخت کی گئیں۔

حدثني زهير بن حرب حدثنا يعقوب حدثنا أبي عن صالح قال حدثَّ ابن شهاب أنَّ عبدَ الله أخبره أن زيد بن خالد و أبا هريرة رضى الله عنهما أخبراهُ أنهما سمعَا رسولَ اللهِ ﷺ يسأَلُ عن الأَمَةِ تَزنِيُ ولَمْ تُحصَنْ قال اجْلِدُوهَا ثمَّ إنْ زَنَتْ فاجْلِدُوهَا ثمَّ بِيعُوهَا بعدَ الثالثةِ أو الرابعةِ

یعقوب کے والد ابراہیم بن سعد ہیں۔ (باب بيع الزاني) کے تحت اس کا ترجمہ ومباحث گزر چکے ہیں اس ترجمہ کے ساتھ اس کی مطابقت یہ بنتی ہے کہ بیعِ اَمت کے اس عمومی حکم میں مدبرہ بھی شامل ہے۔

حدثنا عبد العزيز بن عبد الله قال أخبرني الليث عن سعيد بن أبيه عن أبي هريرة رضى الله عنه قال سمعتُ النبيَّ ﷺ يقولُ إذَا زنتْ أمةُ أحدِكُمْ فتَبيَّنَ زِناهَا فَلْيَجْلِدْهَا الحدَّ ولا يُثَرِّبْ عليهَا ثمَّ إنْ زنَتْ فليجلدْهَا الحدَّ ولا يُثَرِّبْ عليهَا ثمّ إنْ زنتِ الثالثةَ فتبينَّ زناهَا فليبعْهَا ولَوْ بِحَبلٍ مِنْ شَعَرٍ۔ (ایضاً)

سعید اپنے والد ابوسعید کیسان سے راوی ہیں۔

بابُ هَلْ يُسافِرُ بِالجَارِيةِ قبلَ أنْ يَسْتبْرِئَهَا

(کیا۔ نئی خرید کردہ۔ لونڈی کے ساتھ استبرائے رحم سے قبل سفر کرسکتا ہے؟)

ولَمْ يرَ الحسنُ بأسًا أن يُقَبِّلَهَا أوْ يُباشِرَهَا وقالَ ابنُ عمرَ رضى الله عنهما إذَا وُهبتِ الوليدةُ التّي تُوطَأُ أو بِيعَتْ أو عُتِقَتْ فليُستَبرأْ رَحِمُهَا بِحَيضةٍ ولَا تُستَبرَأُ العَذراءُ وقال عطاءٌ لا بأسَ أن يُصِيبَ مِنْ

جاریتہ الحامِلِ ما دُونَ الفَرْجِ وقالَ اللہُ تعالیٰ ﴿اِلَّا عَلٰی اَزْوَاجِھِمْ اَوْمَا مَلَکَتْ اَیْمَانُھُمْ﴾[المومنون:٦]

بقول حسن تقبیل اور ساتھ ۔بغیر جماع کے۔ساتھ لیٹنے میں حرج نہیں ۔ابن عمرؓ نے کہا کہ جب ایسی لونڈی جس سے وطی کی جا چکی ہے، ہبہ کی جائے یا بیچی جائے یا آزاد کی جائے تو ایک حیض تک اس کا استبراء رحم کرنا چاہئے اور کنواری کے لئے استبراء رحم کی ضرورت نہیں ہے ۔عطاء نے کہا کہ اپنی حاملہ باندی سے شرمگاہ کے سوا باقی جسم سے فائدہ حاصل کیا جا سکتا ہے۔اللہ تعالیٰ نے سورہ مومنون میں فرمایا ''مگر اپنی بیویوں سے اور باندیوں سے''۔

سفر کی قید اس لئے ذکر کی ہے کہ اثنائے سفر زیادہ امکان ہے کہ ملامست یا مباشرت ہو۔(ولم یر الحسن الخ) اسے ابن ابی شیبہ نے یونس بن عبید عنہ کے طریق سے موصول کیا ہے یہ بھی ذکر کیا کہ ابن سیرین اسے مکروہ سمجھتے تھے عبدالرزاق نے ایک اور حوالہ سے حسن سے نقل کیا ہے کہ (استبرائے رحم یعنی اس امر کی تحقیق کہ وہ پہلے سے حاملہ تو نہیں ،اس غرض سے ایک ماہ کا انتظار کیا جاتا تھا کہ اگر حیض آ گیا تو یہ عدم حمل کی علامت ہوگی) مادون الفرج قرب اختیار کر سکتا ہے۔(و قال ابن عمر الخ) ان کا پہلا قول ابن ابی شیبہ نے موصول کیا ہے۔(ولا تستبرأ العذراء) اسے بھی عبدالرزاق نے (أیوب عن نافع عنه) سے موصول کیا ہے گویا ان کا خیال تھا کہ بکارت عدم حمل وعدم جماع کی نشانی ہے، ابن حجر لکھتے ہیں کسی ممکنہ شائبہ کے مدنظر اس کا بھی استبراء کیا جائے اسی لئے جو حیض سے مایوس ہو چکی ہے اس کا بھی استبراء کیا جاتا ہے۔(وقال عطاء الخ) ابن تین کہتے ہیں اگر حامل سے ان کی مراد آقا سے حمل کا استقرار ہے تب یہ کلامِ فاسد ہے کیونکہ اس کے لئے جماع میں کوئی رکاوٹ نہیں اگر کسی اور سے ہے تو اس میں اختلاف ہے ابن حجر کے بقول یہی دوسرا معنی مراد ہونا قرینِ قیاس ہے اسی لئے (ما دون الفرج) کے ساتھ مقید کیا ہے۔آیت کے ساتھ وجہِ استدلال یہ ہے کہ اس میں تمام وجوہ سے استمتاع کی اجازت ہے، جماع دلیل کے سبب خارج ہوا باقی اپنے اصل پر قائم ہے۔

علامہ رقم طراز ہیں کہ ہمارے نزدیک اس کے ساتھ سفر جائز ہے البتہ جماع یا اس کے دواعی جائز نہیں جیسا کہ ابن عمر کا موقف ہے یہی تمام علماء کا موقف ہے۔عذراء کی بابت ان کا موقف ہے کہ اسکے استبراء کی ضرورت نہیں ہمارے نزدیک بھی ایسا ہی ہے،شافعیہ اصول فقہ میں لکھتے ہیں کہ کوئی شرعی حکم خالی از حکمت نہیں ہو سکتا ان کی اس سے مراد یہ ہے کہ کسی نوع حکمت سے خالی نہیں یہ نہیں کہ یہ حکمت اس نوع کی تمام جزئیات میں موجود ہوگی۔شارح الوقایہ نے اس کی مزید توضیح کرتے ہوئے اس نوع سے مراد نوع منضبط قرار دیا ہے،نوعِ منتشر ممکن ہے کہ خالی از حکمت ہو۔کہتے ہیں کہ ابن ہمام نے لکھا ہے کہ عذراء کے استبرائے رحم کی بات حکمت سے خالی ہے کیونکہ وہ حامل ہو ہی نہیں سکتی اور لازم نہیں کہ حکمت حقیقۃً متحقق ہو، تقدیراً بھی ہو سکتی ہے۔لکھتے ہیں کہ مجھے یہ جواب پسند نہیں عذراء کا حمل بھی ممکن ہے جیسا کہ قاضی خان میں ہے وہ اس طرح کہ کوئی شخص اپنی زوجہ بکر سے بوس و کنار کر رہا تھا تو اس کا پانی اس کے رحم کے ساتھ چپک گیا (یعنی جماع ہوئے بغیر) پردہ بکارت تو ہاتھ کے ساتھ بھی زائل کیا جا سکتا ہے (ایک جاننے والے نے بتلایا کہ ان کے علاقے میں ایک کنواری لڑکی جو بد کردار بھی نہ تھی حاملہ ہوگئی اہلِ خانہ کے لئے یہ ایک دھچکا تھا وہ خود بھی نہایت مضطرب و پریشان تھی ایک حکیم دانا نے عقدہ کشائی کی کہ کسی ایسی جگہ قضائے حاجت کے لئے بیٹھی ہے جہاں کسی مرد نے پیشاب کیا تھا تو مخصوص جراثیم رحم میں داخل ہو گئے جو حمل کا سبب بنے۔اللہ اعلم)۔کہتے ہیں اگر یہ مسئلہ شیخ کے ذہن میں ہوتا تو اس بعید تاویل کا سہارا نہ لیتے جس کے سبب مخالفین کو ہم پر طعن کا موقع ملا۔

حدثنا عبد الغفار بن داود حدثنا يعقوب بن عبد الرحمن عن عمرو بن أبي عمرو عن أنس بن مالك رضي الله عنه قالَ قَدِمَ النبيُ ﷺ خيبرَ فلمَّا فَتحَ اللهُ عليهِ الحِصنَ ذُكِرَ لهُ جَمالُ صفِيَّةَ بنتِ حُيَيٍّ بنِ أخطبَ وقدْ قُتِلَ زوجُهَا وكانتْ عَروسًا فاصْطَفَاهَا رسولُ اللهِ ﷺ لِنفسِهِ فخَرجَ بِهَا حتى بلَغْنَا سَدَّ الرَّوحاءِ حَلَّتْ فبَنىٰ بِهَا ثمَّ صَنَعَ حَيْسًا في نِطعٍ صغيرٍ ثمَّ قالَ رسولُ اللهِ ﷺ آذِنْ مَنْ حَولَكَ فكانتْ تلكَ وليمةَ رسولِ اللهِ ﷺ علىٰ صفيةَ ثمَّ خَرجْنَا إلى المدينةِ قالَ فرأيتُ رسولَ اللهِ ﷺ يُحَوِّي لَهَا وراءَهُ بِعَباءَةٍ ثمَّ يَجلِسُ عندَ بعيرِهِ فيَضَعُ رُكْبَتَيهِ فتَضَعُ صفيةُ رِجلَهَا علىٰ رُكْبَتِهِ حتىٰ تَركَبَ

انسؓ بن مالک نے بیان کیا جب نبی کریم ﷺ خیبر تشریف لائے اور اللہ تعالیٰ نے قلعہ فتح کر دیا تو آپ کے سامنے صفیہ بنت حیی بن اخطب کے حسن کی تعریف کی گئی ان کا شوہر قتل ہوگیا تھا وہ خود ابھی دلہن تھیں پس رسول اللہ ﷺ نے انہیں اپنے لئے پسند کرلیا پھر روانگی ہوئی جب آپ سدالروحاء پہنچے تو پڑاؤ ہوا اور آپ نے وہیں ان کے ساتھ خلوت کی پھر ایک چھوٹے دستر خوان پر حیس تیار کر کے رکھوادیا اور صحابہ سے فرمایا کہ اپنے قریب کے لوگوں کو ولیمہ کی خبر کر دو صفیہؓ کے ساتھ نکاح کا یہی ولیمہ رسول اللہ ﷺ نے کیا تھا پھر جب ہم مدینہ کی طرف چلے تو میں نے دیکھا کہ آپ نے عباء سے صفیہؓ کے لئے پردہ کرایا اور اپنے اونٹ کو پاس بٹھا کر اپنا ٹخنہ بچھا دیا صفیہؓ اپنا پاؤں آپ کے ٹخنے پر رکھ کر سوار ہوگئیں۔

اس پر مفصل بحث المغازی میں ہوگی، یہاں محلِ ترجمہ (حتى بلغنا سد الروحاء الخ) کا جملہ ہے کیونکہ (حلت) سے مراد حیض سے طہر ہے، بیہقی نے ذرا کمزور سند کے ساتھ نقل کیا ہے کہ آپ نے حضرت صفیہ کے حیض کا انتظار برائے استبراء کیا تھا۔ مسلم نے جو (ثابت عن أنس) کے طریق سے نقل کیا ہے کہ آپ نے حضرت صفیہ کو ام سلیم کے پاس چھوڑا تھا تا کہ عدت پوری ہو، تو حماد جو اس کے ثابت سے راوی ہیں، کو اس کے مرفوع ہونے میں شک ہے بظاہر یہ بات محلِ نظر ہی ہے کیونکہ آپ نے ان کے ساتھ بناء خیبر کے فوراً بعد واپسی کے سفر میں فرمائی، اتنی کم مدت میں عدت پوری نہیں ہوسکتی یہ بھی نقل نہیں کیا گیا کہ وہ حاملہ تھیں کہ حیض سے طہور آنے پر عدت پر محمول کیا جا سکے۔ اس باب میں ابوسعید کی صریح مرفوع روایت ہے کہ حاملہ سے وطی نہ کی جائے حتی کہ وضع حمل ہو اور نہ غیر حاملہ سے حتی کہ ایک حیض آ جائے ، آپ نے یہ بات اوطاس کی قیدی خواتین کے بارہ میں کہی تھی اس حدیث کو ابوداؤد وغیرہ نے نقل کیا ہے، یہ صحیح کی شرط پر نہیں۔

بابُ بيعِ المَيتةِ والأَصنامِ (مردار اور بتوں کی بیع)

اس کی حرمت، میتة جس کی زندگی (زكاة شرعية)۔ (یعنی شرعی طریقہ کے بغیر) ختم ہوئی ہو، ابن منذر وغیرہ نے بیعِ میتة کی حرمت پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے البتہ مچھلی اور مینڈک اس سے مستثنیٰ ہیں۔ اصنام صنم کی جمع ہے بقول جوھری صنم اور وثن ایک ہی شیئ ہے دوسروں کے نزدیک وثن وہ جس کا جثہ ہو اور صنم جو مصوّر ہو تو دونوں کے مابین عموم وخصوص من وجہ ہے، اگر مصور ہے تو وہ وثن بھی ہے اور صنم بھی۔

حدثنا قتيبه حدثنا الليث عن يزيد بن أبي حبيب عن عطاء بن أبي رباح عن جابر بن عبد الله رضي لله عنهما أنه سمعَ رسولَ اللهِﷺ يقولُ وهوَ بِمَكةَ عامَ الفتحِ إنّ اللهَ و رسولَهُ حرَّمَ بيعَ الخمرِ والمَيْتةِ والخنزيرِ والأصنامِ فقِيلَ يَا رسولَ اللهِ أرأيتَ شُحومَ الميتةِ فإنّهُ يُطلىٰ بِهَا السُّفُنُ و يُدهَنُ بهَا الجُلودُ ويَستَصبِحُ بِها النّاسُ فقالَ لا هوَ حرامٌ ثمَّ قالَ رسولُ اللهِﷺ عندَ ذلكَ قاتلَ اللهُ اليهودَ إنّ اللهَ لَمَّا حرَّمَ شُحُومَهَا جَملُوهُ ثمّ باعُوهُ فأكَلُوا ثمنَهُ وقالَ أبو عاصمٍ حدثنا عبد الحميد حدثنا يزيدُ كتبَ إليَّ عطاءٌ سمعتُ جابرًا رضي اللهُ عنهُ عنِ النبيِّﷺ

جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انہوں نے فتح مکہ کے سال، رسول اللہﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ بے شک اللہ نے اور اس کے رسولﷺ نے شراب، مردہ جانور اور بتوں کو فروخت کرنا حرام کر دیا ہے لوگوں نے عرض کیا کہ یارسول اللہ مردہ جانور کی چربی کے بارے میں آپ کیا ارشاد فرماتے ہیں اس لئے کہ وہ کشتیوں میں لگائی جاتی ہے اور کھالیں اس سے چکنی کی جاتی ہیں اور لوگ اس سے چراغ جلاتے ہیں تو آپ نے فرمایا نہیں، وہ بھی حرام ہے اس کے بعد اس وقت آپ نے فرمایا کہ اللہ یہود کو غارت کرے جب اللہ نے چربی ان پر حرام کر دی تو انہوں نے چربی کو پگھلا کر فروخت کیا اور اس کی قیمت کھا گئے۔

حدیث کے آخر میں معلق روایت میں وضاحت کی ہے کہ یزید نے اس حدیث کو عطاء سے براہ راست نہیں سنا بلکہ انہوں نے لکھ کر بھیجی، یزید کی اس میں ایک اور سند بھی ہے جسے ابو حاتم نے العلل میں ذکر کیا ہے اور وہ ہے (حاتم بن اسماعيل عن عبدالحميد بن جعفر عن يزيد بن أبى حبيب عن عمرو بن الوليد عن عبدالله بن عمرو بن العاص) ابن ابی حاتم کہتے ہیں میں نے اس بارے میں والد صاحب سے پوچھا، کہنے لگے اسے محمد بن اسحاق نے یزید عن عطاء سے روایت کیا ہے، اور یزید نے عطاء سے سماع نہیں کیا اور نہ ہی کسی مصری راوی کو جانتا ہوں جس نے یزید سے (اس دوسری سند کے ساتھ) روایت میں عبدالحمید بن جعفر کی متابعت کی ہو پس اگر انہوں نے یاد رکھا ہے تو صحیح ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں عبدالحمید پر اس میں اختلاف کیا گیا ہے، ابو عاصم نے ان سے روایت کرتے ہوئے یزید سے روایت کرنے والے دوسرے رواۃ کی موافقت کی ہے لہذا حاتم بن اسماعیل کی یہ مذکورہ روایت شاذ ہے۔

(عن جابر) احمد کی (حجاج بن محمد عن الليث) سے روایت میں ہے کہ میں نے جابر سے مکہ میں سنا (عام الفتح) ممکن ہے تحریم اس سے قبل ہی ہو چکی ہو وہاں مزید ابلاغ کی خاطر اس کا اعادہ فرمایا۔ (إن الله ورسوله حرم) صحیحین کی روایت میں اسی طرح مفرد کے صیغہ کے ساتھ ہے اصلاً (حرما) ہونا چاہئے تھا۔ قرطبی لکھتے ہیں یہ تأدب ہے آنجناب نے تأدباً تثنیہ کا صیغہ استعمال نہیں فرمایا بہر حال بعض طرق میں (ورسوله) نہیں ہے۔ ابن مردویہ کی دوسرے واسطہ کے ساتھ لیث سے روایت میں (حرما) ہے پھر حمر اھلیہ کے اکل سے نہی کی بابت حضرت انس کی روایت میں ہے (إن الله ورسوله ينهيا نكم) جبکہ نسائی کی اسی روایت میں (ينهاكم) ہے تو تحقیق یہ ہے کہ اس جیسے اسلوب میں اِفراد کا استعمال بھی صحیح ہے چونکہ نبی کا حکم اللہ کا حکم ہی ہوتا ہے لہذا مفرد صیغہ کا استعمال بھی صحیح ہے، قرآن میں اس کی نظیر یہ آیت ہے (والله ورسوله أحق أن يرضوه)

(فقيل يا رسول الله) سائل کا نام معلوم نہیں ہوسکا۔ (أرأيت شحوم الخ) ان منافع کا ذکر کرنے سے ان کی مراد یہ تھی کہ کیا ان کی بیع حلال ہے؟ (فقال لا الخ) آپ کا جواب تھا کہ نہیں بلکہ حرام ہے شافعی اور ان کے اتباع اس سے حرمت بیع مراد لیتے ہیں جب کہ اکثر علماء کے نزدیک اس سے تحریم انتفاع مراد ہے (یعنی بیع منع نہیں) ان کے نزدیک مردار کی صرف اس چیز سے انتفاع جائز ہوگا جو دلیل سے ثابت ہے مثلاً جلدِ مدبوغ۔ اشیائے طاہرہ اگر متنجس ہو جائیں تو ان سے انتفاع میں اختلاف ہے جمہور کے ہاں جائز ہے، احمد اور ابن ماجشون کے نزدیک منع ہے۔ خطابی نے انتفاع پر اس امر سے استدلال کیا ہے کہ اگر کسی کا جانور مر جائے تو بالا جماع اس کا گوشت شکاری کتوں کو کھلایا جاسکتا ہے اسی طرح مردار کی چربی کے ساتھ کشتی یا سمندری جہاز کو رنگنا (یا اس قسم کا کوئی اور استعمال) جائز ہے۔

(ثم قال رسول الخ) ابن حجر لکھتے ہیں کہ سیاق اس امر کی تائید کرتا ہے کہ (هو حرام) سے مراد حرمت بیع ہے نہ کہ انتفاع۔ احمد اور طبرانی نے ابن عمر کے حوالے سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ بنی اسرائیل کیلئے ویل، جب شحوم ان پر حرام کی گئیں تو انہوں نے (باعوها فأكلو ثمنها)۔ (ان کی بیع شروع کر دی اور قیمت کھائی) آگے فرمایا (وكذلك ثمن الخمر عليكم حرام)۔

(وقال أبو عاصم الخ) عبدالحمید سے مراد ابن جعفر ہیں۔ ابو عاصم امام بخاری کے شیوخ میں سے ہیں اس طریق کو احمد نے ابو عاصم کے حوالے سے ہی موصول کیا ہے جبکہ مسلم نے (أبو موسى عن أبي عاصم) کے حوالے سے، انہوں نے سیاق نقل نہیں کیا بلکہ لکھا (مثل حديث الليث) ان کی مراد اصلِ حدیث سے ہے، احمد کے سیاق میں ہے کہ رسول اللہ نے عام الفتح فرمایا اللہ تعالی نے خنزیر، میتہ، شراب اور اصنام کی بیع حرام قرار دی ہے ایک شخص نے پوچھا (فما ترى في بيع شحوم الميتة؟) تو ظاہر ہوا کہ بیع کے بارہ میں سوال تھا جس پر آپ نے یہود کا حوالہ دیتے ہوئے جواب دیا۔ اس کی مزید تائید ابو داؤد کی ابن عباس سے روایت میں ملتی ہے جس میں ہے کہ رکن کے پاس کھڑے، یہود کا حوالہ دے کر یہ بات فرمائی اور مزید کہا (ان الله إذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه)۔ (یعنی اللہ جب کسی قوم پر کسی چیز کا کھانا حرام کرتا ہے تو اس کی قیمت۔ یعنی اس کا بیچنا۔ بھی حرام ہوتی ہے)۔ علماء کہتے ہیں کہ مردار، شراب اور خنزیر کی حرمتِ بیع کی علت نجاست ہے جو ہر نجاست کی طرف متعدی ہے البتہ مالک سے مشہور قول خنزیر کی طہارت ہے (یعنی اس کا جسم پاک ہے چھونے سے ہاتھ پلید نہیں ہو جاتا) جبکہ بیع اصنام کی تحریم کی علت، مباح منفعت کا عدم ہے۔ اسے توڑ کر اس کے اجزاء فروخت کرنا شافعیہ وغیرہ کے نزدیک جائز ہوگا۔ اکثر کے نزدیک ایسا کرنا بھی ناجائز ہے یعنی وہ نہی کو اس کے ظاہر پر محمول کرتے ہیں۔ بظاہر ان کی بیع سے نہی مبالغہ کے طور پر ہے تاکہ ان سے تنفیر ہو۔ انہی کے ساتھ صلیب بھی ملحق ہے، چونکہ نصاری اس کی تعظیم کرتے ہیں لہذا اس کا بنانا اور بیچنا بھی منع ہوگا۔ بعض علماء کے نزدیک مردار کے وہ اجزاء حرام نہیں جن میں حیات حلول نہیں کرتی۔ مثلاً بال، صوف، وبر، تو انہیں بیچنا، خریدنا جائز ہے۔ اکثر مالکیہ اور حنفیہ کی یہی رائے ہے بعض نے دانت، سینگ، ھڈی اور کھر کی بیع بھی جائز قرار دی ہے۔ حسن، لیث اور اوزاعی بالوں کی نجاست کے قائل ہیں مگر ان کے نزدیک دھونے سے یہ پاک ہو جائیں گے گویا یہ ان کے نزدیک نجس عین نہیں بلکہ مردار کی رطوبت وغیرہ لگنے کے سبب وقتی نجاست تھی جو دھونے سے دور ہو گئی۔ ابن قاسم کہتے ہیں کہ ہاتھی کے دانت بھی اسی طرح دھونے سے پاک ہو جائیں گے۔

علامہ انور لکھتے ہیں کہ ہمارے نزدیک استعمال حرام ہے جب کہ شافعی حرمتِ بیع کے قائل ہیں، کہتے ہیں ظاہرِ حدیث ہمارے لئے حجت ہے کیونکہ سائل نے تطلیہ سفن، (جہازوں کو رنگنا) ادھان (مالش کرنا) اور استصباح (روشنی کرنے کیلئے) کا ذکر کیا جو

استعمالات ہیں، جواباً آپ نے فرمایا (هو حرام) کہتے ہیں مردار کی چربی کسی طور بھی استعمال نہیں کی جا سکتی۔ وہ دھن جونجس نہیں البتہ متنجس ہوا تو اسے مسجد کے باہر روشنی کیلئے استعمال کیا جا سکتا ہے، مسجد کے اندر نا جائز ہے۔

بابُ ثَمنِ الكَلبِ (کتا فروشی)

ابن حجر لکھتے ہیں اس ترجمہ کے تحت دو احادیث لائے ہیں، حدیثِ ابی مسعود جس میں ثمن کلب، مہرِ بغی اور حلوانِ کاھن سے نہی کا ذکر ہے دوسری حدیثِ ابی جحیفہ جس میں ثمن دم، ثمنِ کلب اور کسبِ اَمت کا ذکر ہے، یہ دونوں حدیث چار یا پانچ احکام پر مشتمل ہیں اگر کسب امت اور مہر بغی ایک ہی شی قرار دیں تو چار احکام ہیں وگرنہ پانچ۔ جہاں تک ثمنِ کلب ہے تو بظاہر اس سے مراد تحریم بیع ہے اور یہ عموم ہے، کلبِ معلم (یعنی شکاری کتا) اور عام کتا، دونوں کو شامل ہے اس سے یہ مستلزم ہے کہ اگر کسی نے کسی کے کتے کا اتلاف کر دیا تو اسکے ذمہ کوئی قیمت نہیں، جمہور کی یہی رائے ہے مالک قیمت کی ادائیگی کا کہتے ہیں البتہ ان کے نزدیک بھی اس کی بیع جائز نہیں ان سے ایک قول جمہور کے قول کی مثل بھی ہے۔ ابوحنیفہ کے نزدیک کتے کی خرید وفروخت جائز ہے اور اتلاف پر قیمت بھی واجب ہے مالک سے بھی تیسرا قول یہی ہے۔ عطاء اور نخعی کے ہاں شکاری کتے کی بیع حلال ہے دوسروں کی نہیں۔ ابو داؤد نے ابن عباس سے مرفوعا روایت کیا ہے کہ آپ نے ثمنِ کلب سے منع فرمایا اور کہا اگر کوئی اس کی قیمت طلب کرتا آئے تو اس کی کف مٹی سے بھر دو، اس کی سند صحیح ہے۔ شافعی کے نزدیک تحریم بیع کی علت اس کی نجاستِ مطلق ہے جو معلم وغیر معلم دونوں قسم کے کتوں میں ہے۔ دوسروں کے نزدیک جو اس کے نجس العین ہونے کے قائل نہیں، علت اسے گھروں میں نہ رکھنا بلکہ قتل کر دینے کا حکم ہے اس لئے شکاری کتے کا یہ حکم نہیں کیونکہ اسے رکھنے اور پالنے سے منع نہیں کیا گیا، اس کی دلیل نسائی کی حدیثِ جابر ہے کہ آنجناب نے ثمن کلب سے منع کیا سوائے شکاری کتے کے، اس کے رجال تو ثقات ہیں مگر اس حدیث کی صحت پر طعن کیا گیا ہے

قرطبی کہتے ہیں کہ مالک کا مشہور مذہب یہ ہے کہ کتا رکھنے کا جواز ہے البتہ اس کی بیع منع ہے لیکن اگر سودا طے کر دے تو وہ فسخ نہ کیا جائے گا، گویا کتا ان کے نزدیک نجس نہیں (جلد اول میں بھی یہ مسئلہ زیر بحث آ چکا ہے) اس کے جائز منافع کے سبب اس کا رکھنا اور پالنا جائز ہے اس حوالے سے اس کا حکم بھی تمام مبیعات کی طرح ہونا چاہئے تھا مگر شرع نے تنزیہاً اس کی خرید وفروخت سے منع کیا ہے کہ یہ مکارمِ اخلاق میں سے نہیں۔ کہتے ہیں کہ ثمن کلب کو مہرِ بغی اور حلوانِ کاھن کے ساتھ ملانا، تو اس سے مراد وہ کلب جسے پالنے کی اجازت نہیں (یعنی شوقیہ پالنا) اگر بفرضِ عموم ہر کلب مراد ہے تو ان تینوں کی نہی میں قدرِ مشترک کراہت ہے جو باقی دو میں تحریمی اور کلبِ صید میں تنزیہی ہے جو الگ خارجی دلیل سے ثابت ہے۔ مہر بغی اور حلوانِ کاھن کی تحریم پر اجماع ہے یعنی مجرد نہی سے تحریم یا تنزیہ ثابت نہیں ہوتی بلکہ اس کے لئے قرائن ہوتے ہیں، عطف میں اشتراک جمیع وجوہ سے اشتراک کا متقاضی نہیں ہوتا کئی دفعہ امر کو نہی اور ایجاب کو نفی پر معطوف کر دیا جاتا ہے۔

حدثنا عبد الله بن يوسف أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن أبي بكر بن عبد الرحمن عن أبي مسعود الأنصاري رضي الله عنه أَنَّ رسولَ اللهِ ﷺ نَهى عنْ ثَمنِ

الكلبِ ومَهرِ البَغيِّ و حُلوان الكَاهِنِ

ابُو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کتے کی قیمت اور زنا کی اجرت اور کہانت کی اجرت لینے سے منع فرمایا ہے۔

ابومسعود کا نام عقبہ بن عمرو تھا۔ (مهر البغي) یہاں مہر سے مراد زانیہ (طوائف) کا زنا پر اجرت وصول کرنا، مجازاً مہر کا نام دیا گیا۔ بغی کی باء مفتوح، غین مکسور اور یاء مشدد ہے، فعیل بمعنی فاعلہ ہے اس کی جمع بغایا ہے۔ بغاء فجور وزنا کو کہتے ہیں۔ اصل معنی طلب ہے، تو حدیث سے ثابت ہونے والا یہ دوسرا حکم ہے۔ تیسرا حکم حلوانِ کاھن کا ہے، حلوان مصدر ہے (حلوة حلوانا) یعنی عطا کرنا اصل میں حلوۃ سے ہے الشيء الحلو سے تشبیہ دی گئی، چونکہ بلا کلفت ومشقت (چند جھوٹی سچی خبریں سنا کر) اس کا حصول ہوتا ہے، رشوت بھی حلوان ہے، کہانت پر تفصیلی بحث کتاب الطب میں آئے گی۔ اسی کے ساتھ علم نجوم اور قیافہ شناسی کی اجرت بھی ملتحق ہے۔ اس حدیث کو مسلم اور ابوداؤد نے (البیوع) ترمذی اور نسائی نے (النکاح) جب کہ ابن ماجہ نے (التجارات) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا حجاج بن منهال حدثنا شعبة قال أخبرني عون بن أبي جحيفة قال رأيتُ أبي اشترىٰ حَجَّامًا فأمَرَ بِمَحَاجِمِهِ فكُسِرَتْ فسألتُهُ عنْ ذلكَ فقالَ إنَّ رسولَ اللهِ ﷺ نَهى عنْ ثَمنِ الدَّمِ و ثَمنِ الكَلبِ وكَسبِ الأمَةِ ولَعَنَ الواشِمةَ والمُستَوشِمةَ وآكِلَ الرِّبَا ومُوكِلَهُ ولَعنَ المُصَوِّرَ

عون بن ابی جحیفہ نے کہا کہ میں نے اپنے والد کو دیکھا کہ ایک سنگی لگانے والے کو خرید رہے ہیں اس پر میں نے اس کے متعلق ان سے پوچھا تو انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے خون کی قیمت، کتے کی قیمت اور باندی کی کمائی سے منع فرمایا تھا اور گودنے والیوں اور گدوانے والیوں، سود لینے والوں اور دینے والوں پر لعنت کی تھی اور تصویر بنانے والے پر بھی لعنت کی تھی۔

اس میں چوتھا حکم (كسب الأمة) مذکور ہے، الإجارہ میں (باب كسب البغي والإماء) کے تحت ابوھریرہ کی حدیث لائیں گے کہ (نهى رسول الله ﷺ عن كسب الإماء) ابوداؤد نے رافع بن خدیج کے حوالے سے اس جملہ کا بھی اضافہ کیا ہے (حتى يعلم من أين هو) تو اس سے معنی متعین ہوا کہ اس سے مراد کسبِ زنا ہے نہ کہ عملِ مباح کے ذریعہ۔ ابوداؤد ہی نے رفاعہ بن رافع سے مرفوعاً یہ بھی روایت کیا ہے (نهى عن كسب الأمة إلا ما عملت بيدها) اس سے بھی یہی معنی متعین ہوا۔ ہاتھ کے اشارے سے سوت کاتنے اور اون اتارنے کا ذکر کیا ہے۔ بعض نے ہر قسم کا کسب مراد لیا ہے مفہوم یہ کہ اس کے ذمہ روزانہ (یا اسبوعی یا ماہانہ) کے حساب سے کوئی خاص مبلغ عائد نہ کیا جائے کہ کما کر لائے، اس سے وہ کسبِ حرام میں پڑ سکتی ہے گویا یہ سدِ ذرائع کے باب میں سے ہے۔

پانچواں حکم ثمن دم ہے، اس سے مراد میں اختلاف ہے بعض نے حجامت (یعنی سینگی لگوانا) قرار دیا ہے بعض نے ظاہری معنی (یعنی خون بیچنا جیسے آج کل ضرورۃً خون کی خرید وفروخت کرتے ہیں) ہی مراد لیا ہے۔ بقول ابن حجر بیعِ دم اور اس کی قیمت وصول کرنے کی تحریم پر اجماع ہے، اس پر باقی کلام الإجارۃ میں آئے گی۔ باب موکل الربا میں یہی حدیث گزر چکی ہے

علامہ انور لکھتے ہیں کہ شرح وقایہ کے حاشیہ حلبی میں مذکور ہے کہ ابوحنیفہ زانیہ کی اجرت کو حلال سمجھتے تھے، کہتے ہیں یہ بہت شنیع بات ہے، اور نص کی بھی مخالف ہے مولانا گنگوہی اس کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ حلبی نے جو لکھا ہے یہ اجارہ فاسدہ کے باب میں

سے ایک مسئلہ ہے، معقود علیہ زنا نہیں، اس کی صورت یہ بنتی ہے کہ کسی نے مثلاً روٹی پکانے پر کسی عورت کو ملازم رکھا ساتھ ہی یہ شرط لگا لی کہ اس سے جماع بھی کرے گا تو یہ فاسد شرط ہے اور اجارہ فاسدہ میں ہمارے ہاں مسئلہ یہ ہے کہ اس میں اجرت طیب ہوگی اس لئے کہ اصلاً تو اجارہ مشروع ہے اگر چہ اس شرط و وصف کے ساتھ نہیں، تو یہ ہر لحاظ سے باطل نہ ہوگی تو یہاں اجرت دراصل روٹی پکانے کی ہے اس میں کوئی خبث نہیں اصل خبث لمعنیٰ خارج ہے (یعنی زنا کی شرط) اجرت اس کا بدل نہیں تو اس اعتبار سے وہ حلال ہے، علامہ کہتے ہیں لیکن اس جواب کا رد اس بات سے ہوتا ہے کہ مسئلہ ہمارے ہاں اجارہ فاسدہ سے اعم ہے جیسا کہ شامی کی پانچویں مجلد میں ہے۔ المحیط کے حوالے سے ہے کہ زانیہ جو اجرت وصول کرے گی اگر وہ عقدِ اجارہ کے سبب و ذریعہ ہے تو حلال ہے وگرنہ بالاتفاق حرام ہے تو یہ دلیل ہے کہ زنا بنفسہ معقود علیہ ہے تو اس کی اجرت کے حلال ہونے کی تصریح ہے تو گویا یہ مسئلہ وجہ مذکور پر ہی مقتصر نہیں۔ پھر تعجب اس امر پر ہے کہ ہمارے اصحاب نے اجرتِ زنا کی حرمت پر بھی اجماع نقل کیا ہے جیسا کہ البحر میں ہے، نووی نے بھی نقل کیا ہے۔ ابن تیمیہ بھی اپنی کتاب (الصراط المستقیم) میں اس مسلہ کی تقریر پر گذرے ہیں، اس سے بھی مستفاد یہ ہے کہ مسئلہ ہمارے ہاں اجارہ فاسدہ وغیرھا سے اعم ہے تب اعتراض کی گنجائش ہے۔ ابن تیمیہ نے اس مسئلہ سے تعرض نہیں کیا بلکہ کہا ہے کہ عملِ خاص پر اجارہ، مطلق عمل پر واقع ہوگی پس جس نے کسی شخص کو شراب لانے کے لئے اجرت پر مقرر کیا تو جائز ہے کیونکہ یہاں اجارہ اگر چہ بطور خاص حملِ خمر کے لئے ہے مگر مطلق عمل پر واقع ہے تو اس کے لئے یہ بھی جائز ہے کہ شراب کی جگہ پانی لانے کو کہے تو ان کی تعلیل سے واضح ہوا کہ مسئلہ ہمارے ہاں وضعِ مذکور پر مقتصر نہیں ہے اگر چہ فقہاء نے اسے باب الاجارة الفاسدة کے تحت ہی ذکر کیا ہے۔ میرے نزدیک جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ کی اصل برھانی کی المحیط میں ہے، اس سے علم ہوا ہے کہ مسئلہ مولی اور اس کی لونڈی کے مابین مفروض ہے اگر مولی نے اسے زنا کرنے کے لئے اجرت پر لگا لیا تو یہ اجرت اس آقا کے لئے (طابت) حلال ہے کیونکہ معقود علیہ اس میں تسلیم نفس (خود سپردگی) ہے نہ کہ بطورِ خاص زنا، اگر وہ زنا کر کے کسب کرے، بغیر آقا کے اجرت پر لگائے (من غير أن يوجر ها المولى) تو یہ اجرت (لہ)، یعنی آقا کے لئے حلال نہ ہوگی کیونکہ وہ خود اجارت کرنے کا حق نہیں رکھتی۔

حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ اجیر کی دو قسمیں ہیں: اجیرِ مطلق، یہ مطلقاً تسلیمِ نفس پر ہی اجرت کا مستحق ہے اگر چہ کوئی عمل نہ ہو۔ دوسرا اجیرِ مشترک، اس میں معقود علیہ کوئی خاص عمل ہوگا تو وہ عمل انجام دے کر ہی مستحقِ اجرت بنے گا مثلاً دھوبی، درزی اور رنگساز وغیرہ۔ تو تسلیمِ نفس اور عمل، دونوں کو معقود علیہ بنانا مفسدِ اجارت ہے جیسا کہ قاضی ثناء اللہ پانی پتی کے رسالہ (ما لا بدمنه) میں مذکور ہے بالجملہ یہ ہے کہ مسئلہ آقا اور اس کی لونڈی کے ساتھ مختص ہے شامی نے اس کا حرائر کے لئے بھی اجراء کر دیا حالانکہ ان کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں پھر یہ ان کے زمانے کے حساب سے ہے اس زمانہ میں زنا پر اجارت عام نہ تھی البتہ فساق حیلہ سازی کر لیتے تھے تو لونڈیوں کو اجیرِ مطلق کے طور پر مستأجر کر لیتے تھے تو فقہاء نے اس اجارت کی تصحیح کرتے ہوئے اسے تسلیمِ نفس پر محمول کر دیا اگر چہ (حقیقةً) یہ عقد برائے زنا ہی تھا۔ آج جب کہ زنا پر اجارت عام ہو چکی ہے تو تاویل کرنا متعذر ہے تو آج کل کی اجارت زنا پر ہی محمول ہوگی اور یہ اجرت حلال نہ ہوگی۔ اسی سے مغنیہ اور نائحہ (نوحہ کرنے والی) کی اجرت کا فرق واضح ہوا، فقہاء نے اسے حرام لکھا ہے حالانکہ یہی تاویل ان دونوں کی نسبت بھی چل سکتی تھی اس کی وجہ ظاہر ہے کہ غناء اور نوح اس زمانہ میں بھی عام ہو چکا تھا لہذا اسے ہی معقود علیہ تسلیم

کیا، اسے تسلیمِ نفس پر محمول نہ کیا۔ آج جبکہ زنا بھی عام ہو چکا ہے اور اجرت پر زنا ایک پیشہ بن چکا ہے لہذا معقود علیہ زنا ہی قرار دیا جائے گا۔ محصلِ کلام اور جملۃ المرام یہ ہے کہ اجرتِ زنا ہمارے نزدیک بھی حرام ہے، حرائر میں تو مطلقاً، اسی طرح لونڈیوں میں بھی۔ سوائے اس معاملہ کے جو آقا اور اس کی لونڈی کے مابین ہو پھر یہ استثناء بھی زمانہ قدیم میں تھا، دورِ حاضر میں یہ بھی مطلقاً حرام ہے، انتھی۔

خاتمه

کتاب البیوع میں کل (247) مرفوع احادیث ہیں (46) معلق، اور باقی موصول ہیں مکررات کی تعداد، اس میں اور سابقہ صفحات میں (139) ہے (29) کے سوا باقی کی مسلم نے بھی تخریج کی ہے۔ آثارِ صحابہ و تابعین کی تعداد (52) ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتابُ السَّلَم

بابُ السَّلَمِ فی کَیلٍ مَعلومٍ (کیلِ معلوم میں بیعِ سلم)

سلم وزن و معنی میں سلف کی مثل ہے ماوردی نے لکھا ہے کہ سلف اہل عراق اور سلم اہل حجاز کی لغت ہے یہ بھی کہا گیا ہے کہ سلف سے مرادراُس المال کی تقدیم جبکہ سلم مجلسِ عقد میں ہی اسے حوالے کرنا ہے، گویا سلف اعم ہے۔قسطلانی نووی کے حوالے سے رقمطراز ہیں کہ بیعِ سلم کی تعریف میں متعدد عبارات ذکر کی گئی ہیں سب سے احسن یہ تعریف ہے کہ وہ (عقد علی موصوف فی الذمة)۔ (یعنی کسی بیان کردہ چیز کا سودا جو بائع کے ذمہ ہے۔یعنی بعد میں اسے دے گا) جبکہ اس کی قیمت یا بدل مقدماً اسے دیدیا جائے اسی مجلسِ بیع میں، اس اعتبار سے سلم تسلیم سے اسم ہے یعنی قیمت کا حوالے کر دینا۔ابن حجر لکھتے ہیں علماء کا اس کی مشروعیت پر اتفاق ہے صرف ابن مسیّب قائل نہ تھے۔البتہ اس کی بعض شروط میں اختلاف ہے اس امر پر بھی اتفاق ہے کہ اس کے لئے وہ سب شروط ہیں جو کسی بھی بیع کے لئے ہوتی ہیں زائد یہ کہ رأس مال مجلس ہی میں فروخت کنندہ کے حوالے کر دیا جاتا ہے بعض کی رائے میں یہ عقدِ غرر ہے جو ضرورۃً جائز قرار دیا گیا ہے۔امام بخاری کا (فی کیل معلوم) کہنے کا معنی ہے (فیما یکال) یعنی ہر اس شئی میں جس کا کیل ہوتا ہے۔کیل کی تعیین شرط ہے کیونکہ مکاییل مختلف ہوتے ہیں الا یہ کہ کسی شہر میں ایک ہی پیمانہ رائج ہو پھر اس کا متعین کر لینا مشروط نہ ہوگا۔

علامہ انور لکھتے ہیں فقہ حنفی میں سوائے بیعِ سلم کے کوئی اور ایسی بیع نہیں جس میں مبیع معدوم ہو اسی لئے انہوں نے اس میں مقدار، جنس، رأس مال اور مکانِ تسلیم کے بیان و تعین کی شرط لگائی ہے تا کہ ان سب تعینات کے بعد مبیع ایسے ہو جیسے معدوم نہیں بلکہ موجود ہے تا کہ کوئی تنازعہ نہ اٹھ کھڑا ہو۔جامی نے اسے اس شعر میں نظم کر دیا ہے (قدرو جنس است وصف و نوع واجل جائے تسلیم امت رأس مال سلم) کہتے ہیں ہمارے ہاں سلم چار اقسام سے ہے: مکیلات، موزونات، مزروعات اور معدوداتِ متقاربہ۔متاخرین نے اس کے ساتھ استصناع کو ملحق کیا ہے مگر یہ اصلاً صحیح نہیں، کہتے ہیں میرزا جان محشی ہدایہ پر بابِ ربا اور بابِ سلم خلط ملط ہو گیا، وہ لکھ بیٹھے کہ ربا چار اقسام میں ہوتا ہے حالانکہ وہ صرف مکیلات اور موزونات میں ہوتا ہے۔

حدثنی عمرو بن زراة أخبرنا إسماعیل بن علیة أخبرنا ابن أبی نجیح عن عبد الله بن کثیر عن أبی المنهال عن ابن عباس رضی الله عنهما قالَ قَدِمَ رسولُ اللهِ ﷺ المدینةَ والناسُ یُسلِفُونَ فی الثَمرِ العامَ والعامَینِ أو قالَ عامینِ أو ثلاثةً شَكَّ إسماعیلُ فقالَ مَنْ سَلَّفَ فی تَمرٍ فَلْیُسْلِفْ فی کَیلٍ مَعلُومٍ ووَزنٍ مَعلُوم

ابن عباس رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ مدینہ تشریف لائے اور اس وقت لوگ کھجوروں میں ایک سال اور دو سال کیلئے سلم کیا کرتے تھے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص کھجور میں سلم کرے اس کو چاہیے کہ ایک معین پیمانہ اور معین

وزن کے حساب سے کرے۔ایک دوسری روایت میں ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ معین پیمانہ میں مدتِ معین تک کیلئے (سلم) کرے۔[اگر نقد رقم کچھ مدت پہلے ادا کر دی جائے اور جنس (فصل یا کوئی چیز) اس مدت کے بعد حاصل کی جائے تو اس کو "سلم" کہتے ہیں]۔

اگلے باب میں یہی روایت ابن عیینہ کے طریق سے ہے، وہ بھی ابن ابی نجیح سے روایت کرتے ہیں بعد ازاں متعدد طرق ان سے ذکر کئے ہیں سبکا مدار عبداللہ بن کثیر پر ہے ان کے تعارف وتحدید کی بابت اختلاف ہے، قابسی، عبدالغنی اور مزی نے جزم کے ساتھ انہیں مکی قرار دیا ہے، مشہور قاری ہیں اور سبعہ قراء میں سے ہیں۔جبکہ کلاباذی، ابن طاہر اور دمیاطی نے انہیں ابن کثیر بن مطلب بن ابو وداعہ سہمی قرار دیا ہے، دونوں ثقہ ہیں، اول راجح ہے۔(شك اسماعيل) ابن عیینہ نے بغیر شک کے دو اور تین برس کا ذکر کیا ہے۔ (عامين) اور سفیان کی روایت میں (سنتين) یا تو علی نزع الخافض یا علی المصدر منصوب ہیں۔(في كيل معلوم و وزن معلوم) واوٴ بمعنی اُو ہے، مراد یہ کہ جن اشیاء کا عموما کیل ہوتا ہے ان کے بارہ میں بیع سلم کیل کے ساتھ مشروط قرار دی اور جن کا وزن کیا جاتا ہے ان کی وزن کے ساتھ مشروط قرار دی (گویا جزافا بیع سلم کرنا صحیح نہیں)۔اس حدیث کو مسلم، ابو داوٴد اور ترمذی نے (البيوع) نسائی نے (البيوع) اور (الشروط) جب کہ ابن ماجہ نے (التجارات) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا محمد أخبرنا إسماعيل عن ابن أبي نجيح بهذافي كَيلٍ مَعلُومٍ ووزنٍ معلومٍ۔ (ایضاً)

ابن حجر کہتے ہیں میری رائے میں محمد سے مراد ابن سلام ہیں، کلاباذی نے یہی قطعیت کے ساتھ ذکر کیا ہے، اسماعیل سے مراد ابن علیہ ہیں۔

بابُ السَّلِمِ فی وزنٍ معلومٍ

(موزون اشیاء میں بیعِ سلم)

حدثنا صدقة أخبرنا ابن عيينة أخبرنا ابن أبي نجيح عن عبد الله بن كثير عن أبي المنهال عن ابن عباس رضى الله عنهما قال قدمَ النبيُ ﷺ المدينةَ وهمُ يُسلِفُونَ بالتمرِ السنتينِ والثلاثَ فقالَ مَنْ أسْلَفَ فی شيْءٍ ففِيُ كيلٍ معلومٍ ووزنِ مَعلُومٍ إلَى أجلٍ مَعلومٍ۔(ایضاً)

حدثنا على حدثنا سفيان قال حدثني ابن أبي نُجيح وقالَ فلْيُسْلِفْ فيُ كيلٍ معلومٍ إلىٰ أجَلٍ معلومٍ۔(ایضاً)

حدثنا قتيبة حدثنا سفيان عن ابن أبي نجيحٍ عن عبد الله بن كثير عن أبي المنهال قالَ سمعتُ ابن عباس رضى الله عنهما يقولُ قَدِمَ النبيُ ﷺ وقالَ فیُ كيلٍ معلومٍ

و ووزنِ معلومٍ إلى أجلٍ معلومٍ۔ (ایضاً)

سابقہ باب کی حدیثِ ابن عباس اپنے تین مشائخ سے نقل کی ہے جو سب سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں، پہلی میں کیلِ معلوم، دوسری میں اس کے ساتھ ساتھ اجلِ معلوم کا بھی ذکر ہے، ان دونوں میں وزن کا ذکر نہیں وہ تیسری روایت میں ہے۔ ابن ابی نجیح کا نام عبداللہ بن یسار ہے۔ ابوالمنھال کا نام عبدالرحمٰن بن مطعم کوفی ہے۔ آخری حدیث کو شعبہ، ابن ابی مجالد سے روایت کرتے ہیں ابن حجر لکھتے ہیں ابوالولید نے شعبہ سے اسی طرح یعنی بغیر نام ذکر کئے روایت کیا ہے جبکہ بعض نے محمد اور بعض نے محمد یا عبداللہ ذکر کیا۔ نسائی نے ابوداؤد طیالسی کے طریق سے (عن شعبة عن عبدالله) لکھا ہے۔ بخاری نے اگلے باب میں ابواسحاق شیبانی کے حوالے سے محمد ذکر کیا ہے۔ ابوداؤد اور ابن حبان نے جزم کے ساتھ عبداللہ ذکر کیا ہے، ابن حبان لکھتے ہیں کہ وہ مجاھد کے صہر تھے (صہر سسر اور داماد دونوں کو کہتے ہیں، یہاں بظاہر داماد مراد ہے) صحیح بخاری میں ان سے یہی ایک روایت ہے۔

(اختلف عبدالله الخ) یہ صغار صحابہ میں سے ہیں (وسألت ابن أبزى الخ) یعنی عبدالرحمٰن خزاعی جو صغار صحابہ میں سے ہیں۔ ان کے والد ابزی بھی راجح قول کے مطابق صحابی ہیں۔ اس باب کے تحت اس حدیث کے نقل کرنے کی وجہ اس کے بعض طرق میں جو اگلے باب میں ہے، یہ عبارت ہے (في الحنطة والشعير والزيت) کیونکہ زیتون (مایوزن) اشیاء میں سے تھا۔ ابن بطال لکھتے ہیں کہ اس امر پر اجماع ہے کہ اگر سلم مایکال اور مایوزن میں ہے تو کیل و وزن معلوم ہونا ضروری ہے اگر فیما لا یکال اور لا یوزن میں سے ہے تو عدد کا متعین و معلوم ہونا ضروری ہے، ابن حجر اضافہ کرتے ہیں یا ذرع معلوم ہو (یعنی گز) مقصد یہ کہ مقدار مجہول نہ ہو۔ ذرع میں بھی تعین ہونا ضروری ہے کہ کون سا گز؟ اس امر پر بھی اجماع ہے کہ شئ مسلم (یعنی جس چیز کی بیع سلم ہو رہی ہے) کی صفت و ہیئت معلوم ہونا بھی ضروری ہے، حدیث میں انہی باتوں کا ذکر ہے جن کی بابت لوگ اہمال کرتے تھے۔

اس حدیث کو ابوداؤد اور نسائی نے (البیوع) جب کہ ابن ماجہ نے (التجارات) میں نقل کیا ہے۔

بابُ السَّلِمِ إِلَى مَنْ لَيسَ عندَهُ أصلٌ

(یعنی اس شخص کے ساتھ بیع سلم جس کے پاس اصل نہیں)

کہا گیا ہے کہ اصل سے مراد اصل شئ ہے جس میں سلم ہو۔ تو اصلِ حَب مثلاً زرع اور اصلِ ثمر درخت ہے۔ غرض ترجمہ یہ ہے کہ یہ شرط نہیں۔ علامہ انور کہتے ہیں مسلم الیہ کے گھر میں شئ مسلم کا موجود ہونا شرط نہیں لگائی جاتی، یہی کافی ہے کہ وہ اس مطلوبہ چیز کو حوالے کرنے کی قدرت رکھتا ہے (گویا اجناس کے لئے کاشتکار ہونا اور پھلوں میں سلم کے لئے باغ کا مالک ہونا ضروری نہیں بلکہ درمیان کے کسی شخص مثلاً کمیشن ایجنٹ سے بھی بیع سلم ہو سکتی ہے) بس شرط یہ ہوگی کہ فی الجملہ وہ شئ موجود ہو۔

حدثنا موسى بن إسماعيل حدثنا عبد الواحد حدثنا الشيباني حدثنا محمد بن أبي المجالد قال بَعثَنِي عبدُ الله بن شداد و أبو بُردةَ إلىٰ عبدِ الله بن أبي أوفىٰ

رضی الله عنهما فقالا سَلْهُ هلْ کانَ أصحابُ النبیﷺ فی عَهدِ النبیﷺ یُسلِفُونَ فی الحِنطةِ؟ قالَ عبدُ اللهِ کُنَّا نُسلِفُ نَبیطَ أهلِ الشامِ فی الحِنطةِ والشعیرِ والزیتِ فی ذلكَ ثمَّ بعثانِی إلیٰ عبدِ الرحمن بن أبزیٰ فسألتُهُ فقالَ کانَ أصحابُ النبیﷺ یُسلفُونَ علی عهدِ النبیﷺ ولَمْ نَسألهُم ألَهُمْ حَرْثٌ أم لا

ابن ابی اوفی رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ ہم شام کے کسانوں سے گیہوں اور جو اور زیتون میں ایک معین پیمانہ کے حساب سے ایک معین مدت کے لئے سلم کیا کرتے تھے۔ پوچھا گیا کہ آیا جس کے پاس اصل مال موجود ہوتا تھا اس سے (معاملہ) کرتے تھے؟ تو ابن ابی اوفیؓ نے جواب دیا کہ ہم ان سے یہ نہیں پوچھتے تھے۔

شیبانی کا نام ابو اسحاق سلیمان ہے (نبیط أهل الشام)۔ سفیان کی روایت میں ہے (أنباط من أنباط الشام)۔ اصلا یہ عرب تھے عجم اور روم کے ساتھ رھائش اور بودو باش کے سبب ان کے انساب مختلط ہو گئے اور زبان خراب ہو گئی۔ کہا گیا ہے کہ انہیں انباط اس وجہ سے کہا گیا کہ (إنباط الماء) یعنی پانی نکالنے کی مہارت رکھتے تھے کیونکہ کاشتکاری پیشہ تھا۔

(ما کنا نسألهم الخ) اس سے مذکورہ حکم مستفاد کیا۔

حدثنا إسحاق خالد بن عبد الله عن الشیبانی عن محمد بن أبی مجالد بهذا وقال فنُسلفُهُمْ فی الحِنطةِ والشعیرِ وقالَ عبدُ اللهِ بن الولید عن سفیان حدثنا الشیبانی وقالَ والزیتِ حدثنا قتیبة حدثنا جریر عن الشیبانی وقال فی الحنطةِ والشعیرِ والزبیبِ۔(سابقہ ہے)

شیخ بخاری اسحاق بن شاھین واسطی ہیں خالد سے مراد طحان واسطی ہیں۔(و قال عبدالله الخ) عبداللہ سے مراد عدنی اور سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ جامع سفیان میں یہ طریق موجود ہے۔ اس حدیث سے صحتِ سلم پر استدلال کیا گیا ہے، اگر مکانِ قبض کا ذکر نہ بھی کیا گیا ہو۔ احمد، اسحاق اور ابوثور کی یہی رائے ہے مالک بھی یہی کہتے ہیں اور اضافہ کرتے ہیں کہ اسے مکانِ سلم میں قبضہ دے گا۔ اگر اختلاف ہو تو بائع کی بات تسلیم کی جائے گی۔ ثوری، ابوحنیفہ اور شافعی کا کہنا ہے۔ کہ ایسی شی میں سلم جائز نہیں جس میں نقل وحمل کی مشقت ہو الا یہ کہ کسی خاص جگہ میں حوالہ کرنے کی شرط طے کر لی جائے، اس سے یہ بھی استدلال کیا گیا ہے کہ اگر وقتِ سلم شی موجود نہیں مگر حلولِ سلم کے وقت اس کا موجود ہونا ممکن ہے تو سلم جائز ہے، یہ جمہور کی رائے ہے ان کے نزدیک اگر عارضی طور پر اس جگہ وہ شی ختم بھی ہو گئی لیکن اگر وہ عام شی ہے (یعنی دوسری جگہ سے منگوائی جا سکتی ہے) تو سودا منسوخ نہ ہوگا۔ یہ بھی استدلال کیا گیا کہ بیع سلم میں قبضہ دینے سے قبل تفرق ہو سکتا ہے کیونکہ حدیث میں اس کا ذکر نہیں۔ مالک کا یہی قول ہے بشرطیکہ کہ غیر مشروط ہو، شافعی اور کوفی کہتے ہیں قبض سے قبل افتراق کی شکل میں بیع فاسد ہو جائے گی کیونکہ اس صورت میں یہ (بیع الدین بالدین) کی شکل اختیار کر جائے گی ابن ابی اوفی کی حدیث سے یہ بھی ثابت ہوا کہ اہلِ ذمہ سے مبایعت (تجارت) اور بیع سلم کی جا سکتی ہے، تنازع کی صورت میں سنت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

حدثنا آدم حدثنا شعبة أخبرنا عمرو قال سمعتُ أبا البختری الطائیَّ قال سألتُ ابنَ عباس رضی الله عنهما عن السَّلْم فی النخلِ فقالَ نهَی النبیُ ﷺ عن بیعِ النخلِ حتی یُؤکَلَ منهُ و حتیٰ یُوزَنَ فقالَ رجلٌ وأيُّ شیءٍ یُوزَنُ؟ قالَ رجلٌ إلی جانبِهِ حتی یُحرَزَ وقالَ معاذٌحدثنا شعبة عن عمرو قالَ أبُو البُختری سمعتُ ابنَ عباس رضی الله عنهما نَهَی النبیُ ﷺ مثلَه

ابن عباسؓ سے کھجور کے درخت میں بیع سلم کے متعلق پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ درخت پر پھل کو بیچنے سے آنحضرت ﷺ نے اس وقت تک کے لئے منع فرمایا تھا جب تک وہ کھانے کے قابل نہ ہو جائے اور اس کا وزن نہ کیا جا سکے ایک شخص نے پوچھا کہ کیا چیز وزن کی جائے گی؟ اس پر ابن عباسؓ کے قریب ہی بیٹھے ہوئے ایک شخص نے کہا کہ مطلب یہ ہے کہ اندازہ کرنے کے قابل ہو جائے۔

عمرو سے مراد ابن مرۃ مرادی کوفی ہیں جو اندھے تھے۔ ابوالبختری کا نام سعد بن فیروز کوفی ہے۔ ابن بطال نے اسے باب سے غیر متعلق قرار دیا ہے یہ ان کی غفلت ہے روایت میں سوال (عن السلم فی النخل) تھا۔ ابن منیر نے جواب دیا ہے کہ حکم بطریق المفہوم ماخوذ ہے یہ اس طرح کہ ابن عباس سے جب یہ سوال ہوا تو ان کا خیال تھا کہ یہ بیع ثمار قبل بدو الصلاح کی قبیل سے ہے پس اگر نخلِ معین میں سلم جائز نہیں تو غیر معین میں اس کا جواز متعین ہوا کیونکہ اب اس کا تعلق کسی ایسے ثمار سے نہیں جس کی صلاح ابھی ظاہر نہیں ہوئی (حتی یحرز) یعنی۔ یحفظ و یصان۔ کشمیہنی کے نسخہ میں (یحزر) ہے اس کا معنی ہے (یوزن أو یخرص) اس کا فائدہ یہ ہے کہ فقراء و مستحقین کی مقدار و کمیت کا پتہ چل جائے گا اس سے قبل کہ مالک اس میں تصرف کرے۔ عیاض نے پہلی قراءت کی تصویب کی ہے مگر وزن کے پیش نظر دوسری قراءت الیق ہے ابن حجر کہتے ہیں نسفی کی روایتِ بخاری میں (حتی یحرر) ہے مگر اسے شک کے ساتھ نقل کیا ہے۔ (وقال معاذ الخ) اسے اسماعیلی نے موصول کیا ہے۔

اس حدیث کو مسلم نے بھی (البیوع) میں نقل کیا ہے۔

بابُ السَلِمِ فی النَخلِ (یعنی کھجوروں میں بیع سلم)

حدثنا أبو الولید حدثنا شعبة عن عمرو عن أبی البختری قالَ سألتُ ابنَ عمر رضی الله عنهما عن السَّلِمِ فی النخلِ فقالَ نُهیَ عن بیعِ النَخلِ حتَّی یَصلُحَ و عن بیعِ الوَرِقِ نَساءً بِنَاجزٍ و سألتُ ابن عباس عن السَّلمِ فی النخلِ فقالَ نهَی النبیُ ﷺ عن بیعِ النخلِ حتَّی یُؤکَلَ منهُ أو یأکُلَ منهُ حتَّی یُوزَنَ۔ (ایضاً)

حدثنا محمد بن بشار حدثنا غندر حدثنا شعبة عن عمرو عن أبی البختری سألتُ ابنَ عمر رضی الله عنهما عن السلمِ فی النخلِ فقالَ نهی النبیُ ﷺ عن بیعِ الثمرِ حتَّی یَصلُحَ ونَهیٰ عن الورِقِ بالذهبِ نَساءً بناجزٍ و سألتُ ابنَ عباس

فقالَ نَهى النبيُ ﷺ عنْ بيعِ النخلِ حتَّى يأكُلَ أوْ يُؤكَلَ و حتى يُوزَنَ قلتُ وما يُوزنُ؟ قال رجلٌ عندَهُ حتَّى يُحزَرَ۔(سابقہ ہے)

(نهى عن بيع النخل حتى يصلح) روایات اس امر پر متفق ہیں کہ یہاں (نهى) بطور صیغہ مجہول کے ہے البتہ غندر کی روایت میں موجود اسی لفظ کی بابت اختلاف ہے۔ابوذر اور ابوالوقت کے نسخوں میں (نهى عمر الخ) ہے دوسروں کی روایت میں (نهى النبى الخ) ہے، مسلم نے صرف ابن عباس کے نقل پر اقتصار کیا ہے۔(وعن بيع الورق) یعنی سونے کے بدلے، جیسا کہ اگلی روایت میں ہے (نساءً) أي تأخيراً۔ سلم میں اشتراطِ اصل کی بابت بحث اگلے باب میں آ رہی ہے بقول ابن حجر حدیث ابن عمر مجوزین کی نظر میں السلم الحال پر محمول ہے یا کسی قریبی وقت کے تعین پر، اس سے معین باغ کے نخل معین کی بیع سلم کے جواز پر استدلال کیا گیا ہے لیکن بدوِصلاح کے بعد، مالکیہ کا یہی قول ہے۔ابوداؤد اور ابن ماجہ نے (نجراني عن ابن عمر) کے طریق سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ نخل میں پھل نمودار ہونے سے قبل سلم نہ کی جائے۔پھل ظاہر ہونے سے قبل کسی باغ کے پھلوں کی بیع سلم کی پھر اس برس اس میں پھل نہیں آیا، مشتری کہنے لگا اب اگلے برس کا پھل میرا ہے بائع نے کہا تمہارے ساتھ اس برس کی پیداوار کا سودا ہوا تھا، دونوں اپنا جھگڑا آنجناب کے پاس لے آئے تو آپ نے قیمت واپس کرنے کو کہا اور حکم دیا کہ آئندہ بدوِصلاح سے قبل بیع سلم نہ کی جائے ابن حجر لکھتے ہیں اس حدیث میں ضعف ہے۔ابن منذر نے اکثر علماء کا اس امر پر اتفاق نقل کیا ہے کہ کسی معین باغ کی بابت بیع سلم نہ کی جائے بصورت دیگر غرر کا امکان ہے (گویا بیع سلم پیداوار کی کیجائے نہ کہ معین درختوں یا باغ کی) اکثر نے اس حدیث ابن عمر کو السلم الحال پر محمول کیا ہے، ابن حبان، حاکم اور بیہقی نے عبداللہ بن سلام کی حدیث جس میں زید بن سعنہ کے اسلام لانے کا قصہ ہے، روایت کی ہے، اس میں ہے کہ وہ آنحضرت سے کہنے لگے (هل لك أن تبيعني تمرا معلوما إلى أجل معلوم من حائط بني فلان؟) (یعنی کیا تمرِ معلوم کی اجلِ معلوم تک بنی فلان کے باغ سے بیع۔سلم۔ہوسکتی ہے؟) آپ نے جواب دیا کہ (لا أبيعك من حائط مسمى)۔ (یعنی میں معین یعنی ذکر کردہ باغ سے تو نہیں بیچوں گا البتہ تمہیں معین مقدار اجل مسمی تک بیچتا ہوں، اس سے ظاہر ہوا کہ مقدار اور وقت متعین ہوگی، مگر کسی متعین درخت یا باغ کی شرط نہ ہوگی)۔

علامہ انور (نهى عن بيع النخل حتى يصلح) کے تحت لکھتے ہیں اگر تم کہو سوال تو سلم کے بارہ میں تھا جواب میں مطلق بیع کا ذکر کیا؟ تو میں کہتا ہوں کہ ہماری فقہ میں ایک اور مسئلہ ہے جس سے سوال و جواب کے مابین تناسب ظاہر ہوتا ہے وہ یہ کہ مسلم فیہ (یعنی جس شئی میں بیع سلم ہو رہی ہے) کا مسلم الیہ (یعنی بائع) کی ملک میں ہونا ضروری نہیں مگر یہ شرط ہے کہ وہ شئی بازار میں موجود ہو، حین عقد سے لے کر حلولِ اجل تک۔تو اس سے اخذ کیا جائے گا کہ بیع سلم تب کرنا صحیح ہوگا جب پیداوار نمودار ہو چکی ہے یعنی بدوِصلاح ہو چکا ہے تا کہ یہ اندیشہ نہ رہے کہ بیماری لگ جائے گی، اس سے قبل تو وہ کالمعدوم ہے (لہذا سلم کرنا صحیح نہ ہوگا۔اس بابت ابن حجر لکھ چکے ہیں کہ اکثر علماء اسے سلم حالی یعنی فوری سلم پر محمول کرتے ہیں گویا اگر بیع سلم اگلے برس کی متوقع پیداوار میں ہو رہی ہے تو بدوِصلاح شرط نہیں ان کے ہاں چونکہ بیع سلم درختوں یا باغات سے متعلق نہیں بلکہ اس کا تعلق جنس کے ساتھ ہے لہذا بائع وہ مطلوبہ مقدار کہیں سے بھی مہیا کر کے سودے کی تکمیل کر سکتا ہے)۔

بابُ الكَفيلِ فی السَّلمِ (بیع سلم میں ضامن کا ہونا)

اس کے تحت نقل کردہ حدیث میں آنجناب کے ایک یہودی سے طعام کی بیع سلم کے بدلے درع رہن رکھنے کا ذکر ہے، اسی پر اگلا باب (رهن فی السلم) کے عنوان سے قائم کیا ہے تو اسی سے کفالت پر بھی استدلال کیا ہے ابن حجر کہتے ہیں بعینہ یہی استنباط ابراہیم نخعی راوی حدیث نے بھی کیا تھا (الرهن) میں اس کا تذکرہ آئے گا۔

حدثنی محمد بن سلام حدثنا یعلی حدثنا الأعمش عن إبراهیم عن الأسود عن عائشة رضی الله عنها قالتُ اشتَریٰ رسولُ اللهﷺ طعامًا مِنُ یهودیٍّ بِنَسِیئةٍ ورَهَنَهُ دِرعًا لَهُ مِنُ حَدیدٍ۔ (البیوع میں گزر چکی ہے)

اپنی عادت کے مطابق اس حدیث کے دوسرے طریق پر ترجمہ قائم کیا ہے جس میں ابراہیم کے حوالے سے رھن کے ساتھ ساتھ کفالت کا بھی ذکر ہے، الرھن میں نقل کریں گے۔

بابُ الرِّهنِ فی السَّلِمِ (بیع سلم میں رہن رکھوانا)

اس میں سابقہ باب کی حدیث نئی سند کے ساتھ پھر لائے ہیں۔ بعض حضرات سلم میں رہن کے قائل نہیں، ان کا رد ہے۔ اسماعیلی نے (ابن نمر عن الأعمش) کے حوالے سے ذکر کیا ہے کہ نخعی کے پاس ذکر کیا گیا کہ ابن جبیر سلم میں رھن کو: ربا مضمون کہتے ہیں تو ابراہیم نے اس حدیث کے ساتھ ان کا رد کیا، مفصل بحث الرھن میں ہوگی۔ ابن موفق کے بقول یہی ابن جبیر جیسا موقف ابن عمر، حسن اور اوزاعی سے بھی منقول ہے۔ احمد سے ایک روایت بھی یہی ہے، باقیوں نے رخصت دی ہے، ان کی حجت اللہ تعالی کا یہ فرمان بھی ہے (یأیها الذین إذا تداینتم الخ إلی قوله فرهان مقبوضة) اس کے عموم میں سلم بھی شامل ہے۔

حدثنی محمد بن محبوب حدثنا عبد الواحد حدثنا الأعمش قالَ تذَاكَرُنَا عندَ إبراهیمَ الرَّهنَ فی السَّلفِ فقالَ حدثنی الأسود عن عائشة رضی الله عنها أنَّ النبیَﷺ اشتریٰ مِن یهودیٍّ طعامًا إلیٰ أجلٍ معلومٍ و ارُتَهَنَ منهُ دِرعًا مِنُ حدیدٍ۔

(بابِ سابق والی حدیث ہے)۔ ابن بطال کے بقول اگر رھن ثمن میں جائز ہے تو مثمن میں بھی جائز ہے (إذ لا فرق بینهما)۔

بابُ السَّلِمِ إلیٰ أجَلٍ معلومٍ (وقتِ مقرر تک بیع سلم)

وبهِ قال ابنُ عباسٍ و أبو سعیدٍ والحسن والأسود. وقال ابنُ عمرَ لا بأسَ فی الطعامِ الموصوفِ بِسِعرٍ معلومٍ إلیٰ أجلٍ معلومٍ ما لَمُ یَکُنُ ذلکَ فیُ زرعٍ لَمُ یَبُدُ صلاحُهُ.

(ابن عمرؓ کا قول ہے قیمت اور مدت مقرر کر کے طعام کی خرید وفروخت میں کوئی حرج نہیں الا یہ کہ پیداوار ابھی پکی ہو)

(یعنی سلم میں وقت کا تعین کیا جاتا ہے کہ اس وقت مطلوبہ مبیع مہیا کی جائے) ان حضرات کا رد کر رہے ہیں جو سلم حالی کو جائز قرار دیتے ہیں۔ شافعیہ اس کے قائل ہیں، باقی سب اس کے منع کے قائل ہیں مجوزین یعنی شوافع کے نزدیک قرآن میں جو (إلى أجل معلوم) ہے اس کا مفہوم ہے کہ اجل کا علم ہونا چاہئے نہ کہ اس کا تعین شروطِ بیع میں سے ہو، وہ کہتے ہیں کہ اگر الی اجل معلوم تک بیع سلم جائز ہے حالانکہ اس میں غرر کا اندیشہ ہے تو حالاً تو بالاولی جائز ہے کیونکہ یہ غرر سے ابعد ہے۔ اس کے جواب میں ذکر کیا گیا ہے کہ قرآن نے کتابت کا حکم دیا (جب کہ حالی میں کتابت لا حاصل ہے)۔ (وبه قال ابن عباس الخ) یعنی سلم میں اشتراطِ اجل کے ابن عباس بھی قائل ہیں اور ابوسعید خدری، حسن بصری اور اسود بن یزید نخعی بھی۔ ابن عباس کا قول امام شافعی نے (أبو حسان الأعرج عنه) کے طریق سے موصول کیا ہے، کہتے ہیں کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ سلف مضمون اجل مسمی تک کو اللہ تعالی نے اپنی کتاب میں حلال کیا ہے اور اس کی اذن دی ہے پھر یہ آیت پڑھی (يأيها الذين آمنوا إذا تداينتم الخ) حاکم نے بھی اسی سند سے نقل کیا ہے اور صحیح قرار دیا ہے، ابن ابی شیبہ نے ایک اور سند کے ساتھ بحوالہ (عكرمة عن ابن عباس) نقل کیا ہے کہ نہ عطا تک سلف کرے نہ حصاد تک بلکہ (واضرب أجلا) یعنی کوئی وقت مقرر کرلو یہی سالم بن ابی الجعد عن ابن عباس کے حوالے سے بھی آئے گا۔ ابوسعید کا اثر عبدالرزاق نے (نجيح عنزي عنه) کے حوالے سے موصول کیا ہے جبکہ قول حسن سعید بن منصور نے (يونس بن عبيد عنه) کے حوالے سے۔ اسود کا قول ابن ابی شیبہ نے (ثوری عن أبي اسحاق عنه) کے حوالے سے نقل کیا ہے، کہتے ہیں میں نے ان سے طعام میں سلم کی بابت پوچھا، کہا (لا بأس به كيل معلوم إلى أجل معلوم)۔ سالم بن ابوجعد ابن عباس سے ناقل ہیں کہ اگر تم بیع سلم میں کسی قفیز (یعنی پیمانہ، اہل عراق کے کیل کو قفیر اور اہل مصر کے کیل کو اردب کہا جاتا تھا) کا اور اجل کا تعین کرلو تب کوئی حرج نہیں۔

ابن عباس کے قولِ مذکور میں حصاد تک کا تعین طے کرنا اس وجہ سے صحیح نہیں کہ زمانی حصاد مختلف ہو سکتا ہے یعنی کئی دن آگے پیچھے ہو سکتے ہیں لہذا تعین کیلئے کسی وقت یا دن کا ذکر ہونا بہتر ہے۔ مالک اور ابوثور کے نزدیک وقتِ حصاد یا قدومِ حاج وغیرہ تک طے کرنا جائز ہے، شافعیہ میں سے ابن خزیمہ نے یہ اختیار کیا ہے کہ (إلى ميسرة) کا تعین کیا جائے (یعنی مشتری بائع سے کہے جب تمہارے لئے یہ شی فراہم کرنا ممکن ہو، کر دینا)، ان کی حجت نسائی کی حدیثِ عائشہ ہے کہ آپ نے ایک یہودی کو پیغام بھیجا کہ میرے پاس دو کپڑے (إلى الميسرة) بھیج دو (یعنی جب ہوگی قیمت ادا کر دیں گے) ابن منذر نے اس حدیث کی صحت پر طعن کیا ہے کہ اس میں وہم کیا گیا ہے بقول ابن حجر بتقدیر صحت اس میں ابن خزیمہ کے لئے کوئی حجت نہیں کیونکہ اس میں مجرد استدعاء ہے نہ کہ باقاعدہ کوئی سودا طے ہوا تھا اسی لئے ان کپڑوں کی بابت کوئی وصف مذکور نہیں۔ (و قال ابن عمر الخ) اسے مالک نے مؤطا میں نافع کے واسطہ سے موصول کیا ہے، ابن ابی شیبہ نے بھی (عبيد الله بن عمر عن نافع) کے طریق سے نقل کیا ہے اس بارے ابن عمر کی مرفوع حدیث بھی سابقہ باب میں گذر چکی ہے۔

حدثنا أبو نعيم حدثنا سفيان عن ابن أبي نجيح عن عبد الله بن كثير عن أبي المنهال عن ابن عباس رضي الله عنهما قالَ قَدِمَ النبيُ ﷺ المدينةَ وهُمْ يُسلفُونَ في الثمارِ السنتينِ والثلاثَ فقالَ أسلِفُوا في الثمارِ في كيلِ معلومٍ إلىٰ أجلٍ

معلومٍ وقالَ عبد الله بن الوليد حدثنا سفيان حدثنا ابن أبی نجيح وقال فی كيلٍ معلومٍ ووزنٍ معلومٍ۔ (سابقہ کتاب یعنی البیوع میں ذکر ہو چکی)

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔ یہ حدیث پہلے ذکر ہو چکی ہے۔ (و قال عبدالله الخ) اس کا ذکر بھی ہو چکا ہے۔ مقصد تحدیث کا بیان ہے کیونکہ سابقہ سند میں عنعنہ ہے۔

حدثنا محمد بن مقاتل أخبرنا عبد الله أخبرنا سفيان عن سليمان الشيبانی عن محمد بن أبی مجالد قال: أرسلنِیْ أبو بُردةَ و عبد الله بن شدادٍ إلی عبد الرحمن بن أبزَی و عبد الله بن أبی أوفی فسألتُهُما عن السَّلفِ فقالَا كنَّا نُصيبُ المغانمَ معَ رسولِ اللهِ ﷺ فكانَ يأتينَا أنباطٌ مِن أنباطِ الشامِ فَنُسلِفُهُم فی الحنطةِ والشعيرِ والزيتِ إلیٰ أجلٍ مسمًّی قال قلتُ أكانَ لهمْ زرعٌ أو لَمْ يكنْ لهمْ زرعٌ؟ قالَا مَا كُنَّا نسألُهُمْ عن ذلكَ۔ (ایضاً)

یہ بھی مع مباحث کے ذکر ہو چکی ہے۔

بابُ السَّلَمِ إلیٰ أنْ تُنتَجَ النَّاقةُ (بیع سلم کے وقت کے ضمن میں یہ طے کرنا کہ اونٹنی کے وضعِ حمل تک)

علامہ انور کہتے ہیں یہ فقہ میں معروف بیع سلم نہیں بنتی شاید ان کی مراد مطلقا (واجب فی الذمة) کا بیان ہے۔

حدثنی موسی بن إسماعيل أخبرنا جويريةُ عن نافع عن عبد الله رضی الله عن قالَ كانُوا يَتبَايَعُونَ الجَزُورَ إلیٰ حَبَلِ الحَبلَةِ فنَهَی النبیُّ ﷺ عنهُ۔ فَسَّرَهُ نافعٌ إلی أنْ تُنتَجَ الناقةُ ما فی بَطنِهَا۔ (البیوع میں گزر چکی ہے)

اس کے مباحث کتاب البیوع میں ذکر ہو چکے ہیں، پہلے ذکر ہوا مالک اور ایک روایت میں احمد بھی بیع سلم میں اس قسم کا تعین کر لینے کو جائز سمجھتے ہیں۔

خاتمہ

کتاب السلم (31) احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے چار معلق ہیں۔ صرف پانچ پہلی مرتبہ شامل صحیح ہوئی ہیں باقی مکررات ہیں، مسلم نے صرف ابن عباس کی دونوں حدیث کی تخریج پر بخاری سے اتفاق کیا ہے (یعنی اس میں یہی دو حدیثیں متفق علیہ ہیں) چھ آثار صحابہ و تابعین بھی ہیں۔

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

كتابُ الشُّفعَةِ

بابُ الشُّفعةِ فِيمَا لَمْ يُقسَمْ فإذَا وَقعَتِ الحُدودُ فَلا شُفعة

(غیر منقسم اموال میں حقِ شفعہ نیز جب حد بندی ہو جائے تو حق شفعہ ختم ہو جائیگا)

بعض نسخوں میں کتاب الخ نہیں صرف باب ہے۔ شفعہ میں فاء ساکن ہے بعض نے غلط طور پر اسے متحرک پڑھا ہے۔ شفع بمعنی زوج (جوڑا) سے ماخوذ ہے۔ ایک قول کے مطابق زیادۃ سے ماخوذ ہے، بعض اعانۃ کا معنی بھی کرتے ہیں، شرعاً شریک کے حصہ کو شریک کی طرف منتقل کرنا جو کسی اجنبی کی طرف منتقل ہونے کو تھا، عوض مسمی کے بدلے (یعنی بازار کی قیمت پر) سوائے ابو بکر اصم کے سب نے اس کی مشروعیت پر اتفاق کیا ہے۔

حدثنا مسدد حدثنا عبد الواحد حدثنا معمر عن الزهري عن أبي سلمة بن عبدالرحمن عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما قالَ قَضىٰ النبيُ ﷺ بالشُفعةِ في كلِّ ما لَمْ يُقسَمْ فإذَا وَقعتِ الحُدوْدُوصُرِفتِ الطُرُقُ فَلَا شُفعة

کتاب البیوع کی (باب بيع الأرض) کےتحت یہ حدیث گزر چکی ہے۔ (کل ما لم يقسم) کی بابت اختلاف رواۃ کا بھی ذکر ہو چکا ہے۔ حدیثِ ہذا میں موجود جملہ ہر اس شئ میں شفعہ کا اختصاص ظاہر کرتا ہے جو قابلِ تقسیم ہے بخلاف جملہ ثانی (کل مال لم يقسم) کے۔ (فإذا وقعت الخ) بقول ابن مالک (صرفت) کا معنی ہے۔ (خلصت و بانت) (یعنی اگر حصے تقسیم کر دیے گئے اور شئ اپنے ٹھکانے لگ گئی تب کوئی شفعہ نہیں، اسی لئے قوانینِ پاکستان کی رو سے چھ ماہ تک حق شفعہ ہو سکتا ہے)۔ یہ حدیث ثبوتِ شفعہ میں اصل ہے، اسے مسلم نے (أبو زبير بن جابر) کے طریق سے روایت کیا ہے، اس کے الفاظ ہیں (قضى رسول الله ﷺ بالشفعة في كل شرك لم يقسم، ربعة أو حائط لا يحل له أن يبيع حتى يؤذن شريكه)۔ (یعنی ہر وہ مشترک چیز جو نا قابل تقسیم ہے مثلاً گھر، پلاٹ یا باغ تو اپنا حصہ شریک/شرکاء کو پیش کش کئے بغیر بیچنا حلال نہیں، یعنی پہلے شریک کا حق ہے، چاہے تو خرید لے یا چھوڑ دے)۔ (فإذا باع الخ)۔ (اگر اسے بتلائے بغیر بیچ دیا تو وہ۔ شریک۔ اس کا زیادہ حق دار ہے، یہ حدیث مشاع مال میں ثبوتِ شفعہ کو متضمن ہے اس کا ابتدائی حصہ تمام منقولات میں اس کا ثبوت ظاہر کرتا ہے جبکہ سیاق سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ عقار کے ساتھ خاص ہے۔ مالک ایک روایت کے مطابق ہر چیز میں شفعہ کے قائل ہیں، عطا کا بھی یہی موقف ہے احمد سے منقول ہے کہ حیوانات میں بھی شفعہ ہے بیہقی نے ابن عباس سے مرفوعاً نقل کیا ہے کہ (الشفعة في كل شيء)۔ (کہ ہر چیز میں شفعہ ہے) اس کے رجال ثقات مگر علتِ ارسال موجود ہے طحاوی نے حضرت جابر سے اس کا ایک شاھد ذکر کیا ہے جس کی سند (لا بأس به) ہے۔

عیاض لکھتے ہیں کہ اگر حدیث میں قطعہِ اولی پر اقتصار ہوتا تو اس میں سقوط جوار پر دلالت تھی (یعنی پڑوسی کو حق شفعہ نہ ہونے پر) مگر بعد میں صرف طرق کا اضافہ کیا، اور جو مترتب علی أمرین ہو، لازم نہیں کہ ان میں سے صرف ایک پر مترتب ہو۔ اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ غیر قابل للتقسیم میں شفعہ نہیں ہوسکتا۔ یہ بھی کہ ہر شریک کیلئے حقِ شفعہ ہے، احمد کے نزدیک ذمی کو شفعہ کا حق نہیں۔ شعبی سے منقول ہے کہ جو شخص شہر میں رہائش پذیر نہیں (یعنی اگر وہ شریک بھی ہو) تو اسے حق شفعہ نہیں۔

اس حدیث کی سند میں زھری پر اختلاف کیا گیا ہے، مالک نے ان سے (عن أبی سلمة و ابن المسیب) کے حوالے سے اسے مرسلا روایت کیا ہے، شافعی وغیرہ نے بھی اسی طرح، جبکہ ابو عاصم اور ماجشون نے ان سے موصولا حضرت ابوھریرہ سے روایت کیا ہے، یہ بیہقی میں ہے۔ ابن جریج نے بھی زھری سے موصول مگر شک کے ساتھ یعنی (عنھما أو عن أحدھما)۔ (یعنی حضرت جابر اور حضرت ابوھریرہ) کے الفاظ سے روایت کیا ہے، ان سے محفوظ روایت (أبو سلمة عن جابر) سے موصولاً اور (عن ابن المسیب عن النبی ﷺ مرسلاً) ہے، باقی سب شذوذ ہے۔ اُبو سلمۃ عن جابر کے طریق میں ان کی متابعت بھی ہے جو یحیی بن اُبی کثیر ان سے روایت ہے۔ ابن ابی حاتم نے اپنے والد کے حوالے سے ذکر کیا ہے کہ (فإذا وقعت الحدود الخ) اس حدیث میں مدرج ہے اور یہ کلام جابر ہے، ابن حجر اسے محلِ نظر قرار دیتے ہیں کیونکہ حدیث میں موجود تمام عبارت حدیث کا حصہ ہی متصور ہوگی، الا یہ کہ ادراج دلیل سے ثابت ہو۔ صالح بن امام احمد اپنے والد سے اس عبارت کا مرفوع ہونا راجح نقل کرتے ہیں۔

علامہ انور رقم طراز ہیں کہ حدیث میں منقولات میں شفعہ کی نفی کا اشارہ ہے، کہتے ہیں ہمارے نزدیک ایسی مبیع میں حصہ دار شریک کو حق شفعہ حاصل ہے (یعنی مطلقا شریک کونہیں) پڑوسی کو بھی ہے شافعیہ کے نزدیک صرف حصہ دار کو ہے، ہماری حجت متعدد احادیث ہیں جن سے شوافع بھی متاثر ہیں تبھی کہا ہے کہ اگر حنفی قاضی نے پڑوسی کے حق میں شفعہ کا فیصلہ دیا تو شافعی قاضی اسے کالعدم نہ قرار دے، اس کی اگر چہ وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ قاضی کا فیصلہ اگر آ جائے تو وہ مجمع علیہ ہی ہوتا ہے مگر تاثر بھی واضح ہے۔ ترمذی کی روایت ہے (جار الدار أحق بالجار) اسی طرح بخاری میں ہے (الجار أحق بسقبه) شافعیہ ان سے حقوق مجاورت مراد لیتے ہیں نہ کہ حقوقِ شفعہ، مگر پہلی حدیث اس تاویل کو رد کرتی ہے کیونکہ اس میں مذکور حقوق کا تعلق دار کے ساتھ ہے جو شفعہ کے حقوق ہی ہو سکتے ہیں۔ بعض حنفیہ نے حدیثِ باب کا غیر صحیح جواب دیا ہے، میرے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ لا ریب حدیث نے جار اور شریک کو حقوق دیئے ہیں لیکن شریک کے حقوق کو شفعہ کہتے ہیں جبکہ جار کے حقوق کو مطلقا حقوق۔ فقہاء نے دونوں کے حقوق کو شفعہ کا نام دیا ہے لہذا نزاع صرف تسمیہ میں ہے اس بناء پر حدیث میں نفیِ شفعہ بطور ایک اصطلاح کے ہے اگر شافعیہ رأسا حق جار کا انکار کرتے ہیں تو یہ حدیث ان پر وار ہے اور اگر حنفیہ اس حدیث سے اس اسم کا اثبات کرنا چاہتے ہیں تو ان کے لئے بھی اس کی کوئی سبیل نہیں، حاصل یہ ہے کہ مسئلہ حنفیہ کے ہاتھ میں جبکہ تسمیہ وعنوان شافعیہ کے ہاتھ میں ہے۔ شیخ ناصر الدین بن المنیر بھی غالبا تفسیر سورت مریم میں یہ مسئلہ زیرِ بحث لائے ہیں، کہتے آپ کا قول: (ما لم یقسم) اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ یہ مال قابل تقسیم تھا مگر تقسیم نہ کیا گیا۔ کیونکہ حرفِ لم کا استعمال ایسی جگہ میں ہوتا ہے، (یکون من شأنه الإثبات) مثلا (لا یتکلم الحجر) کہا جائے گا (پتھر بولتا نہیں) نہ کہ یہ کہا جاتا ہے (لم یتکلم الحجر)۔ (یعنی پتھر نہیں بولا، یعنی لم کے ساتھ نفی عارضی اور وقتی ہوتی ہے) مزید لکھتے ہیں کہ (ولا تقسیم مع الجار) کہ یہ فرع الاشتراک ہے اور اس کے ساتھ ایسا اشتراک نہیں جو تقسیم ہو تو اس سے مراد اس کے حق شفعہ کی نفی ہے۔ علامہ اس پر

تبصرہ کرتے ہیں کہ اس قسم کے بلاغتی نکات صرف قرآن کے لئے لائق ہیں کیونکہ اس کے الفاظ کی بابت توثق ہے، احادیث چونکہ بالمعنی بھی مروی ہیں لہذا باب اوسع ہے۔

بابُ عَرضِ الشُفعةِ علَى صَاحبِهَا قَبلَ البَيعِ (بیع سے قبل صاحبِ شفعہ کو پیشکش کرنا)

وقالَ الحكمُ إذا أذِنَ له قبلَ البيعِ فلا شُفعةَ له وقالَ الشعبيُ مَنْ بِيعَتْ شُفعتُهُ وهُوَ شاهِدٌ لا يُغَيِّرُهَا فَلَا شُفعةَ لَهُ. (یعنی اگر اسکی اجازت تھی یا وہ وہاں موجود تھا۔اور اعتراض نہ کیا۔تو اب اسے حقِ شفعہ حاصل نہیں)

تو کیا اس طرح کرنے سے اس کا شفعہ کا حق ختم ہو جائے گا یا نہیں؟ کتاب ترک الحیل میں اس کی مزید تفصیل ذکر ہوگی۔

(وقال الحكم الخ) دونوں قول ابن ابی شیبہ نے موصول کئے ہیں۔علامہ انور قولِ شعبی کی بابت کہتے ہیں کہ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر اس کے سامنے سودا طے ہوا اور وہ خاموش رہا تو اس کا حقِ شفعہ ساقط ہو جائے گا، حنفیہ نے شفعہ کے لئے تین طلبات وضع کئے ہیں کیونکہ یہ ایک کمزور حق ہے، اغماض کرنے سے ساقط ہو جاتا ہے۔مولانا بدر نے حاشیہ میں مذکورہ طلبات یہ ذکر کی ہیں۔طلب المواثبۃ (یعنی جونہی علم ہو کہ سودا ہو رہا ہے اپنا حق پیش کرے)۔دوسرا طلب الاشہاد اور تیسرا طلب الخصومۃ یعنی قاضی کے پاس دعوی دائر کر دینا۔

حدثنا المكي بن إبراهيم أخبرنا ابن جريج أخبرني إبراهيم بن ميسرة عن عمرو بن الشَّريد قالَ وَقَفْتُ علىٰ سَعدِ بن أبي وقاص فجاءَ المِسورُ بن مَخرمةَ فوَضعَ يدَهُ علىٰ إحدَى مَنكِبَيَّ إذْ جاءَ أبو رافعٍ مولَى النبيِ ﷺ فقالَ يا سعدُ ابتَعْ مِنِّي بَيتَيَّ في دارِكَ فقالَ سعدٌ واللهِ مَا أبتَاعُهمَا فقالَ المسورُ واللهِ لَتَبتَاعنَّهُمَا فقالَ سعدٌ واللهِ لا أزيدُكَ على أربعةِ آلافٍ مُنَجَّمَةً أو مُقطَّعَةً قالَ أبو رافعٍ لقدْ أُعطِيتُ بِهَا خمسمِائةِ دينارٍ ولَوْلَا أنِّي سمعتُ النبيَّ ﷺ يقولُ الجارُ أحَقُّ بِسَقَبِهِ ما أعطَيْتُكَهَا بأربعةِ آلافٍ وأنا أُعطىٰ بِهَا خمسمائةِ دينارٍ فأعطَاهَا إيَّاهُ

عمرو بن شرید کہتے ہیں کہ میں سعد بن ابی وقاص کے پاس کھڑا تھا کہ حضرت مسور تشریف لائے اور اپنا ہاتھ میرے شانے پر رکھا اتنے میں نبی کریم کے غلام ابورافع بھی آ گئے اور کہا اے سعد تمہارے احاطے میں جو میرے دو گھر ہیں انہیں خرید لو سعد بولے بخدا میں تو نہیں خریدوں گا اس پر مسور نے کہا کہ تمہیں خریدنا پڑے گا سعد نے کہا پھر میں چار ہزار سے زیادہ نہیں دے سکتا اور وہ بھی قسط وار ابورافع نے کہا کہ مجھے ان کے پانچ سو دینار مل رہے ہیں اگر میں نے رسول اللہ ﷺ سے یہ نہ سنا ہوتا کہ پڑوسی اپنے پڑوس کا زیادہ حق دار ہے تو میں انہیں چار ہزار پر ہرگز نہ دیتا۔

(عن عمرو بن الشريد) شرید بروزن فعیل، مشہور صحابی ہیں، عمرو اوساطِ تابعین میں سے ہیں، بخاری میں ان سے یہی ایک حدیث ہے، اسے ترمذی نے معلقاً جبکہ نسائی اور ابن ماجہ نے ایک اور سند کے ساتھ مختصراً نقل کیا ہے۔انہوں نے ابورافع کی بجائے ان کے والد کا حوالہ دیا ہے، ترمذی کہتے ہیں میں نے محمد (یعنی بخاری) سے اس بارے پوچھا، کہا میرے نزدیک دونوں طرق صحیح ہیں۔

(وقف علي سعد الخ) ترک الحیل میں سفیان کی اسی روایت میں کچھ مخالفت ہے وہیں اس کا بیان ہوگا۔

(في دارك) یعنی دونوں گھران کے دار (یعنی احاطہ) میں تھے۔ (فقال المسور الخ) سفیان کی روایت میں ہے کہ ابورافع نے مسور سے کہا تھا کہ اس ضمن میں میری مدد کریں۔ (أربعة آلاف) سفیان کی روایت میں (أربعة) ہے جبکہ ثوری کی ترک الحیل کی روایت میں (أربعمائة مثقال) ہے گویا ایک مثقال دس درہم کے برابر تھا۔ (منجمة أوالخ) راوی کو شک ہے کہ کون سا لفظ استعمال کیا، دونوں ہم معنی ہیں یعنی بالاقساط۔

(بسقبه) سین کی جگہ صاد کے ساتھ بھی ہے۔ قاف پر زبر اور جزم، دونوں جائز ہیں۔ بمعنی قرب اور ساتھ ملا ہوا ہونا۔ ترمذی کی حدیث جابر میں ہے کہ اگر وہ غائب ہے تو اس کا انتظار کرے، اگر انکا راستہ ایک ہی ہے۔ ابن بطال لکھتے ہیں اس سے ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب پڑوسی کے لئے حق شفعہ ثابت کرتے ہیں دوسروں نے یہ تاویل کی ہے کہ اس سے مراد شریک ہے اس بناء پر کہ ابورافع سعد کے شریک تھے یعنی دونوں کی ان گھروں میں شراکت تھی۔ اس لئے پہلے انہیں پیشکش کی کہ خرید لیں۔ کہتے ہیں کہ ان کا یہ کہنا کہ لغت میں شریک پر جار کے لفظ کا اطلاق نہیں ہوتا، قول مردود ہے ہر وہ شی جو کسی شی کی مقارب ہے، اس کی جار ہے۔ اسی لئے بیوی کو بھی جارہ کہا جاتا ہے کہ دونوں میں مخالطت ہے۔ ابن منیر نے تعاقب کیا ہے کہ بظاہر ابورافع اس دارِ سعد میں موجود دو مستقل گھروں کے مالک تھے نہ کہ حضرت سعد کے گھر کے کسی حصہ کے، (یعنی حضرت سعد کا احاطہ متعدد الگ الگ گھروں پر مشتمل تھا ان میں دو گھر حضرت ابورافع کے تھے)۔ عمر بن شبہ نے ذکر کیا ہے کہ سعد کے آمنے سامنے دو، دار تھے جن کی درمیانی مسافت دس گز تھی ان میں سے مسجد کے دائیں طرف والا دار ابورافع کا تھا جن سے سعد نے خرید لیا پھر یہی حدیث نقل کی تو ان کی کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ابورافع کے پڑوسی تھے نہ کہ حصہ دار۔ بعض حنفیہ کہتے ہیں کہ شوافع پر لازم ہے کہ وہ شفعۃ الجار کے قائل بنیں کیوں کہ وہ لفظ کے محمول علی الحقیقت ومجاز کے قائلین ہیں اس لئے کہ جار کا لفظ مجاور میں حقیقی معنی پر محمول ہے جب کہ شریک میں مجازی معنی پر۔ اس کا جواب دیا گیا ہے کہ یہاں مجاز پر حمل کا قرینہ موجود ہے تو اسی کا اعتبار رہوگا تا کہ جابر اور ابورافع کی حدیثوں کے مابین تطابق ہو پس حدیثِ جابر شفعہ کے شریک کے ساتھ اختصاص میں صریح ہے جب کہ حدیث إبو رافع بالاتفاق اپنے ظاہری معنی سے مصروف ہے کیونکہ اس کا مقتضا ہے کہ جار ہر ایک سے حتی کہ شریک سے بھی اُحق ہے حالانکہ جو علماء پڑوسی کے حقِ شفعہ کے قائل ہیں وہ بھی شریک کا حق مقدم سمجھتے ہیں پھر مشارک فی الطریق کا (یعنی جو راستہ میں شریک ہے) پھر وہ جار جو مجاور یعنی پڑوسی بھی ہو تو اس صورتحال میں (أحق) کو بمعنی افضل قرار دینا ہوگا۔ شافعیہ اور ان کے ہمنواؤں کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ شفعہ خلاف اصل اس سبب ثابت ہوتا ہے جو جار میں معدوم ہے وہ یہ کہ شریک کی وجہ سے بسا اوقات زحمت (اور پردے وغیرہ کا مسئلہ اگر معاملہ گھر کا ہے) ہو سکتی ہے جس کے سبب مقاسمت کی ضرورت ہوتی ہے اسی وجہ سے اس کی قیمت بھی کم کرنا پڑتی ہے (جیسے قصہ سعد وابی رافع میں مذکور ہے)، مقسوم میں یہ چیز نہیں ہوتی۔ علامہ انور لکھتے ہیں اس قصہ میں شفعہ جار کے لئے تھا، صحابی کی فہمِ حدیث بھی وہی ہے جو ہماری ہے اور شاید بخاری بھی اس مسئلہ میں ہمارے موافق ہیں کیونکہ انہوں نے حنفیہ کی حجت (الجار أحق بسقبه) کی تخریج کی ہے۔ اس حدیث کو ابوداؤد نے (البیوع) اور ابن ماجہ نے (الأحکام) میں نقل کیا ہے۔

بابُ أيُّ الجِوارِ أقربُ؟ (کون سا پڑوس اقرب ہے؟)

گویا اس ترجمہ کے ساتھ سابقہ حدیث میں موجود لفظ (الجار) کی طرف اشارہ کررہے ہیں کہ سب پڑوسی ایک مرتبہ کے حامل نہیں ہوتے (چونکہ کئی اقسام کے پڑوسی ہیں لہذا اس امر کی ضرورت ہے کہ شفعہ وغیرہ کے مسئلہ میں اقرب کا تعین ہو۔
علامہ انور کہتے ہیں یہ نہیں علم کہ جار سے ان کی مراد (الجار الملاصق) ہے؟ (یعنی جس کی دیواریں ساتھ متصل ہیں) حنفیہ کی موافقت کررہے ہیں یا اسے دوسرے حقوق پر محمول کرتے ہیں؟ مگر جو حدیث اس کے تحت لائے ہیں وہ شفعہ کی بجائے حقوقِ عامہ کی بابت ہے۔

حدثنا حجاج حدثنا شعبة ح-و حدثنا علي بن عبد الله حدثنا شبابة حدثنا شعبة حدثنا أبو عمران قال سمعتُ طلحةَ بنَ عبدِ الله عن عائشة رضي الله عنها قلتُ يَا رسولَ الله ﷺ إنَّ لِيْ جارَينِ فإلىٰ أيِّهِمَا أُهدِيْ؟ قالَ إلىٰ أقرَبِهِمَا مِنكِ بَابًا

حضرت عائشہ کہتی ہیں کہ میں نے پوچھا یا رسول اللہ ﷺ میرا دو پڑوسی ہیں میں اگر ہدیہ بھیجنا چاہوں تو ان میں سے کس کو بھیجوں آپ نے فرمایا جس کا دروازہ تم سے زیادہ قریب ہو۔

تحویل سے قبل کی سند میں شیخ بخاری حجاج بن منہال ہیں، حجاج بن محمد سے بالواسطہ روایت کرتے ہیں کہ مگر دونوں نے شعبہ سے روایت کی ہے مگر بخاری کا سماع ابن منہال سے ہے، ابن محمد سے نہیں۔ بعد تحویل کے شیخ بخاری اکثر نسخوں میں غیر منسوب ہیں ابن سکن اور کریمہ کے نسخوں میں علی بن عبداللہ ہے، ابن شبویہ کے نسخہ میں ابن المدینی ہے۔ جیانی علی بن سلمہ لبقی ہونے کو ترجیح دیتے ہیں۔ کلا باذی اور ابن طاہر بھی اسی پر جزم کرتے ہیں۔ گویا بخاری نے نسبت ذکر نہیں کی بلکہ رواۃِ بخاری میں سے بعض نے حسب ترجیح منسوب لکھا ہے۔ اگر ایسا ہی ہے تو ابن مدینی ہونا راجح ہے کیونکہ بغیر نسبت کے ذکر کرنے کی شکل میں اشہر محدث مراد ہوتا ہے بخاری کی عادت بھی یہی ہے کہ اگر مطلقاً علی لکھیں تو مراد ابن مدینی ہوتے ہیں، سیاق علی کے لفظ پر ہے۔ الأدب میں ابن منہال وحدہ سے روایت لائے ہیں۔ ابوعمران سے مراد جونی ہیں۔ جب کہ طلحہ مزی نے قطعیت سے لکھا ہے کہ وہ ابن عبداللہ بن عثمان بن عبیداللہ تیمی ہیں۔ بعض نے طلحہ بن عبیداللہ خزاعی قرار دیا ہے مزی کا قول راجح ہے کیونکہ بخاری نے (الھبة) میں یہی روایت (غندر عن شعبة) کے طریق سے نقل کرتے ہوئے (طلحة بن عبيدالله رجل من بني تيم بن مرة) کے الفاظ نقل کیے ہیں، ان کی بخاری میں صرف یہی ایک حدیث میں ہے، اس پر مفصل کلام کتاب الأدب میں ہوگی۔

جوار کی جیم پر پیش اور زیر دونوں صحیح ہیں۔ ابن بطال کہتے ہیں اس حدیث سے جار کے لئے شفعہ ثابت نہیں ہوتا کیونکہ حضرت عائشہ کا سوال یہ تھا کہ اگر ہدیہ بھیجنا ہو تو پڑوسیوں میں کون زیادہ مستحق ہے، جواباً کہا گیا ہے کہ شفعہ کے ابواب میں اسے لانے کی وجہ یہ ہے کہ حدیث ابی رافع شفعۂ جوار ثابت کرتی ہے جب کہ زیر نظر حدیث تقديم الأقرب على الأبعد کے بیان میں ہے اس لئے کہ شفعہ میں اجنبی کی مشارکت بنسبت شریک فی الدار کے یا بنسبت اس پڑوسی کے جو ملصق للدار ہے (یعنی جس کی دیواریں ساتھ متصل ہیں) باعثِ ضرر وزحمت ہے۔ یہ حدیث امام بخاری کے افراد میں سے ہے، یعنی مسلم نے اسے نہیں نکالا، ابوداؤد نے الأدب میں نقل کیا ہے۔

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

كتاب الإجارة

اِجارہ کا ہمزہ مشہور قول کے مطابق مکسور ہے، ضمہ بھی ممکن ہے لغۃً اِثابۃ کے معنی میں ہے (یعنی بدلہ دینا) اصطلاحاً کسی کام کے عوض کسی منفعت کا مالک بنانا بقول علامہ انور کہا گیا ہے کہ یہ بروزنِ فعالہ ہے نہ کہ بابِ افعال میں سے، ابن حاجب نے شافیہ میں یہی ذکر کیا ہے۔

بابُ استِئجارِ الرَّجُلِ الصَّالِحِ (مردِ صالح کو اجرت پر لگانا)

وقولِ اللّٰهِ تعالىٰ ﴿إِنَّ خَيۡرَ مَنِ اسۡتَأۡجَرۡتَ الۡقَوِيُّ الۡاَمِيۡنُ﴾ [القصص: ٢٦] والخازنُ الأمينُ ومَن لم يَستعمِلْ مَن أرادَه. (جو شخص خود مانگے اسے حکومت کی کوئی ذمہ داری نہ دی جائے)

آیت کا یہ حصہ ذکر کر کے سیدنا موسیٰ علیہ السلام اور سیدنا شعیب السلام کے قصہ کی طرف اشارہ کیا ہے جب بنت شعیب نے یہ بات کہی تھی۔ ابن جریر نے شعیب جبئی سے نقل کیا ہے جس بنت شعیب سے حضرت موسی کی شادی ہوئی ان کا نام صفورہ اور ان کی بہن کا نام (لیا) تھا ابن اسحاق نے بھی یہی ذکر کیا مگر بہن کا نام شرقا یا لیا لکھا ہے بعض لکھتے ہیں کہ صفورا اور عبرا تھا، دونوں جڑواں تھیں، ابن جریر نے یہ اختلاف بھی نقل کیا ہے کہ ان کے والد شعیب وہی تھے جو نبی ہیں یا ان کے بھتیجے یا کوئی اور؟ کئی اقوال نقل کئے ہیں، کسی کو ترجیح نہیں دی۔ دو صفتیں ذکر کیں قوی اور امین۔ ابن عباس اور مجاہد سے مروی ہے کہ ان کے والد نے پوچھا کہ قوت و امانت کا کیسے پتہ چلا کہنے لگی ان کی قوت سقی میں اور امانت چلتے ہوئے جب نظریں جھکا کر چلے اور (مزید احتیاط کے لئے) کہا کہ تم میرے پیچھے چلو، اسے بیہقی نے بسند صحیح نقل کیا ہے یہ بھی کہ حضرت شعیب نے ایک بیٹی سے ان کی شادی کر دی اور وہ (کئی برس تک) وہیں ان کے ہمراہ رہے۔

حدثنا محمد بن يوسف حدثنا سفيان عن أبي بردة قال أخبرني جدي أبو بردة عن أبيه أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال قال النبيُّ ﷺ الخازنُ الأمينُ الذي يُؤَدِّي مَا أُمِرَ به طَيِّبَةً نَفسُه أحدُ المُتَصدِّقِين

ابوموسی اشعریؓ راوی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا امانت دار خزانچی جو اس کو حکم دیا جائے، اس کے مطابق دل کی فراخی کے ساتھ صدقہ ادا کر دے وہ بھی دو صدقہ کرنے والوں میں سے ایک ہے۔

شیخ بخاری محمد فریابی سفیان ثوری سے راوی ہیں۔ یہ کتاب الزکاۃ میں مع مباحث ذکر ہو چکی ہے۔

حدثنا مسدد حدثنا يحي عن قرة بن خالد قال حدثني حميد بن هلال حدثنا أبو بردة عن أبي موسى رضي الله عنه قال أقبلتُ إلَى النبيِّ ﷺ ومَعي رجلانِ مِن الأشعرِيِّينَ فقلتُ ما عَلِمتُ أنَّهما يَطلُبانِ العملَ فقال لَن- أو- لا نَستعمِلُ علىٰ عَملِنا مَن أرادَه

ابو موسیٰؓ کہتے ہیں کہ میں رسول کریمﷺ کی خدمت میں آیا میرے ساتھ اشعر کے دو مرد اور بھی تھے میں نے کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ یہ دونوں حاکم بننے کے طلب گار ہیں۔ اس پر آپﷺ نے فرمایا کہ جو شخص حاکم بننے کا خود خواہش مند ہو، اسے ہم ہرگز حاکم نہ بنائیں گے۔

یحیٰ سے مراد قطان ہیں۔ اسماعیلی لکھتے ہیں دونوں حدیث میں اجارت کا ذکر نہیں ہے داؤدی بھی کہتے ہیں کہ حدیث الخازن الأمین اس باب میں سے نہیں کیونکہ اسمیں اجارت کا کوئی تذکرہ نہیں ہے۔ ابن بطال جواب دیتے ہیں کہ اس کی باب کے ساتھ مطابقت یہ ہے کہ جسے کسی معاملہ پر مستاجر بنا دیا جائے تو اس کی حیثیت اس میں امین کی ہوتی ہے لہذا کسی اتلاف یا ضیاع کی صورت میں اس کے ذمہ نقصان پورا کرنا نہ ہوگا الا یہ کہ اس کے ہاتھوں (یا اس کی وجہ سے) نقصان ہو۔ ابن التین کا کہنا ہے کہ بخاری کی مراد یہ ہے کہ خازن کے لئے اس مال میں سے کچھ نہیں، اس کی حیثیت اجیر کی ہے۔ کرمانی یہ مطابقت بیان کرتے ہیں کہ یہ اشارہ مقصود ہے کہ مالِ غیر کا خازن صاحبِ مال کے اجیر کی مانند ہے۔ دوسری حدیث کی مناسبت ظاہر ہے کہ جو شخص خود طالبِ عمل ہے وہ ایسا اُغلباً تحصیلِ اجرت کے لئے کرتا ہے جو عامل کے لئے مشروع کی گئی ہے اس میں صدقات کی وصولی اور جمع کرنے کا عمل بھی ہے جس کے عامل کے لئے اس میں سے حصہ بھی ہے جیسا کہ قرآن میں ہے (والعاملین علیها) تو یہ دونوں شخص بھی اس جیسے کسی عمل کی طلب میں آنجناب کے پاس آئے تھے تاکہ ان کے لیے کوئی معلوم اجرت ہو۔

(ومعی رجلان الخ) استتابۃ المرتدین میں اسی سند کے ساتھ مفصلا یہ روایت ذکر ہوگی (قال لن أو الخ) ابن حجر کہتے ہیں تمام روایات میں جن پر میں مطلع ہوا اسی طرح شک کا ساتھ ہے۔ ابن التین لکھتے ہیں بعض روایت میں اسے (أولیّ) (یعنی تولیۃ سے فعل مضارع کا صیغہ انا) پڑھا گیا ہے قطب حلی کہتے ہیں اس پر (نستعمل) کا لفظ زائد ہوگا۔ (الأحکام) میں یہی حدیث (برید بن عبداللہ عن أبی بردۃ) کے طریق سے ہے ، اس میں یہ جملہ ہے (إنا لا نولی علی عملنا) اس سے ابن تین کی اس بات کی تائید ملتی ہے یہ منع یا تو محمول علی تحریم ہے یا کراہت۔ قرطبی تحریم کی طرف میلان رکھتے ہیں۔ اس حدیث کو مسلم نے (المغازی)، ابو داؤد نے (الحدود) اور نسائی نے (القضاء) میں نقل کیا ہے۔

باب رَعْيِ الغَنمِ علىٰ قَرَارِيطَ (یعنی قراریط پر بکریوں کا چرانا)

علی بمعنی باء ہے یا سببیہ ہے یا للمعاوضۃ۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ للظرفیت ہے، آگے اس کی وضاحت ہوگی۔

حدثنا أحمد بن محمد المكي حدثنا عمرو بن يحيى عن جده عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبيﷺ قال ما بَعثَ اللهُ نبيًّا إلا رَعَى الغَنمَ فقال أصحابُه و أنت؟ فقال نَعَمْ كنتُ أرعَاها علىٰ قراريطَ لأهلِ مَكّةَ

ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ نبی کریمﷺ نے فرمایا اللہ نے کوئی ایسا نبی نہیں بھیجا جس نے بکریاں نہ چرائی ہوں' اس پر آپ کے صحابہؓ نے پوچھا' کیا آپ نے بھی بکریاں چرائی ہیں؟ فرمایا کہ ہاں کبھی میں بھی مکہ والوں کی بکریاں قیراط پر چرایا کرتا تھا۔

عمرو بن یحیٰ کے دادا سعید بن عمرو بن سعید بن العاص اموی ہیں (إلا رعی الخ) کشمیہنی کے ہاں (راعی) ہے۔

(علی قراریط الخ) ابن ماجہ کی (سویدبن سعیدعن عمرو) سے روایت میں ہے (کنت أرعا ھا لأھل مکۃ بالقراریط) اسماعیلی کی (منیعی عن محمد بن حسان عن عمرو) سے روایت میں بھی یہی ہے۔ ابن ماجہ کے راوی سوید تشریح کرتے ہیں کہ (یعنی کل شاۃ بقیرایط) ۔ (یعنی ہر بکری ایک قیراط کے عوض) اور قیراط سے مراد دینا یا درہم کا ایک جزو۔ ابراہیم حربی لکھتے ہیں کہ قراریط مکہ کی ایک جگہ کا نام ہے۔ ابن جوزی ابن ناصر کی تبع میں اسی کو صحیح قرار دیتے ہوئے سوید کی تفسیر کو غلط کہتے ہیں لیکن ان کے قول کی ترجیح اس امر سے ہوتی ہے کہ اہل مکہ کسی قراریط نامی جگہ سے واقف نہیں۔ نسائی کی نصر بن حزن سے روایت میں ہے (وبعثت وأنا أرعی غنم أھلی بجیاد) ۔ (یعنی جب مجھے مبعوث کیا گیا میں اپنے اہل کی بکریاں جیاد۔ نامی جگہ۔ میں چرایا کرتا تھا) تو بعض نے دعوی کیا ہے کہ اس سے سوید کی بیان کردہ تفسیر کا رد ہوتا ہے کیونکہ اپنی ہی بکریاں اجرت پر نہ چرایا کرتے تھے پھر کبھی جگہ کا نام قراریط اور کبھی جیاد ذکر کیا ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں یہ رد جید نہیں کیونکہ ممکن ہے اپنے اھل کی بکریاں بلا اجرت اور دوسروں کی اجرت پر چراتے ہوں یا (أھلی) سے مراد اہل مکہ ہوں تو دونوں حدیث باہم متوافق ہوں گی ایک میں اجرت کا ذکر کیا دوسری میں جگہ کا۔ بعض یہ بھی کہتے ہیں کہ عرب قراریط نامی کسی نقدی سے واقف نہ تھے اسی لئے ایک روایت میں ہے (لیستفتحون أرضا یذکر فیھا القیراط) بقول ابن حجر فنِ معرفت کا یہ استدلال واضح نہیں ہے (مشہور لغوی ومؤلفِ معجم " العباب الزاخر" حسن صغانی لاہوری بھی قرایط سے مراد جگہ قرار دیتے ہیں)۔

علماء کہتے ہیں کہ نبوت سے قبل بکریاں چرانے کا انبیاء کرام کو الہام کرنے کی حکمت یہ ہے تاکہ انہیں بکریاں چرانے اور ان کی نگہبانی کرنے سے تمرّن و پریکٹس ہو جو نبوت کے بعد امت کی نگہبانی وخبر گیری کے سلسلہ میں پیش آنے والی ہے کیونکہ ریوڑ چرانے ھانکنے اور بکریوں کے منتشر ہونے کی صورت میں ایک ایک کا پیچھا کر کے واپس لانے میں نہایت صبر، حوصلہ اور حکمت کی ضرورت ہوتی ہے اور ان تمام خصائص کی کسی امت کی رہنمائی کے ضمن میں بھی ضرورت ہے۔ غنم کا انتخاب اس لئے ہوتا رہا کہ وہ باقی چوپایوں سے اضعف اور ان کا منتشر ہونا ان کی نسبت زیادہ ہے۔ پھر باوجود اس تفرق وانتشار کے وہ باقی کی نسبت جلد راہِ انقیاد پہ آجاتی ہیں۔ آنجناب کا نبوت ورسالت اور اکرمیت کے مقام پر فائز ہونے کے بعد اس دور اور بکریاں چرانے کا ذکر خود اپنی زبانی آپ کی عظیم تواضع کا مظہر ہے۔

باب استِئجارِ المشرکین عندَ الضرورةِ أو إذا لَم یُوجَدْ أھلُ الإسلامِ و عامَلَ النبیُّ ﷺ یھودَ خیبرَ

(یعنی وقت ضرورت مشرکین سے اجرت پر کام لینا یا اگر اہل اسلام موجود نہ ہوں جیسا کہ آنحضرت نے یہودِ خیبر کے ساتھ معاملہ کیا)

کہ مفتوحہ اراضی پر انہیں ہی کاشتکاری پر لگا رہنے دیا (مزارعت کے اصول پر) ۔ ابن حجر لکھتے ہیں عبارتِ ترجمہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام بخاری صرف احتیاج وضرورت کے تحت ہی حربی یا ذمی سے اجرت پر کام کرانے کی رائے رکھتے ہیں۔ عبدالرزاق نے ابن جریج عن ابن شہاب کے حوالے سے روایت کیا ہے کہ آنجناب کے پاس خیبر کی زمینوں پر کام کرنے کے لئے عمال موجود نہ تھے تبھی

یہودیوں کے حوالے یہ کام کیا بقول ابن حجر یہ استدلال محلِ نظر ہے اس سے ایسا کرنا منع ہونا صراحت سے ثابت نہیں ہوتا۔ البتہ یہ ہے کہ یہود خبر کے اس معاملہ کے حوالے کے ساتھ ساتھ آنجناب کی ایک اور حدیث سے یہ استدلال قائم ہے، اس حدیث کو مسلم اور اصحابِ سنن نے نقل کیا ہے اس میں ہے (إنا لا نستعين بمشرك) ۔ (کہ ہم کسی مشرک سے مدد نہیں لے سکتے)۔

ابن بطال لکھتے ہیں عام فقہاء نے عندا لضرورت مشرکین وغیرہم کے استئجا ر کو جائز قرار دیا ہے البتہ یہ منع ہے کہ مسلمان اجرت پر کسی مشرک کے لئے کام کرے کہ اس میں اس کا اِذلال ہے۔ (یہ بھی محلِ نظر ہے) معاملہ یہود خیبر کی حدیث مع مفصل بحث کے اسی کتاب کے آخر میں موصولاً آئے گی۔ (إذا لم يوجد أهل الإسلام) کے جملہ سے ابوداؤد کی (حمادبن سلمة عن بعدا لله بن عمرو) سے روایت کی طرف اشارہ کیا ہے جو نافع عن ابن عمر کے حوالے سے ہے اس میں ہے کہ یہود خیبر کو آپ نے شام کی طرف جلا وطن کرنا چاہا انہوں نے تجویز پیش کی کہ آدھی پیداوار پر ہم انہی زمینوں پر کاشتکاری کے لئے تیار ہیں تو چونکہ مسلمان اس زمانہ میں ابھی کاشتکاری کے معاملات سے واقف نہ تھے تو مصنف نے اس امر کو عدم وجود سے تعبیر کیا ہے (خیبر کے مقام پر مسلمان مقیم نہ تھے لہذا عدمِ وجود سے مراد حقیقی معنی ہی ہے)۔

علامہ انور لکھتے ہیں اتحادِ ملت اجارت کے معاملات میں شرط نہیں اسی طرح ضرورت کی قید لگانا بھی مُقحم (یعنی تکلف) ہے۔ لکھتے ہیں کہ حضرت عمر کے دور میں حکومتی معاملات کے وہ مَکاتب جو ایران میں تھے، فارسی زبان میں تھے اور اس کے لئے ایک مجوسی محاسب مقرر کیا تھا کیونکہ عرب ابھی حساب و کتاب کے ماہر نہ تھے حضرت عمر نے اس پر فارسی حساب ساقط کر کے تمام مکاتبات و دفاتر عربی میں لکھنے کا حکم دیا، کہتے ہیں یہ صرف دفاتر و مناصب کے معاملات تھے عام اجارت کافر کے ساتھ بھی صحیح ہے۔ (عامل النبیؐ) کے تحت عینی شارح بخاری سے نقل کرتے ہیں کہ اہل مدینہ کے عرف میں معاملہ سے مراد مزارعت و مساقات ہوتی تھی۔

حدثني ابراهيم بن موسى أخبرنا هشام عن معمر عن الزهري عن عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله عنها و اسْتَأْجَرَ النبيُّ ﷺ و أبو بكر رجلا مِن بني الدِّيلِ ثم مِن بني عبدِ بن عديٍّ هادِياً خِرِّيتاً۔ الخِريتُ: الماهرُ بالهِدايةِ۔ قد غَمسَ يَمينَ حِلفٍ في آلِ العاصي بنِ وائل وهُوَ علىٰ دِينِ كُفَّارِ قريشٍ فأمِنَاهُ فدَفعَا إليه راحلتَيهما وواعَدَاه غارَ ثَورٍ بعدَ ثلاثِ لَيالٍ فأتاهُما براحِلَتَيهِما صَبيحةَ ليالٍ ثلاثٍ فَارْتَحَلا وانطلقَ مَعهما عامرُ بنُ فَهيرةَ والدليلُ الدِّيليُّ فأخذَ بِهِم أسفلَ مكةَ وهو طريقُ السَّاحلِ

حضرت عائشہؓ نے کہا کہ نبی کریم ﷺ اور ابوبکرؓ نے (ہجرت کرتے وقت) بنو دیل کے ایک مرد کو نوکر رکھا جو بنو عبد بن عدی کے خاندان سے تھا اور وہ بطور ماہر رہبر مزدوری پر رکھا تھا۔ آنحضرت ﷺ اور ابوبکرؓ کو اس پر بھروسا تھا اس لیے اپنی سواریاں انہوں نے اسے دے دیں اور غارِ ثور پر تین رات کے بعد اس سے ملنے کی تاکید کی۔ وہ شخص تین راتوں کے گزرتے ہی صبح کو سواریاں لے کر آ گیا اس کے بعد یہ حضرات وہاں سے عامرہ بن فہیرہ اور اس دیلی راہبر کو ساتھ لے کر ساحل کے راستے سے چلے۔

ہشام سے مراد ابن یوسف صغانی ہیں۔ واقعہ ہجرت سے متعلقہ میں یہ حدیث ہے، راستہ کی رہنمائی کے لئے ایک مشرک گائیڈ کا انتظام کیا گیا تھا اس سے ترجمہ کے ساتھ مطابقت ہے۔ بقیہ مباحث (الھجرۃ) میں بیان ہوں گے۔ (الماھربا لھدایۃ) کلام زہری ہے۔ علامہ انور (قد غمس یمین حلف) کے تحت کہتے ہیں کہ عربوں کی عادت تھی کہ حلف اٹھاتے وقت پانی میں کوئی رنگ ڈالتے، رنگ ظاہر ہونے پر اس میں اپنے ہاتھ ڈبوتے اور حلف اٹھاتے اس سے یمین کو غموس کہا گیا۔ قسطلانی لکھتے ہیں کئی دفعہ خون میں انگلیاں ڈبو کر حلف اٹھاتے۔

باب إذا اسْتَأْجَرَ أجيراً لِيَعمَلَ له بعدَ ثلاثةِ أيَّامٍ أو بعدَ شهرٍ أو بعد سَنةٍ جازَ وهُمَا علىٰ شَرطِهما الذى اشترَيَاه إذا جاءَ الأَجَلُ

(یعنی کسی اجیر سے یہ طے کرنا کہ تین دن بعد یا مہینہ بعد یا سال بعد، مثلاً اپنا کام شروع کرے)

تو ایسا کرنا جائز ہے۔ اسماعیلی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ واقعہ ہجرت میں اس دلیلِ راہ نے اسی وقت اپنے کام کا آغاز کر دیا تھا کہ آنجناب اور حضرت ابوبکر کی سواریاں اپنے ذمہ میں لے لیں۔ ابن حجر کہتے ہیں ظاہر قصہ ترجمہ کے مطابق ہے۔ ابن منیر اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ اس کا اصل کام راستہ کی رہنمائی کرنا تھا جو تین دن بعد شروع ہوا بقول ابن حجر اس کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ سواری کی ان اونٹنیوں کو چرانے کا کام عامر بن فہیرہ نے انجام دیا تھا لہذا دلیل کا اصل کام تیسرے دن ہی شروع ہوا تھا۔ ابن منیر یہ بھی لکھتے ہیں کہ حدیث میں ترجمہ میں ذکر کردہ حکم کی تصریح، اثباتاً یا نفیاً نہیں ہے، مدتِ قصیرہ کا احتمال تو ممکن ہے کہ اس میں کسی دھوکہ وغیرہ کا امکان نہیں جو طویل مدت میں ہوسکتا ہے۔ اس سلسلہ میں امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ بیع کی مدت کی حد اتنی ہے کہ سامان خراب نہ ہو۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ اس قسم کی اجارت کو فقہ میں اجارتِ مضافہ کہتے ہیں یعنی معاہدہ ہو جاتا ہے مگر مطلوبہ کام بعد میں شروع ہوتا ہے۔

حدثنا يحيىٰ بن بكير حدثنا الليث عن قيل قال ابن شهاب فأخبرني عروة بن الزبير أنَّ عائشةَ رضى الله عنها زوجَ النبيﷺ قالت واستأجرَ رسولُ اللهﷺ و أبو بكر رجلا مِن بني الدِيلِ هادِياً خِرِّيتاً وهو علىٰ دِينِ كُفَّارِ قريشٍ فدفعَا إليه راحلتيهما وواعدَاه غارَ ثورٍ بعدَ ثلاثِ ليالٍ فأتاهما براحلتَيهما صُبحَ ثلاثٍ۔ (ایضاً)

(واستأجر) ایک طویل قصہ ہے۔ یہ حصہ ماقبل پر معطوف ہے اس لئے (واو) مذکور ہے۔ بعض کا یہ خیال وہم ہے کہ یہ واو امام بخاری کی طرف سے ہے اس امر کے بیان میں کہ حدیث سے یہ حصہ قطع کر کے نقل کر رہے ہیں۔

بابُ الأجيرِ فى الغَزوِ (یعنی جنگ میں اجرت پر کسی کو مقرر کرنا)

غزو کی قید اس لئے ذکر کی کہ روایتِ باب میں ہے وگرنہ بقول ابن بطال غزو وغیرِ غزو سواء ہے یہ اشارہ کرنا بھی محتمل ہوسکتا ہے کہ اثنائے جہاد کسی سے اجرت پر کھانا پکوانا وغیرہ خدمات لے لینا باعثِ حرج نہیں ہے۔

حدثنا يعقوب بن ابراهيم حدثنا اسماعيل بن عُلَيَّة أخبرنا ابن جريج قال أخبرني عطاء عن صفوان بن يعلى عن يعلى بن أمية رضى الله عنه قال غَزَوتُ مع النبي ﷺ جَيشَ العُسرةِ فكان مِن أوثَقِ أعمالى فى نفسى فكان لى أجيرٌ فقاتَلَ إنساناً فعَضَّ أحدُهما إصبعَ صاحبه فانتَزَعَ إصبعَه فأندرَ ثَنِيَّتَه فسَقطَتْ فانطلَقَ إلى النبي ﷺ فأهدَرَ ثَنيتَه وقال أفيَدَعُ إصبعَه فى فِيكَ تقضِهُما؟ قال أحسِبُه قالَ كما يَقضِمُ الفَحلُ

یعلی بن امیہ کہتے ہیں کہ میں نبی پاک کے ساتھ غزوہ تبوک میں گیا تھا یہ میرا سب سے قابلِ اعتماد نیک عمل تھا میرے ساتھ ایک مزدور بھی تھا جس کا ایک شخص سے جھگڑا ہوا ان میں سے ایک نے دوسرے کی انگلی چبا ڈالی دوسرے نے اپنا ہاتھ زور سے کھینچا تو اس کے سامنے کے دانت گر گئے وہ شخص آنجناب کی خدمت میں آیا آپ نے اس کا کوئی بدلہ نہیں دلوایا بلکہ فرمایا کیا وہ اپنی انگلی تمہارے منہ میں چبانے کے لیے چھوڑ دیتا جس طرح سانڈ چباتا ہے۔

(جيش العسرة) غزوتبوک مراد ہے (قرآن مجید میں یہ نام دیا گیا ہے) اس حدیث پر (الديات) میں مفصل بحث آئے گی۔ (فأندر) یعنی توڑ دیا (فأهدر) ھدر کرنا یعنی کوئی قصاص یا دیت لاگو نہ کرنا۔ (تقضمها) یہ علم یعلم کے وزن پر ہے۔ دانتوں کے کناروں کے ساتھ کھانا (یعنی داڑھوں کے ساتھ چبانا) فحل مذکر اونٹ اور بیل کو کہتے ہیں (قال ابن جريج الخ) اسی سند کے ساتھ یہ زیادت صرف اسی جگہ ہے۔ (عن جده) تمام نے اسی طرح نقل کیا ہے، ابو داؤد نے (يحي بن سعيد عن ابن جريج) کے طریق سے (عن أبيه عن جده) یعنی ابیہ، کا واسطہ اضافہ کیا ہے، عبداللہ بن ابی ملیکہ بعض کے بقول دادا اور بعض کے بقول اپنے باپ کے دادا کی طرف منسوب ہیں، ابو ملیکہ کا نام زھیر بن عبداللہ بن جدعان تیمی ہے جو صحابی تھے، عبداللہ کے والد کا نام عبیداللہ ہے۔ جو ابو ملیکہ کو پردادا قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک دادا کا نام بھی عبداللہ ہے بقول قسطلانی عبداللہ ابن زبیر کی طرف سے مؤذن (شاید کعبہ کے) اور قاضی تھے۔

حدیثِ باب کو مسلم نے (الحدود) ابو داؤد نے (الديات) اور نسائی نے (القصاص) میں نقل کیا ہے۔

باب إذا استَأجَرَ أجيراً فبَيَّنَ لَه الأجلَ ولَم يُبَيِّنْ العملَ

(یعنی کسی کو اجرت پر مقرر کر کے مدتِ مزدوری تو بتلا دی مگر کام سے آگاہ نہ کیا)

لِقولِه﴿اِنِّیٓ اُرِيْدُ اَنْ اُنْكِحَكَ اِحْدَى ابْنَتَیَّ هٰتَيْنِ﴾ إلىٰ قوله﴿وَاللّٰهُ عَلٰى مَا نَقُوْلُ وَكِيْلٌ﴾ [القصص :۲۷] يأجُرُ فلاناً يُعطِيهِ أجراً و مِنه فى التَّعزِيةُ آجَرَكَ اللهُ

یعنی کیا ایسا کرنا صحیح ہو گا یا نہیں؟ بخاری جواز کی طرف میلان رکھتے ہیں ان کا استدلال حضرت موسیٰ و شعیب علیہما السلام کے قصہ سے ہے جب حضرت شعیب نے کہا تھا (علىٰ أن تأجرني ثماني حجج) یعنی مدت کا ذکر ہے مگر کام کی نوعیت کا نہیں۔ بہر حال احتمالی بات ہے اسی لئے حکم کی صراحت نہیں کی۔ امام شافعی نے اس آیت سے (مطلقاً) مشروعیتِ اجارت پر استدلال کیا ہے۔

مہلب کہتے ہیں عمل مجہول نہ تھا صرف آیت میں اس کا ذکر موجود نہیں ابن منیران کا تعاقب کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ بخاری کی مراد یہ نہیں کہ عمل، مجہول رکھنا جائز ہے انکی مراد عدمِ ذکر کا ۔ ز ثابت کرنا ہے۔ یہ بھی محتمل ہے کہ ان کا اشارہ عتبہ بن ندر کی حدیث کی طرف ہو جس میں آنجناب نے فرمایا کہ حضرت موسیٰ نے اجرت پر اپنے آپ کو آٹھ یا دس برس کے لئے پیش کیا (علی عفة فرجه و طعام بطنه) اسے ابن ماجہ نے نقل کیا ہے مگر اس کی سند ضعیف ہے۔ بعض نے ان کے اس کو حق مہر قرار دیا ہے ان کے نزدیک حضرت شعیب کی مراد یہ تھی کہ یہ مدت ان کا ریوڑ چرائیں اور وہ اپنی ایک بیٹی کی ان سے ساتھ شادی بھی کریں گے (یعنی یہ دو الگ الگ معاملے ہیں) ذکر اکٹھا کیا گویا شادی کو رعیت پر معلق بطور معاہدہ کے رکھا ہے نہ کہ بطور معاقدہ کے، رعیِ غنم کی اجرت اور تھی اور شادی کا حق مہر اور تھا۔ بقول ابن حجر یہ بعید ہے (کیونکہ قرآنی اسلوب۔ علی أن تأجرني الخ۔ سے بظاہر یہی حق مہر تھا)۔

(یآجر فلا نا الخ) اس آیت میں موجود لفظ (علی تأجرني) کی تفسیر کر رہے ہیں، یہی معنی ابوعبیدہ نے (المجاز) میں ذکر کیا ہے اسماعیلی اس پر تعاقب کرتے ہیں کہ آیت کا معنی یہ ہے ای (أن تكون لي أجيرا) تقدیر کلام یوں ہے (علی أن تأجرني نفسك) (ومنه في التعزية الخ) یہ بھی ابوعبیدہ کے قول سے ہے۔ انہوں نے اصل مادہ کو مدنظر رکھا ہے وگرنہ اُجر اور اُجرت کا معنی باہم مختلف ہے۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ پہلے کہہ چکا ہوں کہ اجارت میں کئی دفعہ معقود علیہ، تسلیمِ نفس ہوتا ہے (یعنی کوئی معین کام بتایا نہیں جاتا، بوقت ضرورت کوئی بھی کام کروایا جا سکتا ہے)۔

باب إذا استأجَرَ أجيراً عليٰ أن يُقِيمَ حائِطاً يريدُ أن يَنقَضَّ جازَ

(گرنے والی دیوار بنانے پر کسی کو اجرت پر مقرر کر لینا)

(امام بخاری کی ایک عادت یہ بھی ہے کہ قرآن وسنت میں ثابت و مذکور امور پر اپنے تراجم قائم کر لیتے ہیں، گویا ذکر الخاص مع ارادة العام مقصد ہوتا ہے) اسی ضمن میں حضرت موسیٰ وخضر کے قصہ میں جناب خضر کے ایک دیوار، جو گرنے والی تھی کو مرمت کر دینے کا ذکر ہے اس پر جناب موسیٰ نے کہا (لوشئت لا تخذت عليه أجرا) اس پر یہ ترجمہ قائم کیا ہے کہ اجرت پر گرنے والی دیوار کی مرمت کے لئے کسی کو اجیر بنانا۔

حدثني ابراهيم بن موسى أخبرنا هشام بن يوسف أن ابن جريج أخبرهم قال أخبرني يعلى بن مسلم و عمرو بن دينار عن سعيد بن جبير يزيد أحدهم على صاحبه وغيرُهما قال قد سمعتُه يُحَدِّثُه عن سعيد قال قال لي ابن عباس رضي الله عنهما حدثني أبيُّ بنُ كعب قال قال رسولُ اللهﷺ فانطلقا فوَجدَا جِداراً يُريد أن يَنقضّ۔ قال سعيد بيدِه هكذا ورفعَ يدَه فاستقامَ قال يعليٰ حسِبتُ سعيدا قال فمسحَه بيدِه فاستقامَ ﴿لو شِئتَ لا تَّخذتَ عليه أجرا﴾ [الكهف:٧٧] قال سعيدٌ أجرٌ نأكُله۔

(یعنی واقعہِ سیدنا موسیٰ وخضر میں اس گری ہوئی دیوار کو اپنے ہاتھ سے بنا دیا)۔ لتفسیر میں اسی سند کے ساتھ یہ روایت لائے ہیں مفصل بحث وہیں ہوگی۔ ابن منیر لکھتے ہیں کہ بخاری کی غرض ترجمہ یہ ہے کہ جس طرح تعیینِ اجل ساتھ اجارت جائز ہے اسی طرح تعیینِ عمل کے ساتھ بھی جائز ہے۔

باب الإجارةِ إلىٰ نصفِ النَّهارِ (یعنی صبح سے نصف نہار تک اجارت)

آگے (إلى صلاة العصر) اور اس کے بعد (إلى الليل) کے عناوین ہیں (یہ سارے عناوین حدیث میں مذکور ہیں) کہا گیا ہے کہ بخاری اجرِ معلوم کے بدلے اجلِ معلوم تک کی اجارت کی صحت کا اثبات کر رہے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ یہ ثابت کرنا مقصود ہو کہ دن کے کسی حصہ تک کی اجارت بھی جائز ہے تاکہ اس تو ہم کا ازالہ ہو کہ کم از کم ایک پورے دن کے لئے استیجار کرنا چاہئے۔

حدثنا سليمان بن حرب حدثنا حماد عن أيوب عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبيﷺ قال مَثَلُكم و مَثَلُ أهلِ الكتابَينِ كَمَثَلِ رجلٍ استأجرَ أجَراءَ فقال مَن يَعملُ لِي مِن غُدوةٍ إلىٰ نصفِ النهار علىٰ قِيراطٍ؟ فعَملتِ اليهودُ ثم قال مَن يعملُ في مِن نصفِ النهارِ إلى صلاةِ العصرِ علىٰ قيراط؟ فعملتِ النَّصارىٰ ثم قال مَن يَعمل لِي مِن العصرِ إلى أن تَغِيبَ الشمسُ علىٰ قيراطَينِ؟ فأنتم هُم فغَضِبَتِ اليهودُ والنصارىٰ فقالُوا ما لَنا أكثرَ عملاً و أقَلَّ عَطاءً؟ قال هل نَقَصْتُكم مِن حَقِّكم؟ قالوا لا قال فذٰلِك فَضلِي أوتِيهِ مَن أشاءُ

ابن عمر کہتے ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا تمہاری اور یہود و نصاریٰ کی مثال ایسے ہے کہ کسی شخص نے کئی مزدور کام پر لگائے اور کہا میرا کام ایک قیراط پر صبح سے دوپہر تک کون کرے گا اس پر یہودیوں نے یہ کام کیا پھر اس نے کہا آدھے دن سے عصر تک ایک قیراط پر میرا کام کون کرے گا یہ کام نصاریٰ نے کیا پھر اس نے کہا عصر سے وقت سے سورج ڈوبنے تک میرا کام دو قیراط پر کون کرے گا اور تم ہی وہ لوگ ہو اس پر یہود و نصاریٰ نے برا مانا اور کہنے لگے کام ہم زیادہ کریں اور مزدوری ہمیں کم ملے اس شخص نے کہا کیا تمہارا حق تمہیں پورا نہیں ملا سب نے کہا ہاں ہمیں تو ہمارا حق پورا مل گیا اس شخص نے کہا کہ پھر یہ میرا فضل ہے میں جسے چاہوں زیادہ دوں۔

(على قيراط) یہاں قیراط سے مراد نصیب (یعنی حصہ) ہے، اصلاً قیراط نصف دانق کو کہتے ہیں اور دانق درہم کا چھٹا حصہ ہوتا تھا۔ (إلى صلاة العصر) یا تو اوّل وقتِ دخول مراد ہے یا وہ وقت جب نماز عصر ادا کرنا شروع کریں۔ دوسرا معنی مراد لینے سے (المواقيت) میں اسی روایت پر بحث کے دوران اشکال کا ازالہ ہو جاتا ہے جو یہ تھا کہ بفرض تسلیم کہ دونوں وقت یعنی ظہر تا عصر اور عصر تا مغرب متساوی ہیں تو نصاریٰ کا یہ دعویٰ کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ ہم عمل کے لحاظ سے اس امت سے اکثر تھے، اس کے متعدد اجوبہ تو وہیں بیان کئے تھے، ایک جواب جو وہاں بیان نہیں ہوا تھا یہ ہے کہ (مالنا أكثر عملا) کے قائل صرف یہودی تھے اس کی تائید التوحید کی روایت کے ان الفاظ سے بھی ہوتی ہے (فقال أهل التوراة) یہ بھی احتمال ہے کہ دونوں (یہود و نصاریٰ) نے یہ بات کہی ہو۔ یہود تو

اس لئے کہ بالفعل ان کا زمانہ طویل تھا لہذا عمل بھی کثیر ہوا اور نصاری نے یہی بات یہود کے زمانہ کے طول کے مقابلہ میں اپنی تعداد کی کثرت کی بناء پر کہی یعنی یہود کے طولِ زمانہ کے ساتھ اپنی کثرتِ تعداد اور جناب عیسیٰ کے ساتھ ساتھ جناب موسیٰ پر بھی ایمان رکھنے کا موازنہ کیا اور یہ بات کہی، اس توجیہ کو اسماعیلی نے ذکر کیا ہے۔ نصاری کے دعوی کی بناء یہ بھی ممکن ہے کہ انہوں نے اول صلاۃ عصر نہیں بلکہ آخر صلاۃِ عصر تک کام کیا ہو (یا نمازِ عصر کے آخری مستحب وقت تک یعنی وقتِ مکروہ شروع ہونے سے پہلے) یہ ابن قصار اور ابن العربی کی توجیہ ہے۔ ابن التین نے یہ معنی کیا ہے کہ دونوں فریق کا مجموعی زمانہ وعمل اکثر تھا مگر یہ معنی ظاہرِ سیاق کے خلاف ہے۔

(فغضبت الخ) یعنی ان کے کفار۔ (مالنا أكثر الخ) أكثر اور أقل حال ہونیکی بناء پر منصوب ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول (فما لهم عن التذكرة معرضين)۔ (من حقكم) مماثلۃً یہ لفظ استعمال کیا ہے وگرنہ سب کچھ اللہ تعالیٰ کے فضل سے ہے۔ (فذلك فضلي الخ) یہ اہل سنت کی دلیل ہے کہ ثواب اللہ کی طرف سے علی سبيل الإحسان ہے۔

باب الإجارةِ إلىٰ صلاةِ العصرِ (نمازِ عصر تک اجارت)

حدثنا اسماعيل بن أبي أويس قال حدثني مالك عن عبدالله بن دينار مولىٰ عبدالله بن عمر عن عبدالله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما أنَّ رسولَ اللهﷺ قال إنما مَثلكم واليهودُ والنصارىٰ كَرجل استعمَلَ عُمَّالًا فقال مَن يعمل لي إلىٰ نِصفِ النهارِ علىٰ قِيراطٍ؟ فعملتِ اليهودُ علىٰ قيراطٍ قيراطٍ ثم عملتِ النصارىٰ علىٰ قيراطٍ قيراط ثم أنتم الذين تَعمَلُون مِن صلاةِ العصرِ إلىٰ مَغاربِ الشمسِ علىٰ قِيراطَين قيراطَينِ فغضبتِ اليهودُ والنصارىٰ وقالوا نحن أكثرُ عملا و أقَلُّ عطاءً قال هل ظَلمتُكم مِن حقّكم شيئاً؟ قالوا لا قال فذلك فَضلي أوتِيه مَن أشاءُ۔ (اوپر والا مفہوم ہے)

مالک کے طریق کے ساتھ سابقہ باب کی حدیث پھر لائے ہیں اس میں صراحۃً عمل الی صلاۃ العصر کا ذکر نہیں یہ حدیث کے جملہ (ثم أنتم الذين تعملون من صلاة العصر) سے ماخوذ ہے۔ ایوب کی سابقہ روایت میں یہ تصریح موجود ہے۔ (مثلكم واليهود الخ) یہود ضمیرِ مجرور پر عطف کے وجہ سے مجرور ہے، جار کا اعادہ نہیں کیا کوفی نحویوں کی رائے میں یہ جائز ہے، ابن مالک کہتے ہیں پیش بھی جائز ہے یعنی تقدیراً عبارت یہ تھی (ومثل اليهود الخ) مضاف حذف کر کے اس کا اعراب مضاف الیہ کو دیدیا۔ ابن حجر کہتے ہیں میں نے ابوذر کے نسخہ میں منصوب پڑھا ہے یہ علی إرادة المعية ہے۔ ابن مالک کی توجیہ کی ترجیح أحاديث الأنبياء میں لیث کے طریق سے روایت کے الفاظ سے ہوتی ہے جو یہ ہیں (وإنما مثلكم ومثل اليهود الخ)۔

(إلى مغارب الشمس) مالک کی روایت میں جمع کا لفظ ہے یہ ازمنہ متعددہ کے اعتبار سے ہے (سرما اور گرما میں غروبِ آفتاب کی جہت کا فرق ہوتا ہے)۔ سفیان کی روایت میں جو فضائل القرآن میں آئے گی واحد کا صیغہ ہے۔ لیث کی روایت میں بھی یہی ہے۔ (هل ظلمتكم) أي نقصتكم۔ (یعنی کیا تمہاری اجرت میں کوئی کمی کی؟)

ابن حجر لکھتے ہیں اس سے یہ بھی استدلال کیا گیا ہے کہ امت محمدیہ کی عمر ہزار برس سے زائد ہوگی اس لئے کہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مدتِ یہود، نصاری اور مسلمانوں کی مجموعی مدت کے برابر ہے اور اہلِ نقل اس بات پر متفق ہیں کہ بعثتِ محمدیہ تک یہود کی مدت دو ہزار برس سے زائد ہے جبکہ مدتِ نصاری چھ سو سال ہے (631م میں آنجناب کی بعثت ہوئی) لہذا مدتِ اہل اسلام ہزار برس سے زائد ہوگی (اللہ اکبر ابن حجر 852ھ میں فوت ہوئے ان سطور کی ترقیم 1428ھ کو ہو رہی ہے متعدد شواہد موجود ہیں کہ۔ ع۔ روزِ محشر قریب ہے یارو)۔

بابُ إثمِ مَن مَنعَ أجرَ الأجِيرِ (اس شخص کا گناہ جس نے مزدور کو اجرت نہ دی)

حدثنا يوسف بن محمد قال حدثني يحيى بن سُلَيم عن اسماعيل بن أمَيَّة عن سعيد بن أبي سعيد عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبيﷺ قال قال الله تعالى ثلاثةٌ أنا خَصمُهم يومَ القيامة رجلٌ أعطىٰ بي ثم غدرَ و رجلٌ باعَ حُرًّا فأكلَ ثمنَه ورجل استأْجَرَ أجِيراً فاستَوفىٰ مِنه ولم يُعطِه أجرَه

یہ حدیث مع مباحث البیوع میں (باب إثم من باع حراً) کے تحت گزر چکی ہے۔ ابن بطال کے ہاں یہ باب اگلے باب کے بعد ہے بظاہر مناسبت اسی کا اقتضاء کرتی ہے۔

باب الإجارةِ مِن العصرِ إلَى اللَّيلِ (اول وقتِ عصر سے لے کر دخولِ شب تک اجارت)

حدثنا محمد بن العلاء حدثنا أبو أسامة عن بُرَيد عن أبي بردة عن أبي موسى رضي الله عنه عن النبيﷺ قال مَثلُ المسلمين و اليهودِ والنصارىٰ كَمثل رجل استأجَرَ قوما يعملون له عملا يوماً إلَى الليلِ علىٰ أجرٍ مَعلومٍ فعَمِلُوا لَه نصفَ النَّهارِ فقالوا لا حاجةَ لَنا إلىٰ أجرِكَ الذى شَرَطتَ لَنا وما عَمِلْنا باطلٌ فقالَ لَهم لا تَفعلُوا أكمِلُوا بَقيةَ عَملِكم و خُذُوا أجرَكم كاملا فأبَو وتَركُوا واستأجَرَ آخَرين بعدهم فقال أكمِلُوا بقيةَ يومِكم هذا ولَكم الذى شَرَطتُ لَهم مِن الأجرِ فعَمِلُوا حتىٰ إذا كانَ حِينُ صلاةِ العصرِ قالُوا لَكَ ما عَمِلْنا باطلٌ ولَكَ الأجرُ الذى جعلتَ لَنا فِيه فقالَ لَهم أكمِلُوا بقيةَ عَملِكم فإنَّ ما بَقِيَ مِن النَّهارِ شيءٌ يَسيرٌ فأبَوا فاستأجَرَ قوماً أن يَعمَلُوا لَه بقيةَ يومِهم فعمِلُوا بقيةَ يومِهم حتى غابتِ الشمسُ واستكمَلُوا أجرَ الفريقَينِ كِلَيهِما فذلك مَثلُهم و مَثلُ ما قَبِلُوا مِن هذا النُّور۔ (سابقہ ہے)

اسی سند و متن کے ساتھ یہ حدیث (المواقیت) میں گزر چکی ہے، وہاں اپنے شیخ محمد بن علاء کا ذکر ان کی کنیت ابو کریب کے حوالے سے کیا تھا۔ بُرید ابو بردہ کے پوتے ہیں، والد کا نام عبداللہ تھا۔

(كمثل رجل استأجر قوما) ابن حجر کہتے ہیں یہ بابِ قلب سے ہے تقدیر یہ ہے (كمثل قوم استأجرهم رجل) یاباب التشبيه بالمركب سے ہے (میری رائے میں عبارت بغیر قلب وتشبیہ کے ہے کہ ایک آدمی بھی کئی اشخاص کو مستأجر بنا سکتا ہے اصلاً جیسا کہ پہلے ذکر کیا مستأجر سے مراد ہر قوم کا شارع ہے)۔(يعملون له عملا يوما إلى الليل) یہ حدیثِ ابن عمر کے مغایر ہے کیونکہ اس میں تھا کہ انہیں فصف نہار تک مزدوری میں لیا، المواقیت میں تطبیق ذکر تھی کہ یہ دو الگ الگ حدیثیں ہیں، دوقصوں سے متعلق ہیں البتہ المواقیت کی سالم عن ابن عمر کی روایت، جو آگے التوحید میں بھی آئے گی اسی روایتِ ابی موسی کے موافق ہے تو خطابی نے اسے نافع اور عبداللہ بن دینار کی روایتوں پر ترجیح دی ہے مگر یہ بھی احتمال ہے کہ دونوں مواقع کی حدیثیں ابن عمر نے سنی ہوں تو علیحدہ علیحدہ وقتوں میں دونوں کو روایت کیا ہو۔ ابن التین نے یہ تطبیق دی تھی کہ اولاً شام تک ہی معاہدہ ہوا تھا مگر نصف نہار ناراض ہو کر طلبِ مزید کیا، جب نہ ملا تو مزدوری ترک کر دی ابن حجر کہتے ہیں یہ تاویل بعید ہونے کے ساتھ المواقیت اور التوحید میں زہری کی روایت کے مخالف بھی ہے جس میں صراحۃً ہے کہ انہوں نے کہا (ربنا أعطيت هؤلاء قيراطين الخ) کہ ان لوگوں کو تو نے دو دو اور ہمیں ایک ایک قیراط دیا حالانکہ ہمارا کام ان سے زیادہ ہے۔ یہ معنی بھی محتمل ہے کہ (أعطيتنا قيراطا) کا معنی کیا جائے کہ ایک قیراط کا وعدہ یا حکم دیا یعنی بالفعل لیا نہ ہو بہر حال دو قصے قرار دینا اولی ہے۔ اس حدیثِ ابی موسی میں بیان کردہ مثال کے ظاہر سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہود سے کہا تھا کہ مجھ پر اور میرے رسل پر تا قیامت ایمان والے رہنا مگر سیدنا عیسیٰ کے آنے پر ان کا کفر کیا تو یہ نصف مدت بنی (کیونکہ نصف نہار تک ذکر ہے، اب قابلِ غور بات یہ ہے جیسا کہ مؤرخین کے حوالے سے ذکر ہوا کہ حضرت موسیٰ اور حضرت عیسی علیهما السلام کی درمیانی مدت دو ہزار برس ہے جو نصف دن کے مشابہ قرار دی گئی باقی نصف دن یا مدت میں بھی اتنے ہی برس ہونا چاہئے چنانچہ جناب عیسیٰ اور آنجناب کی بعثت کے مابین 631 برس ہیں اور اب 1428 سن ہجری ہے گویا دو ہزار انسٹھ برس ہو گئے، اب اگر عین قربِ قیامت نہیں تو کب ہے اللهم أحينا على الإسلام وأمتنا على الإ يمان ونجنا من الفتن والبلا يا واجعلنا في عافية من كل شر، إيانا وأولا دنا)

(لاحاجة لنا إلى أجرك) ان کی بغاوت اور کفر کی طرف اشارہ ہے (وما عملنا باطل) ان کے احباطِ اعمال کا اشارہ ہے جو سیدنا عیسی کی نبوت کا انکار کرنے کی وجہ سے ہوا۔ (استكملوا أجر الفريقين) سابقہ اقوام کا اجر بھی انہیں مل گیا اس لئے کہ تینوں انبیاء پر ایمان لائے۔ باقی شدہ دنیا کی قِصرِ مدت کی بابت (بعثت أنا والساعة كهاتين) کے تحت بحث ہوگی۔

(كان حين صلاة العصر) حین کان کی خبر ہونے پر منصوب ہے، رفع بھی جائز ہے۔ (أجر الفريقين كليهما) ابن التین نے ذکر کیا ہے کہ ایک روایت میں (كلاهما) ہے اسے وہ غلط قرار دیتے ہیں مگر ابن حجر کے بقول یہ بھی درست ہے اس کی توجیہِ اعرابی موجود ہے جو بقول قسطلانی یہ ہے کہ ایک لغت میں تشنیہ تینوں اعرابی حالتوں میں الف کے ساتھ ہے۔ حدیث سے یہ بھی ثابت ہوا کہ نصاری کو ربع دن کی مزدوی کا صلہ ایک قیراط ملا۔ شاید یہ ان نصاری کی نسبت ہے جو حضرت عیسی کے ساتھ ساتھ حضرت موسیٰ پر بھی ایمان لائے۔ تو ان کے لئے تضعیفِ اجر حاصل ہوا بخلاف یہود کے کہ وہ حضرت عیسیٰ پر ایمان نہ لائے۔

باب مَنِ اسْتَأجَرَ أجيراً فترک أجرَہ فعملَ فِيه المُستأجِرُ فزادَ أو مَن عَمِلَ فی مالِ غيرِہٖ فَاسْتَفضَلَ

(کسی نے مزدور کو کام پر لگایا آخر میں مزدوری لئے بنا چلا گیا تو مالک نے اس کی اجرت کو تجارت میں لگایا اور وہ کئی گنا ہوگئی یا کسی نے مال غیر میں تجارت کی اور اسے زیادہ کیا)

(ومن عمل الخ) یہ عطف العام علی الخاص میں سے ہے کیونکہ عامل فی مال الغیر مستأجر بھی ہوسکتا ہے اور غیر مستأجر بھی۔امام بخاری نے جواب ترجمہ میں ذکر نہیں کیا کیونکہ جواز وعدم جواز،دونوں کا احتمال ہے۔

علامہ لکھتے ہیں میں غرض ترجمہ یہ ہے کہ آیا وہ منافع اجیر کا قرار پائے گا یا مالک کا؟اسی طرح مالِ غیر میں تصرف کرنے والا (اور اسے تجارت میں لگانے والا) حاصل شدہ منافع کا حقدار ہے یا وہ شخص جس کا مال ہے؟صاحب ہدایہ سے منقول ذکر کیا گیا ہے کہ بیع فاسد کا نفع بائع کے لئے طیب ہے کیونکہ وہ قیمت میں نفع ہے مشتری کے لئے طیب نہیں،دونوں کا فرق واضح کیا ہے اگر چہ ان پر اعتراض ہوا ہے کہ حقیقۃً کوئی فرق نہیں۔مولانا بدر حاشیہ میں علامہ عینی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ مالِ غیر میں اتجار و استثمار کرنے کی بابت اختلاف ہے ایک جماعت کی رائے ہے کہ نفع اسی کے لئے ہے بشرطیکہ رأس المال اس کے حوالے کر دے،خواہ غاصبِ مال ہو یا وہ مال اس کے پاس بطور امانت کے موجود ہو،یہ قول عطاء،مالک،ربیعہ،لیث،اوزاعی اور ابو یوسف کا ہے۔مالک،ثوری اور اوزاعی مستحب سمجھتے ہیں کہ اصل مال واپس کر دے اور پورا نفع صدقہ کر دے،اس کیلئے اس میں سے کچھ بھی طیب نہیں۔بعض کا خیال ہے کہ نفع بھی رب المال کا ہے یہ ابن عمر وابو قلابہ کا قول ہے،احمد اور اسحاق بھی یہی رائے رکھتے ہیں۔شافعی کا کہنا ہے کہ عین اسی مال سے سامان خریدا تو اصل و نفع،دونوں کا حقدا صاحب مال ہے اور اگر معین کئے بغیر کسی مال سے خریداری کی پھر مال غیر بطور قیمت ادا کر دیا تو نفع اسی کا ہے اور اگر نقصان ہوگیا تو بھی اسی کے ذمہ ہوگا۔

حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن الزهری حدثنی سالم بن عبدالله أنَّ عبدَالله بنَ عمر رضی الله عنهما قال سمعتُ رسولَ اللهﷺ يقول انطلَقَ ثلاثةُ رَهطٍ مِمَّنْ كانَ قَبلَكم حتىٰ أوَوُا المَبيتَ إلىٰ غارٍ فدَخلُوه فَانْحَدرَتْ صَخرةٌ مِن الجبلِ فسَدَّتْ عليهم الغارَ فقالوا إنه لا يُنجيكُم مِن هذِهِ الصخرةِ إلا أن تَدعوا اللهَ بِصالحِ أعمالِكم فقال رجلٌ مِنهم اللّٰهم كان لِی أبوَانِ شيخانِ كبيرانِ و كنتُ لا أغبِقُ قبلهما أهلًا ولا مالًا فنَأىٰ بِی فی طَلبِ شیءٍ يوماً فلَمْ أرِحْ عَليهما حتىٰ ناما فحَلَبتُ لَهُما غبوقَهما فوَجدتُهما نائمَينِ فكَرِهتُ أن أغبِقَ قبلهما أهلا أو مالا فلَبثتُ والقَدَحُ علىٰ يَدَیَّ أنتظِرُ اسْتِيقاظَهما حتىٰ بَرَقَ الفجرُ فاستَيقَظا فشرِبا

غبوقهما اللّٰهم إنْ كنتُ فعلتُ ذلك ابتغاءَ وجهِك ففَرِّجْ عنَّا ما نحن فِيه مِن هذهِ الصَّخرةِ فانفرَجَتْ شيئا لا يَستطيعونَ الخُروجَ قالَ النبيُ ﷺ وقال الآخرُ اللهم كانتْ لِي بنتُ عَمٍّ كانتْ أحَبَّ الناسِ إلَيَّ فأرَدتُهما عن نفسِها فامْتَنعَتْ مِني حتىٰ ألَمَّتْ بِها سَنةٌ مِن السِّنينَ فجاء تْنِي فأعطيتُها عشرين ومائةَ دينار علىٰ أن تُخَلِّيَ بَيني و بينَ نفسِهما ففعلَتْ حتىٰ إذا قَدرتُ عَليهما قالت لا أحِلُّ لَك أن تَفُضَّ الخاتَمَ إلا بحَقِّه فتَحرَّجْتُ مِن الوُقوعِ عليها فانصَرَفتُ عنها وهِيَ أحَبُّ الناسِ إلَيَّ وتَركتُ الذهبَ الذى أعطيتُها اللهم إن كنتُ فعلتُ ذلك ابتغاءَ وَجهِك فَافرُجْ عَنَّا ما نَحن فيه فانفرجَتِ الصخرةُ غيرَ أنَّهم لا يَستطيون الخروجَ مِنها قال النبي ﷺ وقال الثالثُ اللهم إني اسْتَأجَرتُ أُجَراءَ فأعطيتُهم أجرَهم غيرَ رجلٍ واحدٍ تركَ الذى لَه وذَهبَ فثَمَّرْتُ أجرَه حتىٰ كَثُرَتْ مِنه الأموالُ فجاءَ نِي بعدَ حِينٍ فقال يا عبدَالله أدِّ إلَيَّ أجرِي فقلتُ لَه كُلُّ ما تَرىٰ مِن أجْلِك مِن الإبلِ والبَقرِ والغَنمِ والرَّقيقِ فقال يا عبدَالله لا تَستَهزِئْ بِي فقلتُ إني لا أستَهزِئُ بك فَأخذَه كُلَّه فَاستَاقَه فلَم يَترُكْ مِنه شيئًا اللّٰهم فإن كنتُ فَعلتُ ذٰلِك ابتغاءَ وَجهِك فَافرُجْ عَنَّا مَا نَحنُ فِيه فَانفَرَجَتْ الصَّخرةَ فخَرجُوا يَمْشُون

ایک دیگر سند کے ساتھ یہی روایت (البیوع) میں گزر چکی ہے۔ مہلب نے اعتراض کیا ہے کہ حدیث میں (ما ترجم له) کی دلیل موجود نہیں اس اجرت کو تجارت میں لگا کر مالک نے ازرہِ تبرع سارا منافع اور حاصل شدہ سرمایہ مزدور کے حوالے کیا تھا، لازم صرف اسی قدر مال کی ادائیگی تھی جتنا اس نے کام کیا تھا.

(لا أغبق الخ) غبوق رات کے شرب کو کہتے ہیں، ہمزہ کی زبر یعنی ثلاثی سے ضبط کیا گیا ہے البتہ اصیلی نے ھمزہ کی پیش کے ساتھ یعنی رباعی سے نقل کیا ہے مگر اسے خطا قرار دیا گیا ہے. (أهلا و لا مالا) اہل سے مراد بیوی اور بچے اور مال سے مراد رقیق و خدم (یعنی نوکر چاکر) لئے گئے ہیں، داؤدی نے مال سے مراد دواب لیا ہے (یعنی چوپاؤں کے چھوٹے بچے جو دودھ پیتے ہیں یعنی انہیں بھی والدین کے بعد پلاتا تھا)۔ (فنأى، بروزن (سعی) أي بَعُد. کریمہ اور اصیلی کی روایتوں میں (ناء) ہے اس کا بھی یہی معنی ہے. (فا فرج) ثلاثی و رباعی، دونوں طرح سے ضبط کیا گیا ہے. (من أجلك) مروزی اور کشمیہنی کے سوا بقیہ کے نسخوں میں (من أجرك) ہے دونوں قابلِ توجیہہ ہیں، اس کی مفصل بحث (أحاديث الأنبياء) میں آئے گی.

باب مَنْ آجرَ نفسَه لِيحمِلَ علىٰ ظَهرِہٖ ثُمَّ تَصَدَّقَ بِہٖ وأجرِ الحَمَّالِ

(اپنے آپ کو برائے مزدوری پیش کرنا اور کمر پر بوجھ ڈھونا تاکہ حاصل شدہ اجرت کا صدقہ کر دے)

کشمیہنی کے نسخہ میں (ثم تصدق منه) ہے۔

حدثني سعيد بن يحيى بن سعيد القرشي حدثنا أبي حدثنا الأعمش عن شقيق عن أبي مسعود الأنصاري رضي الله عنه قال كان رسولُ اللهﷺ إذا أمرَنا بالصَّدَقةِ انطلَقَ أحدُنا إلَى السُّوقِ فيُحامِلُ فيُصِيبُ المُدَّ و إنَّ لِبَعضِهم لَمِائَةَ ألفٍ قال ما نَرَاه إلا نَفسَه

ابومسعود انصاریؓ نے کہا کہ نبی پاک نے جب ہمیں صدقہ کا حکم دیا تو بعض لوگ بازاروں میں جا کر بوجھ اٹھاتے جس سے ایک مد مزدوری ملتی وہ اس میں سے صدقہ کر دیتے آج ان میں سے کسی کے پاس لاکھ لاکھ ہیں شقیق کہتے ہیں ہمارا خیال ہے یہ آخری بات ابومسعودؓ نے اپنے بارے ہی میں کہی تھی۔

سعید کے والد یحیی اموی صاحب المغازی ہیں (فيحامل) یعنی اجرت پر بوجھ ڈھونے کی طلب و تلاش۔ محاملہ مفاعلہ ہے جو دونوں طرف سے ہوتا ہے یہاں مراد یہ ہے کہ ایک فریق کی طرف سے بوجھ لادنا اور دوسرے کی طرف سے ادائیگیِ اجرت جیسے مساقات و مزارعت ہے۔ نسائی کی (منصور عن أبي وائل) سے روایت میں (فيحمل على ظهره) ہے۔ (لمأة ألف) لام برائے تاکید ہے اور ابتدائیہ ہے کیونکہ اسمِ اِن پر داخل ہے، ان کی خبر متقدم ہے اس کی مثال یہ آیت ہے (إن في ذلك لعبرة) اس سے مراد یہ کہ آج اس کے پاس لاکھ روپے ہیں (یعنی اس وقت ایسی کسمپرسی تھی اور آج کشائش کا یہ عالم ہے کہ لکھ پتی ہیں) الزکاۃ میں یہ الفاظ ذکر ہوئے ہیں (وإن لبعضهم اليوم مائة ألف)، نسائی کی روایت میں یہ جملہ بھی ہے (وما كان له يومئذ درهم) یعنی تب اس کے پاس درہم تک نہ ہوتا تھا۔

(قال ما نراه الخ) ابن ماجہ نے (زائدة عن الأعمش) کے حوالے سے بیان کیا ہے کہ اس جملہ کے قائل ابو وائل ہیں۔ کتاب الزکاۃ میں اس کی شرح گزر چکی ہے۔

باب أجرِ السَّمسَرَةِ (کمیشن ایجنٹی کی اجرت)

ولم يَرَ ابنُ سيرين و عطاءٌ و ابراهيمُ والحسنُ بأجرِ السِّمسارِ بأساً وقال ابنُ عباس لا بأس أن يقول بِعْ هٰذا الثوبَ فما زادَ علىٰ كذا و كذا فهو لَكَ وقال ابنُ سيرين إذا قال بِعْه بِكَذا فمَا كان مِن رِبحٍ فلَكَ أو بيني و بينك فلا بأسَ بِه وقال النبيُّﷺ المسلمون عندَ شُروطِهم.

اس کا حکم ذکر کریں گے۔ (ولم ير ابن سيرين الخ) ابن سیرین کا اور ابراہیم کا قول ابن شیبہ نے ان الفاظ کے ساتھ

موصول کیا ہے کہ دلال کی اجرت میں کوئی حرج نہیں اگر نقد و نقدی سودا ہوا ہے۔ عطا کا قول بھی ابن ابی شیبہ نے (لا بأس بہا) کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے، ابن منذر نے کوفیوں سے اس کی کراہت نقل کی ہے ان کا رد کرتے ہیں، مگر علامہ انور لکھتے ہیں کہ سمسار کی اجرت ہمارے ہاں حلال ہے چاہے بائع دے چاہے مشتری دے البتہ ابن عباس کے حوالے سے ذکر کردہ صورت کی بابت کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک یہ فاسد اجارت ہے کیونکہ اجرت متعین و معلوم نہیں، البتہ اجرتِ مثلی کا مستحق ہوگا، اجارہ فاسدہ میں ہمارے ہاں یہی مسئلہ ہے.

(وقال ابن عباس الخ) اسے ابن ابی شیبہ نے عطاء عنہ کے حوالے سے موصول کیا ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں یہ بھی اگرچہ دلالی کی اجرت ہے مگر مجہول ہونے کی بناء جمہور کے نزدیک جائز نہیں ان کے نزدیک اگر اس طریق سے بیع کر لی تو اجرت مثلی کا مستحق ہوگا بعض نے ابن عباس کی اس اجازت کا مجری القارض پر اجراء کیا ہے (گویا اس نے سمسار سے کچھ رقم قرض لی ہے) ابن التین نے نقل کیا ہے کہ بعض نے اس صورت کے جواز کے لئے یہ شرط عائد کی ہے کہ لوگوں کو اسی وقت آگاہ کر دیا جائے کہ مبیع کی قیمت ذکر کردہ سے زیادہ ہے مگر اعتراض پھر بھی باقی ہے کہ مقدارِ اجرت کا مجہول ہونا ابھی تک باقی ہے۔ (وقال ابن سیرین الخ) اسے بھی ابن ابی شیبہ نے موصول کیا ہے یہ بھی سمسار صورتِ مقارض کے مشابہ ہے (وقال النبیؐ الخ) یہ ان چند احادیث میں سے ہے جنہیں مصنف نے کسی جگہ موصول نہیں کیا مسند اسحاق میں اسے عمرو بن عوف مزنی سے نقل کیا گیا ہے، یہ جملہ بھی شامل ہے (إلا شرطا حرم حلالا أو أحل حراما)۔ (سوائے اس شرط کے جس سے حرام حلال اور حلال حرام ہوتا ہو) ایک راوی کثیر بن عبداللہ اکثر کے نزدیک ضعیف ہیں مگر بخاری اور ان کے اتباع مثلاً ترمذی اور ابن خزیمہ انہیں قوی قرار دیتے ہیں۔ ابو ہریرہ سے بھی یہی حدیث مروی ہے اسے احمد، ابو داؤد اور حاکم نے (کثیر بن زید عن الولیدبن رباح) کے حوالے سے نقل کیا ہے اس میں آخری جملہ مذکورہ (إلا شرطا الخ) کی بجائے یہ ہے (والصلح جائز بین المسلمین)۔ اس زیادت کو دار قطنی اور حاکم نے (أبو رافع عن أبی هریرة) کے طریق سے نقل کیا ہے۔ ابن ابی شیبہ نے عطاء سے نقل کیا ہے کہتے ہیں (بلغنا أن النبیﷺ قال المؤمنون عند شروطهم) دار قطنی اور حاکم نے حضرت عائشہ سے بھی اسی اضافہ کے ساتھ روایت کیا ہے۔ (ما وافق الحق) ابن تین کو وہم لگا کہ یہ عبارت ابن سیرین سے منقول کلام میں شامل ہے۔ علامہ انور اس کی شرح میں لکھتے ہیں کہ مسلمانوں پر لازم ہے کہ باہم طے ہونیوالی شروط کا ایفاء کریں بشرطیکہ قواعدِ شرع ان شروط کے متحمل ہوتے ہوں.

حدثنا مسدد حدثنا عبدالواحد حدثنا معمر عن ابن طاؤس عن أبیه عن ابن عباس رضی الله عنهما قال نَهَی النبیُّﷺ أن یُتَلَقَّی الرُّکبانُ ولا یَبیعَ حاضرٌ لِبادٍ قلت یا ابنَ عباس ما قوله لا یَبیع حاضر لِبادٍ؟ قال لا یَکونُ لَه سِمساراً

یہ حدیث البیوع میں ذکر ہو چکی ہے یہاں (أن لا یکون له سمارا) سے ترجمہ کیساتھ مطابقت بنتی ہے یعنی اس کا مفہوم یہ ہوا کہ حاضر کی حاضر کو بیع میں کوئی سمسار بن سکتا ہے لیکن جمہور نے اس کیلئے یہ شرط لگائی ہے کہ اجرت طے کر لی جائے (یعنی کمیشن معلوم و معروف ہونا چاہیے آج کل عموماً جائیداد وغیرہ کی بذریعہ کمیشن ایجنٹ خرید و فروخت میں دو فیصد کے حساب سے کمیشن لیا جاتا ہے مگر ساتھ ہی یہ صورت بھی رائج ہے کہ مالک کمیشن ایجنٹ سے کہہ دیتا ہے کہ مجھے اس کے اتنے پیسے درکار ہیں، اوپر کا سارا تمہارا ہوگا بظاہر یہ

صورت جمہور کے نزدیک غیر صحیح ہے) یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر بغیر طے کئے سودا اس کے ذریعہ ہوتو اسے رائج الوقت اجرت دیجائے گی یعنی اجرتِ مثلی۔ ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ اگر ہزار روپیہ اس کے حوالے کیا کہ اس سے کوئی سامان خرید واور تمہاری اجرت دس فیصد ہوگی تو یہ فاسد بیع ہے (کیونکہ اس میں قیمت کے حوالے سے ابہام رہے گا)۔

باب هَل يُؤاجِرُ الرجلُ نفسَه مِن مُشركٍ في أرضِ الحَربِ؟

(کیا دارالحرب میں کسی مشرک کے لئے۔کوئی مسلمان۔اجرت پر کام کرسکتا ہے؟)

حکم کا ذکر شامل ترجمہ نہیں کیا کیونکہ اس امر کا احتمال موجود ہے کہ یہ ضرورت ومجبوری پر محمول ہو۔ یا اس کا جواز اہلِ شرک سے قتال کے اذن سے قبل ہو۔ مہلب لکھتے ہیں اہل علم نے اسے مکروہ سمجھا ہے البتہ ضرورت کے تحت دو شروط ملحوظ رکھتے ہوئے جواز ثابت ہے۔ ایک یہ کہ ایسا فعل ہو جو مسلمان کے لئے حلال ہو (یہ نہ ہو کہ دیارِ کفر میں خنازیر نہلانے یا شراب مہیا کرنے کے کام پر لگ جائے) دوسرا یہ کہ اس کے اس کام سے اہل اسلام کو کوئی نقصان نہ پہنچے۔ (اب ہندوستان کی فوج میں ہندی مسلمانوں کی شمولیت یا ان کے اسلحہ ساز کارخانوں کی ملازمت جائز متصور نہ ہوگی) ابن منیر کہتے ہیں اب رائے یہ مستقر ہو چکی ہے کہ ذمیوں وغیرھم کی دوکانوں میں مسلمانوں کا کام کرنا ذلت واذلال شمار نہ ہوگا مگر ان کے گھروں میں ملازمت کرنا نشانِ ذلت ہے لہذا وہ جائز نہیں۔

علامہ انور نے زمخشری کے حوالے سے نقل کیا ہے مؤاجرت کی اصطلاح فواحش میں مستعمل ہے زنا کا معاملہ طے کرنے کو مؤاجرت کہا جاتا ہے، لکھتے ہیں کہ شاید بخاری اس اصطلاح سے غافل تھے یا ممکن ہے یہ اصطلاح ان کے زمانے کے بعد رائج ہوئی ہو۔

حدثنا عمر بن حفص حدثنا أبي حدثنا الأعمش عن مسلم عن مسروق حدثنا خباب رضي الله عنه قال كنتُ رجلا قَيْناً فعَمِلتُ لِلعاصِ بن وائلٍ فاجْتَمعَ لي عندَه فأتَيتُه أتَقَاضَاه فقال لا واللهِ لا أقضِيكَ حتىٰ تَكفُرَ بمحمدٍ فقلتُ أما والله حتىٰ تَموتَ ثم تُبعَثَ فلا قال و إني لَمَيّتٌ ثم مَبعُوثٌ قلتُ نَعم قال فإنه سَيَكُونُ لي ثَمَّ مالٌ ووَلَدٌ فأقضِيك فأنزلَ اللهُ تعالىٰ ﴿أَفَرَءَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتَيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا﴾ [مريم:٧٧]

یہ حدیث بھی البیوع میں گزر چکی ہے اس کی بقیہ تشریح تفسیر سورت مریم میں آئے گی۔

باب مايُعطى في الرُّقيةِ علىٰ أحياءِ العربِ بِفاتحةِ الكتابِ

(یعنی دم کرنے پر اجرت کی ادائیگی؟)

وقال ابنُ عباس عن النبي ﷺ أحَقُّ ما أخَذتُم عليه أجراً كتابُ اللهِ وقال الشعبيُّ لا يَشترِطُ المُعَلِّمُ إلا أن يُعطىٰ شيئاً فَليَقبَلْه وقال الحكمُ لم أسمعْ أحداً كَرِهَ أجرَ المُعلمِ وأعطَى الحسنُ دراهمَ عشرةً ولم يَرَ ابنُ

سيرين بأجرِ القَسَّامِ بأساً وقال كان يُقالُ السُحتُ الرِّشوةُ في الحُكمِ و كانوا يُعطونَ علَى الخَرصِ.

(ابن عباس کہتے ہیں کہ کتاب اللہ سب سے زیادہ اس کے مستحق ہے کہ تم اس کی تعلیم پر اجرت حاصل کرو شعبی نے کہا کہ قرآن کا معلم پہلے سے طے نہ کرے۔ جو کچھ بن مانگے دیا جائے لے لے۔ حکم کہتے ہیں کہ میں نے کسی کو نہیں سنا کہ معلم کی اجرت کو ناپسند کرتا ہو۔ حسن نے معلم کو دس درہم اجرت دی۔ ابن سیرین نے قسام کی اجرت کو برا نہیں سمجھا، وہ کہتے تھے کہ قرآن کی اس آیت میں سحت رشوت کے معنی میں ہے جو اندازا لگانے والے کو دیتے تھے۔)

ترجمہ میں احیاء العرب (اسی طرح فاتحۃ الکتاب) کی قید اس لئے ذکر کی ہے کہ حدیثِ باب میں یہ امر واقع کے طور پر مذکور ہے (یعنی مقصد تخصیص نہیں بلکہ اپنی عادت کے مطابق نصوص میں مذکور جزئیات پر تراجم قائم کرتے ہیں) الطب میں اسی حدیث پر یہ ترجمہ باندھا ہے (الشروط فی الرقیة بقطیع من الغنم)۔ یعنی دم کرنے کے لئے بکریوں کے ایک ریوڑ کی شرط لگالینا، اسی میں یہ ترجمہ بھی ہے (الرقیا بفاتحة الکتاب) یعنی سورت فاتحہ کے ساتھ دم کرنا (چونکہ یہ تینوں امور اس حدیث میں مذکور ہیں لہذا انہیں موضوع تراجم بنایا وگرنہ اصل مقصد حکم کا اثبات ہے)۔ احیاء حی کی جمع ہے مراد ایک گروہ (قبیلہ کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے)۔ ہمدانی الأنساب میں لکھتے ہیں شعب اور حی ہم معنی ہیں۔ رقیہ کی ابن درستویہ نے یہ تعریف کی ہے کہ کسی عارضہ کے سبب کسی کلام کو پڑھ کر استشفاء (یعنی طلبِ شفا) کرنا، اس کی مزید تحقیق الطب میں ہوگی۔

(وقال ابن عباس الخ) یہ ایک حدیث کا حصہ ہے جسے مصنف نے (الطب) میں موصول کیا ہے اس سے جمہور نے استدلال کیا ہے کہ تعلیم قرآن پاک پر اجرت لینا جائز ہے حنفیہ کے ہاں تعلیم قرآن کے عوض میں اجرت ناجائز ہے مگر دم کرنے کے بدلہ میں اجرت لینا جائز ہے، اس میں اس کی حیثیت دوا کی سی ہے ان کا موقف ہے کہ قرآن کی تعلیم عبادت ہے اور اس کا اجر اللہ پر ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں دم میں بھی قیاس کا یہی اقتضاء ہے مگر اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے اس میں جواز کے قائل ہیں بعض نے اس حدیث کے منسوخ ہونے کا دعوی کیا ہے کیونکہ ابوداؤد وغیرہ کی روایت میں تعلیم قرآن پر اجرت لینے پر وعید کا ذکر ہے، مگر یہ دعوی مردود ہے کہ نسخ احتمال سے ثابت نہیں ہوتا پھر اس لئے بھی کہ ان احادیث میں صراحت کے ساتھ مطلقا ممانعت ثابت نہیں بلکہ یہ مختلف وقائع واحوال ہیں جو محتملہ للتاویل ہیں تاکہ احادیثِ صحیحہ کے ساتھ توافق ہو جیسے اس باب کی دونوں احادیث۔ اس بحث کا تتمہ کتاب النکاح میں (باب التزویج علی تعلیم القرآن) کے تحت ہوگا (وقال الشعبی الخ) یعنی معلم خود شرط نہ لگائے (کہ اجرت دو تو قرآن کی تعلیم دونگا، لیکن اگر اجرت دیجائے تو قبول کر لے) حکم کہتے ہیں کسی سے نہیں سنا کہ معلم کی تنخواہ کو مکروہ کہتا ہو۔ حسن بصری نے (تعلیم پر) دس درہم دیئے۔ شعبی کا قول ابن ابی شیبہ نے، حکم کا بغوی نے (الجعدیات) میں اور حسن کا ابن سعد نے طبقات میں موصول کیا ہے، اس میں ہے کہ حسن کے بھتیجے یحی کہتے ہیں جب میں تعلیم سے فارغ ہوا تو کہا چچا جان معلم کچھ لینا چاہتا ہے کہنے لگے پہلے تو نہیں لیتے تھے پھر میرے اصرار پر دس درہم دیئے۔ ابن ابی شیبہ نے ایک اور طریق کے ساتھ حسن سے نقل کیا ہے کہتے ہیں کہ کوئی حرج نہیں کہ کتابت کی فیس لے مگر شرط لگانے کو برا سمجھا۔

(ولم یر ابن سیرین الخ) قسام قاف کی زبر کے ساتھ فعال کا وزن ہے یعنی قاسم، کرمانی نے قاف کی پیش کے ساتھ بطور جمع قاسم لکھا ہے۔ سحت کی سین مضموم اور حاء ساکن ہے، رشوۃ کی راء پر زبر، زیر اور پیش بھی پڑھی جاتی ہے بعض کے مطابق رائے

مفتوحہ کے ساتھ مصدر اور زیر کے ساتھ اسم ہے۔ قاسم کی بابت ابن سیرین سے اختلافِ روایات ہے، عبد بن عبید نے اپنی تفسیر میں یحی بن عتیق کے حوالے سے ان سے کراہت نقل کی ہے ابن ابی شیبہ نے قتادہ کے حوالے سے ابن مسیب سے بھی یہی نقل کیا ہے حسن بھی کسبِ قسام کو مکروہ سمجھتے تھے ابن سیرین کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ اگر یہ (یعنی کسب قسام) حسن نہیں تو میں نہیں جانتا کہ کیا ہے (فلا أدري ما هو) ابن سعد نے ان سے ایک ایسی روایت بھی نقل کی ہے جس سے مذکورہ دونوں قسم کی (یعنی متضاد) روایتوں کے مابین تطبیق ہوتی ہے وہ یہ کہ قسام کی طرف سے مشارطت (یعنی شرط باندھنا) مکروہ سمجھتے تھے اگر بغیر اشتراط ہو جیسا کہ شعبی کی رائے گزری تو جائز ہے۔ ابن ابی شیبہ کی روایت سے یہ بھی واضح ہوا کہ (فکان یقال السحت الخ) ابن سیرین ہی کے کلام میں سے ہے، ان کا اس کے ساتھ اشارہ حضرات عمر، علی، ابن مسعود اور زید بن ثابت کے قرآن پاک کی آیت (وأكلهم السحت) کی تفسیر میں کہے گئے اس قول کی طرف ہے کہ یہ (رشوة في الحكم) ہے (یعنی رشوت لے کر فیصلہ حق میں کرنا) ان اقوال کو ابن جریر نے مختلف اسانید سے نقل کیا ہے ایک دیگر طریق سے مرفوعا بھی نقل کیا ہے، اس روایت کے الفاظ یہ ہیں (كل لحم أنبته السحت فالنار أولى به) کہا گیا یا رسول اللہ سحت کیا ہے؟ فرمایا (الرشوة في الحكم) لیکن یہ مرسل ہے.

(وكانو ايعطون الخ) البیوع میں خرص کی تفسیر ذکر ہوئی ہے، یعنی خارص کو اس کام پر اجرت دیتے تھے، اس سے قسام کی اجرت پر بھی دلیل ہے کیونکہ دونوں کا کام ایک جیسا تھا یعنی متخاصمین کے مابین تنازعات کا فیصلہ کرنا پھر خرص (یعنی پھلوں واجناس کی پیداوار کا اندازہ لگانا) بقصدِ تقسیم ہی ہوتا تھا (یعنی عشرہ وغیرہ کے اخراج کے لئے) قسام و خرص کا ذکر اس وجہ سے یہاں کیا کہ دونوں میں قدرِ مشترک ہے اور دونوں پر اجرت کا جواز ہے اسی طرح تعلیم قرآن اور دم میں بھی قدر مشترک ہے (گویا جو حکم تعلیم قرآن کی اجرت کا ہے وہی دم کا ہے) مالک سے منقول ہے کہ عقدِ وثائق پر اجرت لینے کو مکروہ قرار دیتے تھے کیونکہ یہ فروض کفایات میں شامل ہے اسی وجہ سے اجرتِ قسام کو بھی مکروہ کہا۔ کہا گیا ہے کہ ان کے مکروہ سمجھنے کی وجہ یہ تھی کہ انہیں بیت المال سے اجرت مل جاتی تھی لہذا لوگوں سے بھی وصول کرنے کو مکروہ سمجھا۔ سحنون نے بیتِ مال میں سے اجرت ادا نہ ہونے کی صورت میں لوگوں سے وصول کر لینے کا جواز نقل کیا ہے۔ عبدالرزاق نے (معمر عن قتادہ) سے نقل کیا ہے کہتے ہیں کہ لوگوں نے تین اشیاء ایسی ایجاد کر لی ہیں کہ پہلے ان پر اجرت نہ لی جاتی تھی وہ یہ ہیں، ضراب الفحل، تقسیمِ اموال اور تعلیم۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ پہلے ان امور کو تبرعاً (بغیر اجرت کے) انجام دیا جاتا تھا (امامت وتأذین بھی پہلے تبرعا ہی تھی اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ تقریباً ہر شخص ہی تأذین وامامت کا اہل تھا پھر قلتِ اہلیت ہونے کے ساتھ اور باقاعدگی لانیکی خاطر تنخواہ دار مؤذنین وائمہ کی ضرورت پیش آئی) ابن حجر لکھتے ہیں لالچ وحرص پھیل جانے سے (اور ضرورت کے تحت بھی کہ مؤذن وامام اپنے وقت کی قربانی دیتے ہیں) ان کاموں پر اجرت طلب کی جانے لگی تو اسے غیر مکارم اخلاق میں سے شمار کیا گیا تو جس نے کراہت سمجھی ہے اس کراہت کو تنزیہی قرار دیا جائے گا.

علامہ انور رقمطراز ہیں کہ یہاں دو مسئلے ہیں تعلیم قرآن اور اذان واقامت (اور امامت) کی اجرت۔ حنفی فقہ کی رو سے ان پر اجرت لینا جائز نہیں اگرچہ متاخرین فقہائے حنفیہ نے جواز کا فتوی دیا ہے۔ صاحبِ ہدایہ کی تعلیل سے مطلقاً عدم جواز ثابت ہوتا ہے لہذا متاخرین کا استثناء صراحۃً مسلک سے متصادم ہے۔ البتہ قاضی خان کی تعلیل سے مستفاد ہے کہ یہ استثناء متحمل علی المذہب ہی ہے کیونکہ وہ لکھتے ہیں کہ زمانہ ماضی میں ان وظائف پر بیت المال سے اجرت ملتی تھی جب سے وہ نظام منعدم ہوا عوام الناس کے ذمہ ہو

گیا کہ ان اصحابِ وظائف کی تنخواہوں کا بندوبست کریں۔ لکھتے ہیں میری نظر میں قاضی خان معتمد ہیں کیونکہ انکا رتبہ صاحبِ ہدایہ سے اعلیٰ ہے جیسا کہ علامہ قاسم بن قطلو بغا نے صراحت کی ہے۔ دوسرا مسئلہ، تعوذ و رقیہ کی اجرت کا ہے، یہ حلال ہے کیونکہ یہ عبادت نہیں۔ کہتے ہیں پہلے مسئلہ سے یہ بھی متفرع ہے کہ میت پر قرآن پڑھنے کی اجرت نہ لی جائے کیونکہ اگر پڑھنے والا خود بھی قراءت کا ثواب نہ لے سکا (اجرت وصول کر لینے کی وجہ سے) میت کو کیا بخشے گا؟ (گویا احناف کے نزدیک میت کو قرآن پڑھ کر بخشا جا سکتا ہے پھر صرف میت کو کیوں؟ زندوں کو کیوں نہیں؟ پھر قرآن ہی کیوں دوسری عبادات کیوں نہیں؟) کہتے ہیں اگر ختم دنیوی مطالب کے لئے ہے تو پھر اجرت لینا بھی صحیح ہے۔ شامی نے یہی نقل کیا ہے۔ انہوں نے اس کی تائید میں اہل مذہب کی کثیر نقول ذکر کی ہیں، میں نے اس کا جواز تین کتابوں سے ثابت کیا ہے ان میں سے ایک شاہ عبدالعزیز کی تفسیر ہے وہ لین الکلام ہے انہوں نے اسے جائز قرار دیا ہے اگرچہ یہ کتابیں من حیث الاصل مرجوح ہیں لیکن میری قدیمی عادت ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں تنوع ثابت ہو (شاید اس سے مراد تعددِ آراء ہے) تو نرم فتویٰ دیتا ہوں اور مسلکِ اِغماض پر چلتا ہوں، لہذا اس مسئلہ سے بھی صرف نظر کرتا ہوں۔ بعض سفہاء نے جو یہ سمجھا ہے کہ منع تب ہے اگر اجرت چالیس درہم سے کم ہو، اسے المبسوط کی طرف منسوب کیا ہے، یہ کذبِ محض اور افتراء ہے، اس کی کوئی اصل نہیں۔ اگر کسی کافر پر دم کر رہا ہو اور سمجھے کہ بعض کلمات تعوذ اس کیلئے لائق نہیں ہیں تو ان کلمات کی صرف برکت کی نیت کر لے۔ انتھیٰ۔

حدثنا أبو النعمان حدثنا أبو عوانة عن أبي بشر عن أبي المتوكل عن أبي سعيد رضي الله عنه قال انطَلَقَ نَفرٌ مِن أصحابِ النبيﷺ في سَفرةٍ سافَرُوها حتىٰ نَزلُوا علىٰ حَيٍّ مِن أحياءِ العربِ فَاستَضافُوهم فأبَوْا أن يُضَيِّفُوهم فَلُدِغَ سَيدُ ذلك الحيِ فسَعَوْا لَه بِكُلِّ شيءٍ لا يَنفعُه شيءٌ فقال بَعضُهم لَو أتَيتُم هولاءِ الرَّهطَ الذين نَزلُوا لَعَلَّه أن يكونَ عِندَ بَعضِهِم شيءٌ فأتَوهم فقالوا يا أيها الرهطُ إنَّ سيدَنا لُدِغَ و سَعَينا لَه بكلِ شيءٍ لا يَنفعُه فهَلْ عندَ أحدٍ مِنكم مِن شيءٍ؟ فقال بعضُهم نَعم واللهِ إني لأَرقِي ولكِنْ والله لَقد استَضَفناكم فلَم تُضَيِّفُونا فمَا أنا بِراقٍ لَكم حتىٰ تَجعلُوا لَنا جُعلًا فصَالَحُوهم علىٰ قَطيعٍ مِن الغَنمِ فانطلَقَ يَتفِلُ عَليه و يقرأُ﴿الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ﴾ فكَأنَّما نُشِطَ مِن عِقالٍ فانطلقَ يَمشِي وما بِه قَلَبَةٌ قال فأوفَوهم جُعلَهم الذي صالَحُوهم عليه فقال بعضُهم اقْسِمُوا فقال الذي رَقىٰ لا تَفعلُوا حتىٰ نَأتيَ النبيَّﷺ فنَذكرَ لَه الذي كان فنَنظرَ مَا يأمُرُنا فقَدِمُوا علىٰ رسولِ اللهِﷺ فذَكرُوا لَه فقال وما يُدرِيكَ أنَّها رُقيةٌ ثم قال قد أصَبتُم اقْسِمُوا وا ضْرِبُوا لِي مَعكم سَهماً فضَحِكَ النبيُﷺ۔ قال أبو عبدالله و قال شعبة حدثنا أبو بشر سمعت أبا المتوكل بهذا

ابوسعید خدریؓ نے بیان کیا کہ کچھ صحابہؓ دورانِ سفر ایک قبیلہ پر اترے انہوں نے چاہا کہ قبیلہ والے انہیں اپنے مہمان بنالیں لیکن انہوں نے انکار کر دیا قبیلہ کے سردار کو سانپ نے ڈس لیا قبیلہ والوں نے ہر طرح کی کوشش کر ڈالی لیکن سردار کو افاقہ نہ

ہوا۔ ایک آدمی نے کہا چلو ان لوگوں سے بات کریں جو یہاں آ کر اترے ہیں ممکن ہے کوئی دم جھاڑے کی ان کے پاس ہو چنانچہ قبیلہ والے ان کے پاس آئے اور بتایا کہ سردار کو سانپ نے ڈس لیا ہے کیا تمہارے پاس کوئی دم ہے ایک صحابہؓ نے کہا اللہ کی قسم میرے پاس ہے لیکن اب میں بغیر اجرت کے نہیں کر سکتا آخر بکریوں کے ایک گلے پر ان کا معاملہ طے ہوا وہ صحابیؓ وہاں گئے اور سورہ فاتحہ پڑھ کر دم کیا ایسے معلوم ہوا کہ جیسے کسی کی رسی کھول دی گئی ہو۔ سردار کی ساری تکلیف ختم ہو گئی۔ انہوں نے طے شدہ اجرت صحابہؓ کو ادا کر دی کسی نے کہا کہ اسے تقسیم کر لو لیکن دم کرنے والا کہنے لگا کہ پہلے نبی پاک کے پاس چلتے ہیں پھر دیکھتے ہیں کہ وہ کیا حکم دیتے ہیں چنانچہ وہ آپ کے پاس پہنچے آپ نے پوچھا تم کو یہ کیسے علم ہوا کہ فاتحہ بھی ایک دم ہے اس کے بعد آپ نے فرمایا تم نے ٹھیک کیا اسے تقسیم کر لو اور میرا حصہ بھی نکال دو۔

سند میں ابو بشر ہیں جن کا نام جعفر بن وحشیہ تھا وہ اور ان کے والد نام کی نسبت کنیت کے ساتھ زیادہ مشہور تھے، والد کا نام ایاس ہے۔ ابو المتوکل سے مراد ناجی ہیں، شعبہ نے اس پر ابو عوانہ کی متابعت کی ہے جو آخری باب میں مذکور ہے اسی طرح ہشیم نے بھی، ان کی روایت کی مسلم اور نسائی نے تخریج کی ہے۔ اعمش نے مخالفت کرتے ہوئے (جعفر عن أبی نضرة عن أبی سعید) کے اسماء ذکر کیے ہیں گویا ابو متوکل کی جگہ ابو نضرہ ہے، اسے ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے نقل کیا ہے ترمذی کے بقول شعبہ کا طریق اعمش کے طریق سے اصح ہے، ابن ماجہ کہتے ہیں یہی درست ہے، دارقطنی نے بھی اسے ترجیح دی ہے۔ السنن میں کسی کی ترجیح مذکور نہیں، نسائی بھی اسبابت خاموش ہیں۔ ابن حجر لکھتے ہیں میری نقد وفحص کے مطابق دونوں طریق محفوظ ہیں کیونکہ اعمش کی روایت میں کچھ ایسی زیادات ہیں جو شعبہ کی روایت میں نہیں گویا ابو بشر نے اسے دو شیوخ سے اخذ کیا ہے کبھی اس سے اور کبھی اس سے تحدیث کی، ابن العربی کا یہ دعوی کہ حدیث مضطرب ہے، درست نہیں۔ ایسے ابو سعید سے معبد بن سیرین نے بھی روایت کیا ہے، ان کی روایت فضائل القرآن میں آئے گی۔ (انطلق نفر الخ) ان میں سوائے ابو سعید کے کسی کا نام معلوم نہیں اعمش کی روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ سفرِ جہاد تھا اس میں ہے (إن النبی ﷺ بعثهم) کہ نبی اکرمؐ نے انہیں بھیجا۔ مسند احمد میں سلیمان بن قتہ کی روایت میں ہے (بعثنا رسول اللہ ﷺ بعثاً) دارقطنی میں صراحت سے ہے (بعث سریة علیها أبو سعید) یعنی ابو سعید کی زیرِ قیادت ایک سریہ بھیجا) ابن حجر کہتے ہیں اس سریہ کا تعین نہیں کر سکا، کسی بھی صاحبِ مغازی نے اس کا ذکر نہیں کیا اس لحاظ سے یہ روایت ان پر وارد ہے (یعنی باعثِ اعتراض ہے کہ اس سریہ کی بابت کیوں معلوم نہ کر سکے) نہ ہی اس قبیلہ مذکورہ کی بابت کچھ علم ہو سکا۔

(فاستضافوهم) یعنی ان سے میزبانی کا تقاضہ کیا۔ غیر ترمذی کی اعمش سے روایت میں ہے کہ تین اصحاب تھے رات کے وقت ان کے پاس جا اترے۔ (أن یضیفوهم) اکثر کے ہاں بابِ تفعیل اور بعض کے ہاں اِفعال سے ہے (فلدغ) صیغۂ مجہول ہے۔ لسع کا مترادف ہے، یہ لدغ مذکور سانپ یا بچھو کے کاٹنے سے ہونا محتمل ہے۔ لدغ کا اکثر استعمال بچھو کے لئے مستعمل ہے اعمش کی روایت میں بچھو کے کاٹنے کا ذکر ہے۔ نسائی کی روایت میں جو یہ ہے کہ اس کی مت ماری گئی تھی یا ڈس لیا گیا تھا یعنی شک کے ساتھ، تو یہ شک ہشیم راوی کی طرف سے ہے، باقیوں نے لدیغ ہونے کا ہی ذکر کیا ہے۔ فضائل قرآن کی روایت میں سید الحی کے سلیم ہونے کا ذکر ہے۔ الطب میں بھی یہی لفظ ہے، سلیم بمعنی لدیغ ہے۔ مت مارے جانے کا ایک واقعہ اس سے جدا ہے اس میں ایک صحابی کے اس پر سورت فاتحہ پڑھ کر دم کرنے کا ذکر ہے جس سے وہ صحیح ہو گیا، اسے ابو داؤد، ترمذی اور نسائی نے (خارجة بن الصلت عن عمه) کے طریق سے نقل کیا ہے کہ ان کا گزر ایک جگہ سے ہوا، دیکھا کہ ایک شخص زنجیروں میں جکڑا ہوا ہے ان سے کہنے لگے تم اس

شخص (مراد آنحضرت علیہ السلام) کے پاس سے خیر لیکر آرہے ہو، اسے دم کردو تو فاتحہ پڑھ کر دم کیا جس سے وہ صحیح ہوگیا.

(فسعوا له كل شيء) یعنی جو کچھ وہ بچھو کے کاٹنے پر علاج وغیرہ کرتے تھے، کیا۔ کشمیہنی کے نسخہ میں (فسعوا) کی جگہ (فشفوا) سے یعنی طلبِ شفا (یعنی دوادارو) کیا لیکن ابن التین اسے تصحیف قرار دیتے ہیں.

(هؤلاء الرهط) بقول ابن تین (نفراً) کا لفظ بھی مروی ہے، نفر تین تا دس اشخاص اور رھط دس سے کم افراد پر بولتے ہیں، ایک قول ہے کہ چالیس افراد تک رھط کا لفظ بولا جاتا ہے بقول ابن حجر یہ حدیث اس قول کی تائید کرتی ہے (کیونکہ اس میں ذکر ہے کہ تیس اصحاب تھے)۔ (فأتوهم) معبد کی روایت میں ہے کہ پیغامبر ایک لونڈی تھی تو ممکن ہے کئی افراد ہوں (اس لئے جمع کا صیغہ استعمال کیا) بزار کی حدیثِ جابر میں ہے کہ آ کر کہنے لگے ہمیں پتہ چلا ہے کہ صاحبکم (یعنی نبی اکرمؐ) نور وشفاء لے کر آئے ہیں، انہوں نے کہا ہاں۔

(فهل عند أحد الخ) ابو داؤد نے اسی طریق سے روایت میں یہ اضافہ بھی نقل کیا ہے (ينفع صاحبنا) - (فقال بعضهم) اعمش کی روایت میں ہے کہ یہ کہنے والے حضرت ابوسعید تھے اس کے لفظ ہیں، ابوسعید کہتے ہیں (قلت نعم أنا لكن لا أرقيه حتى تعطونا غنما) یعنی میں نے کہا ہاں میں دم کرسکتا ہوں مگر اس شرط پر دم کرونگا کہ تم ہمیں بکریوں کا ریوڑ دو۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ شرط عائد کر کے بھی اجرت طلب کی جاسکتی ہے کیونکہ مدینہ پہنچنے پر آنحضور کو یہ واقعہ سنایا تو کہیں مذکور نہیں کہ آپ نے کسی امر کا انکار فرمایا ہو۔ ابوسعید کا راقی ہونا باعثِ اشکال ہے کیونکہ معبد کی روایت میں ہے کہ اس جاریہ کے ساتھ جانے کے لئے ایک شخص تیار ہوا، ہمارا انہیں خیال تھا کہ وہ دم کرسکتا ہے۔ یہ مسلم میں ہے بخاری کی فضائل القرآن کی روایت میں ہے کہ جب وہ واپس آیا تو (راوی ابوسعید کہتے ہیں) ہم نے کہا کیا تم دم کر لیتے تھے؟ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ خود نہ تھے، اس کا جواب یہ ہے کہ کوئی مانع نہیں کہ راقی وہ خود ہی ہوں، کبھی آدمی اپنی بات کو بھی بصیغہ غائب بیان کر لیتا ہے، پھر اعمش تعیینِ راقی میں منفرد نہیں، سلیمان بن قتہ کی روایت میں بھی ابوسعید بصیغہ متکلم کہتے ہیں (فأتيته فرقيته بفاتحة الكتاب) بزار کی حدیثِ جابر میں ہے کہ ایک انصاری نے کہا میں دم کر لیتا ہوں اس سے بھی اعمش کی روایت کی تائید ہوتی ہے کیونکہ ابوسعید انصاری ہیں۔ بعض شارحین نے اسے تعددِ واقعہ پر محمول کیا ہے، دونوں واقعات کے راوی ابوسعید ہیں، ایک میں وہ خود راقی ہیں اور دوسرے میں کوئی اور، تو یہ بعید تاویل ہے بالخصوص جب کہ سیاق، سبب اور مخرجِ حدیث واحد ہے اس کے رد میں اتنا ہی کافی ہے کہ اصل، عدمِ تعدد ہے کہ اس کا باعث کوئی امر نہیں پھر تطبیق بھی ممکن ہے۔ حدیثِ خارجہ مذکور کا چونکہ سیاق ہی مختلف ہے اس لئے وہ یقیناً الگ قصہ ہے.

(فصالحوهم) یعنی وافقوهم۔ (على قطيع الخ) بقول ابن تین قطیع بمعنی طائفہ ہے بعض کے مطابق دس اور چالیس کے درمیان اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ اعمش کی روایت میں ہے کہ انہوں نے کہا ہم آپ کو تیس بکریاں دیں گے گویا ہر شخص کو ایک بکری دی۔ (يتفل) تھوڑی سی تھوک کے پھونک مارنے کو تفل کہتے ہیں۔ ابن ابی حمزہ کہتے ہیں کہ رقیہ میں قراءت کر کے آخر میں پھونک ماری جاتی ہے تا کہ قراءت کی برکت اس ریق کو حاصل ہو (ويقرأ الحمد الخ) شعبہ کی روایت میں فاتحۃ الکتاب کا لفظ ہے، حضرت جابر کی روایت میں بھی یہی ہے اعمش کی روایت میں یہ بھی مذکور ہے کہ سات مرتبہ پڑھی، حدیثِ جابر میں تین دفعہ کا ذکر ہے (اعمش کی روایت کو ترجیح ہوگی کیونکہ وہ صاحبِ قصہ یعنی ابوسعید کے حوالے سے ہے)،

(نشط) تمام کی روایت میں نون کی پیش اور شین کی زیر بغیر شد کے ساتھ ہے بقول خطابی یہ بھی ایک لغت ہے۔ ابن تین نے

ذکر کیا ہے کہ بقول بعضے (أنشط) یعنی حلّ اور نشط (إذا أقیم بسرعة) یعنی جلدی سے کھڑا ہو جائے۔ بقول ابن حجر تشدید کے ساتھ پڑھنے کی بھی توجیہہ ہے یعنی (حلّ شیئا فشیئا) (یعنی کسی عقدہ کا آہستہ آہستہ کھلنا) عقال اس رسی کو کہتے ہیں جس کے ساتھ چوپایہ کا بازو باندھا جائے۔ (ومابه قلبة) یعنی علت، علت کو قلبہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ مبتلا شخص پہلو بدلتا ہے۔ دمیاطی کے نسخہ میں ابن الأعرابی کے حوالے سے مذکور ہے کہ قلبہ ایک بیماری ہے جو اونٹ کو لگتی ہے جس سے اس کے دل میں درد ہوتا ہے اور وہ اسی دن مر جاتا ہے۔

(فقال الذی رقی) اعمش کی روایت میں ہے کہ بکریاں وصول کر کے ہمیں کچھ تحفظ محسوس ہوا (عرض فی أ نفسنا منها شیء) معبد کی روایت میں ہے کہ دودھ بھی پلایا، سلیمان کی روایت میں ہے کہ بکریوں کے ساتھ کھانا بھی بھیجا، اس روایت سے یہ بھی ہے کہ راقی نے ہی تجویز پیش کی پہلے مدینہ پہنچ کر آنحضرت سے پوچھ لیں۔ (وما یدریك الخ) داؤدی کہتے ہیں کہ اسکا معنی (وما أدراك) والا ہے اسطرح مروی بھی ہے، کہتے ہیں شاید یہی روایت محفوظ ہو کیونکہ ابن عیینہ کہتے ہیں (ان کی یہ بات پہلے ذکر ہو چکی ہے) انھوں نے اسلوب قرآنی کے حوالے سے یہ بات کہی ہے کہ اگر (ومایدریك) کہا جائے تو اسکا مطلب ہوگا کہ علم نہیں ہے جبکہ (وما أدراك) کا معنی ہے کہ علم ہے۔ ابن التین اسپر تعاقب کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ابن عیینہ نے یہ بات قرآن کے حوالے سے کہی ہے (نہ کہ عمومی قاعدہ کے تحت) جیسا کہ اواخر الصیام میں ذکر ہوا، لغت میں دونوں ہم معنی ہیں اور اعمش کی روایت میں (وما أدراك) معبد کی روایت میں (وما یدریه) ہے یہ کلمہ تعجب ہے، کسی شئی کی تعظیم کیلئے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ شعبہ نے اپنی روایت میں یہ بھی نقل کیا ہے (ولم یذکر منه نهیا) (یعنی آنجناب سے کسی نہی کا ذکر نہیں کیا)۔ سلیمان کی روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا تمہیں کیسے پتہ چلا کہ یہ دم ہے؟ میں نے کہا (ألقی فی روعی)۔ (میرے دل میں یہ خیال آیا، اس سے ثابت ہوا کہ فاتحہ وغیرہ کے ساتھ دم کیا جا سکتا ہے اور اگر زبانی دم کیا جا سکتا ہے تو یہی کلمات و آیات کاغذ وغیرہ پر لکھ کر تعویذ کی شکل میں باندھنے کیلئے دیدینا تا کہ ہمہ وقت اسکی برکت ساتھ رہے تو بظاہر منع کا کوئی جواز نہیں، آخری اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ پہلے سے اجرتِ مقررہ وصول کرنا یا اسے بطور پیشہ اختیار کر لینا غلط ہے، اگر چہ تعلیمِ قرآن کے ضمن میں جمہور کا موقف ذکر ہوا کہ پیشگی اجرت طے کر لینے میں حرج محسوس کرتے تھے مگر اسی حدیثِ باب میں اسکا ثبوت ہے جیسا کہ اشارہ کیا گیا، رہی بات پیشہ بنالینے کی تو یہ اعتراض محتاج وضاحت ہے، اگر اذان دینے، امامت کرانے اور تعلیمِ قرآن وسنت کو پیشہ بنالیا گیا ہے تو اسمیں کیا حرج ہے؟).

(قدأصبتم) محتمل ہے کہ آنجناب کا یہ فرمان انکے اسی فعلِ رقیہ کی بابت ہو یا اس امر سے متعلق ہو کہ تمہارا یہ فیصلہ کہ پہلے مدینہ پہنچ آنحضرت کو اس سے مطلع کریں یا اس سے بھی اعم (یعنی ان سے بکریاں دینے کی شرط عائد کرنا وغیرہ)۔

(واضربوا لی معکم سهما) یعنی میرا حصہ بھی رکھنا۔ یہ بات آپ نے ان کے دل سے ہر قسم کا شبہ جوان بکریوں کے استعمال کی بابت ہو سکتا تھا، ختم کرنے کی خاطر بطورِ تانیس کہی جیسا کہ حمارِ وحشی (زیبرے) کے قصہ میں بھی یہی کہا تھا۔

(وقال شعبة الخ) اس عبارت کے اس طریق کو ترمذی نے موصول کیا ہے۔ بخاری نے الطب میں شعبہ کی یہ روایت ذکر کی ہے مگر عنعنہ کے ساتھ، اسی نکتہ کے مدنظر اسے ترمذی کیطرف منسوب کیا ہے اگر چہ بخاری نے بھی ذکر کی ہے۔

علامہ انور (أحق ماأخذتم علیه أجراالخ) کے تحت لکھتے ہیں کہ شافعی نے اس سے تعلیم قرآن وغیرہ پر اجرت لینے پر استدلال کیا ہے، ہمارے نزدیک یہ دم ونحوھا پر محمول ہے کہتے ہیں ہماری دلیل ابوداؤد کی عبادہ بن صامت سے روایت ہے کہ انہیں اس شخص

کی طرف سے کمان کا ہدیہ دیا گیا جسے وہ قرآن پڑھاتے تھے اسبارے آنجناب سے پوچھا تو آپ نے فرمایا اگر تم آگ کا طوق گلے میں ڈالنا چاہتے ہو تو اسے قبول کرلو، قسام کی بابت کہتے ہیں کہ تقسیم کے لئے بیت المال کیطرف سے ایک شخص مقرر ہوا کرتا تھا ہمارے بلاد میں اسے امین کہا جاتا ہے فقہ میں ہے کہ اسکی اجرت بیت المال کے ذمہ ہے (الرشوة فی الحکم) کی تفاصیل کیلئے کتب فقہ کی کتاب القضاء کی مراجعت کی جائے۔ (واضربوالی معکم سهما) کی نسبت لکھتے ہیں قصہ صید اور قصہ عنبر (صحابہؓ نے ایک سریہ میں ایک عظیم الجثہ مچھلی پکڑی تھی) میں بھی آپ نے یہی فرمایا تھا، جہاں بھی صحابہ کرام کو تردد ہوا تھا آپنے اسکے ازالہ کیلئے اپنی ذات کریمہ کیلئے حصہ رکھوایا۔

ابن حجر لکھتے ہیں اس حدیث سے کلام اللہ کے ساتھ دم کرنا جائز ثابت ہوا اسی پر ذکر اور دعائے ماثور وغیر ماثور کے ساتھ دم کو قیاس کرلیا جائے، غیر موثور کی نسبت شرط یہ ہوگی کہ اسمیں کوئی ایسی چیز نہ ہو جو ماثور کے مخالف ہو۔ انکے علاوہ کسی چیز کے ساتھ دم کرنا، تو حدیث میں اسکی بابت نہ اثبات مذکور ہے نہ نفی، اسپر مبسوط کلام کتاب الطب میں ہوگی، یہ بھی ثابت ہوا کہ غیر کریمانہ برتاؤ کا اسی انداز میں جواب دیا جاسکتا ہے کیونکہ قبیلہ والوں کے انکارِ تضییف کے مقابلہ میں رُقیہ سے انکار کیا۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ اگر بظاہر کسی چیز کا حلال ہونا ثابت ہے تو اسے قبضہ میں لیا جاسکتا ہے البتہ کسی شبہ کے مدنظر تصرُّف موخر کردیا جائے۔

اس حدیث کے تمام راوی نام کی بجائے کنیت سے ذکر کئے گئے ہیں یہ بہت لطیف حسنِ اتفاق ہے۔ ابوعوانہ کے سوا تمام بصری ہیں، اسے مسلم نے (الطب) ابوداؤد نے (الطب اور البیوع) ترمذی اور نسائی نے بھی (البیوع) جبکہ ابن ماجہ نے (التجارات) میں نقل کیا ہے۔

باب ضَريبةِ العَبدِ و تَعاهُدِ ضَرائبِ الإماءِ

(یعنی غلام پر عائد ٹیکس یا خراج اور لونڈیوں پر عائد ٹیکس کی بابت حاکم کا تفقدِ حال)

ضریبہ فعیلہ بمعنی مفعول ہے، اس زمانے میں رواج تھا کہ آقا اپنے غلاموں اور لونڈیوں پر روزانہ کے حساب سے کچھ پیسے عائد کرتے تھے کہ کما کر لائیں اسے خراج، غلہ اور اُجر بھی کہا جاتا تھا، تینوں الفاظ احادیث میں مذکور ہیں۔ حدیث میں ضرائب الإماء کا صراحۃً ذکر موجود نہیں ہے وہ بطریق التحاق ماخوذ ہے اسکے تعاھد یعنی دیکھ بھال کہ ان پر ثقیل نہ ہوا اور اس امر کا بھی خیال رکھنا کہ حلال طریقے سے کسب کریں، کی بابت متعدد احادیث میں تلقین کی گئی ہے۔ اس تعاھد کا ذکر اماء کے ضرائب کے ضمن میں کیا ہے غلاموں کی نسبت نہیں حالانکہ انکے بارہ میں بھی تحفظ ہوسکتا ہے کہ کہیں حرام ذرائع استعمال نہ کئے ہوں۔ ابن منیر لکھتے ہیں تعاھد سے مراد تفقدِ حال یعنی خیال رکھنا کہ کہیں ان پر خراج ثقیل نہ ہو مبادا کہیں تکسُّب بالفجور پر مجبور جائیں حدیثِ باب سے اسکی دلالت (وکلم موالیہ الخ) سے ثابت ہے۔

حدثنا محمد بن يوسف حدثنا سفيان عن حُميد الطويل عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال حَجمَ أبو طيبة النبيَّ ﷺ فأمرَ له بِصاعٍ أو صاعَينِ مِن طَعامٍ و كَلَّمَ مَوالِيَه فخَفَّفَ عن غَلَّتِهِ أو ضَريبتِه

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔ ابوطیبہ کا نام نافع اور انکے موالی بنو حارثہ تھے، آقا کا نام محیصہ بن مسعود تھا۔ مجازاً جمع کا صیغہ

(موالی) استعمال کیا۔ البیوع میں یہ حدیث گذر چکی وھاں راوی نے بغیر شک کے (صاع من تمر) ذکر کیا تھا۔

باب خَراجِ الحَجَّامِ (حجام یعنی سینگی لگانے والے کی اجرت)

حدثناموسی بن اسماعیل حدثنا وھیب حدثنا ابن طاؤس عن أبیه عن ابن عباس رضی الله عنهما قال احتَجمَ النبیُّ ﷺ وأعطَی الحَجامَ أجرَہ۔ (گزر چکی ہے)

حدثنا مسدد حدثنا یزید بن زریع عن خالد عن عکرمة عن ابن عباس رضی الله عنهما قال احتجم النبیُّ ﷺ وأعطَی الحِجامَ أجرہ ولو علمَ کراھیةً لَم یُعطِه۔ (ایضاً)

حدثنا أبو نعیم حدثنا مسعر عن عمرو بن عامر قال سمعت أنسا رضی الله عنه یقولُ کانَ النبیُّ ﷺ یَحتَجِمُ ولَم یَکُنْ یَظلِمُ أحداً أجرَہ۔ (ایضاً)

دوسری حدیث کی سند میں خالد سے مراد حذاء ہیں۔ آنجناب کے سینگی لگوا کر حجام کو اجرت دینے کا ذکر ہے دوسری روایت میں ہے اگر اجرت دینا مکروہ ہوتا تو آپ نہ دیتے، البیوع کی روایت میں تھا کہ اگر یہ اجرت حرام ہوتی تو نہ دیتے۔ تو اس سے ثابت ہوا کہ اس کراہت سے تحریمی کراہت مراد ہے۔ ابن عباس ان حضرات کا رد کر رہے ہیں جو کسب حجام کو حرام کہتے ہیں، علماء اسابت باہم مختلف ہیں، جمہور کے نزدیک حلال ہے انکی دلیل یہ حدیث ہے انکے مطابق اگرچہ یہ کسبِ دنئ ہے مگر حلال ہے اسبارے جو زجر بعض روایات میں منقول ہے اسے وہ کراہتِ تنزیہی پر محمول کرتے ہیں۔ طحاوی کی رائے ہے کہ پہلے حجامت کی اجرت حرام ہی تھی پھر حرمت منسوخ ہوگئی مگر نسخ احتمال سے ثابت نہیں ہوتا۔ احمد اور ایک جماعت نے حر کیلئے یہ پیشہ اختیار کرنا مکروہ قرار دیا ہے اگر کر لے تو آمدنی کو اپنی ذات پر خرچ نہ کرے بلکہ رقیق ودواب پر کرے، عبد کیلئے یہ پیشہ اور اسکی آمدنی ان کے نزدیک مطلقا حلال ہے۔ انکا استدلال حدیثِ محیصہ سے ہے کہتے ہیں کہ میں آنحضرت سے کسب حجامت کی بابت پوچھا تو آپ نے انہیں منع کر دیا (فنھاہ)۔ (وجہِ استدلال شاید یہ ہے کہ نہی مذکور عمومی اسلوب میں نہیں یا یہ توجیہہ بھی ہوسکتی ہے کہ انھوں نے اپنے بارہ میں آنجناب سے مشورہ کیا کہ آیا یہ پیشہ اختیار کرلوں آپ نے انہیں ایسا نہ کرنے کو کہا، اس سے یہ نہیں مراد کہ دوسروں کیلئے بھی منع ہے) محیصہ کی یہ حدیث مالک، احمد اور اصحاب سنن نے نقل کی ہے۔ ابن جوزی لکھتے ہیں کہ اجرتِ حجام اسلئے مکروہ سمجھی گئی کہ یہ ایسا کام ہے جو ویسے ہی بغیر اجرت کے ایک مسلمان کو دوسرے کیلئے کر دینا چاہئے۔ ابن عربی نے آپکی حدیث (کسب الحجام خبیث) اور اس حدیث میں یہ ذکر کہ آپ نے حجام کو سینگی لگوانے پر اجرت عطا فرمائی، کے مابین یہ تطبیق دی ہے کہ محلِ جواز تب بنے گا اگر اجرت عملِ معلوم پر ہو لیکن اگر عملِ مجہول پر ہو تب مکروہ ہے۔

اس حدیث سے حجامت اور ہر قسم کے علاج و معالجہ کی اباحت اور اسپر اجرت لینا (اور اسے پیشہ بنالینا) ثابت ہے۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ آقا سے اجازت لئے بغیر اسکے غلام سے کوئی خدمت لی جاسکتی ہے (یہ آخری بات محلِ نظر ہے کہ آنجناب کی خدمت کا اعزاز پانے کیلئے غلام کیا، آقا بھی دست بدستہ حاضر ہیں)۔ تیسری حدیث کے راوی عمرو بن عامر انصاری ہیں ان کی بخاری میں صرف حضرت انس ہی سے روایت ہے، ان سے کل تین احادیث صحیح میں ذکر کی ہیں ایک الطھارۃ اور دوسری الصلاۃ میں گزر چکی ہے۔ (کان النبی ﷺ یحتجم) اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ آپ بوقتِ ضرورت سینگی لگوایا کرتے تھے (اس زمانہ کا یہ اہم طریقہ علاج تھا)۔

باب مَن كَلَّمَ مَوالِيَ العَبدِ أن يُخَفِّفُوا عَنه خَراجَه

(یعنی غلام کے آقا سے بات کرنا کہ اس پر عائد کئے گئے خراج میں تخفیف کردے)

بقول ابن حجر یہ بات کرنا علی سبیل الالزام نہیں یعنی ان پر لازم نہیں کیا (مراد یہ کہ اسکی حیثیت سفارش کی سی تھی مگر آنحضور کی سفارش صحابہ کرام حکم کے درجے میں ہی اپنے لئے تصور کرتے تھے) البتہ مجاز حکام اگر خیال کریں کہ آقاؤں کیطرف سے عائد مطالبہ غیر مناسب اور ثقیل ہے تو حکمیہ انداز میں بھی کمی کرائی جاسکتی ہے۔

حدثنا آدم حدثنا شعبة عن حميد الطويل عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال دَعا النبيُّ ﷺ غُلاماً حَجَّاماً فَحَجَمَلاه و أمرَ له بِصاعٍ أو صاعين أو مُدٍّ أو مُدَّينِ و كَلَّمَ فيه فَخُفِّفَ مِن ضَريبتِه۔ (گزر چکی ہے)

(غلاما) یہ سابقہ باب والے ابوطیبہ ہیں۔ احمد، ابن سکن اور طبرانی نے محیصہ بن مسعود سے روایت کیا ہے کہ انکا ایک غلام نافع ابوطیبہ تھا جو آنخضرت کے پاس (سؤال عن خراجه) کیلئے گیا۔ وہ یہی ہیں، ابن عبداللہ نے ابوطیبہ کا نام دینار لکھا ہے، یہ وہم ہے دینار بھی حجام تھے مگر وہ تابعی ہیں ان کی ابوطیبہ سے روایت بھی ہے جو ابن مندہ نے (من طريق بسام الحجام عن دينار الحجام عن أبي طيبة الحجام) نقل کی ہے (گویا تینوں راوی حجام تھے) کہ میں نے آنخضرت کو سینگی لگائی۔ بغوی نے (الصحابہ) میں ضعیف سند کے ساتھ انکا نام میسرہ ذکر کیا ہے، عسکری کی رائے ہے کہ انکا نام معلوم نہیں۔ ابن حذاء نے رجال موطا میں ذکر کیا ہے کہ ابوطیبہ ایک سو تینتالیس برس کی عمر میں فوت ہوئے۔

(بصاع أوالخ) یہ شک شعبہ کیطرف سے ہے، سفیان کی سابقہ روایت بھی شک کے ساتھ ہے مگر اسمیں مد کا ذکر نہیں۔ البیوع میں مالک نے حمید سے ہی روایت کرتے ہوئے بغیر شک کے (بصاع من تمر) نقل کیا ہے۔ ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت علی سے روایت کی ہے کہ حجام کو یہ معاوضہ دینے کا حکم مجھے آنخضرت نے دیا تھا۔ ابن أبی شیبہ کی اس سند کے ساتھ حدیث میں ہے کہ اس سے پوچھا تھا (کم خراجك؟) یعنی تمہارے آقا نے تجھ پر روزانہ کتنا خراج لگایا ہے؟ انھوں نے کہا (صاعان) آپکی سفارش سے ایک صاع کم کر دیا۔ ابن ابی شیبہ کی حدیث ابن عمر اور ابو یعلی کی حدیثِ جابر میں ہے کہ خراج تین صاع تھا اگر یہ صحیح ہے تو تطبیق کی صورت یہ ہوگی کہ خراج دو صاع سے کچھ زائد تھا، جس نے دو ذکر کیا اسنے کسر کا الغاء کر دیا (سوا دو، ڈھائی اور پونے تین وغیرہ کو اصطلاح میں کسر کہتے ہیں اگر کوئی چیز مثلاً سوا دو کلو ہے تو دو کلو ذکر کرنے والا الغائے کسر کرے گا اسکے مقابلہ میں مقدار یا عدد کو آگے بڑھا دینا یعنی اگر ڈھائی یا پونے تین کلو ہے تو پورا تین کلو ذکر کر دینا جبر کہلاتا ہے)۔

(كلم مواليه) پہلے ذکر ہوا کہ انکے موالی، بنی حارثہ تھے، حدیثِ جابر میں ہے کہ انکے موالی بنی بیاضہ تھے، یہ وہم ہے ان کے غلام ایک اور شخص ابو ھند نامی تھے۔

باب كَسْبِ البَغِيِّ والإماءِ (زانیہ اور لونڈیوں کی کمائی؟)

وكرهَ ابراهيمُ أجرَ النائحةِ والمغنية وقولِ الله تعالى ﴿وَلَا تُكْرِهُوْا فَتَيٰتِكُمْ عَلَى الْبِغَآءِ اِنْ اَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوْا عَرَضَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُّكْرِهْهُّنَّ فَاِنَّ اللّٰهَ مِنْ بَعْدِ اِكْرَاهِهِنَّ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ﴾ [النور: ۳۳] وقال مجاهدٌ فَتياتكم إماءَ كم.

(ابراہیم نخعی نے نوحہ کرنے والیوں اور گانے والیوں کو اجرت کو مکروہ کہا ہے اللہ تعالیٰ کا سورہ نور میں فرمان ہے کہ اپنی باندیوں کو زنا کے لیے مجبور نہ کرو حالانکہ وہ پاکدامنی چاہتی ہیں کہ تم اس طرح دنیا کی زندگی کا سامان ڈھونڈو کوئی شخص اگر انہیں مجبور کرے تو اللہ ان پر جبر کئے جانے پر معاف کرنے والا اور رحم کرنے والا ہے)

بغی فعیل بمعنی فاعلہ اور مفعولہ ہے، بغی اور اماء کے درمیان عموم وخصوص وجہی ہے یعنی بغی امت بھی ہوسکتی ہے اور حرہ بھی۔ امام بخاری نے حکم کی تصریح نہیں کی اس امر کی وضاحت مقصود ہے کہ لونڈی کی وہ کمائی حرام ہوگی جو بالفجور کمائی، حلال طریقے اور جائز صنائع کے ذریعہ کمائی گئی آمدنی حلال ہے (وکرہ ابراھیم الخ) نخعی مراد ہیں، (یعنی نوحہ کرنے والی اور مغنیہ کی کمائی کو مکروہ سمجھا) اسے ابن ابی شیبہ نے (أبو ھاشم عنه) کے طریق سے موصول کیا ہے (والکاھن) کا اضافہ بھی ہے۔ اس اثر کے ساتھ یہ وضاحت مقصود ہے کہ باب کی دوسری حدیث میں جو مطلقا (نهي عن كسب الإماء) کا ذکر ہے وہ ناجائز ذرائع وحرف پر محمول ہے یا ایسا کام جو حرام تک لیجائے جیسے کہ نوحہ اور غناء کے پیشے ہیں (عربوں میں نوحہ کرنے والی پیشہ ورعورتیں بھی تھیں، جو اجرت پر یہ کام کیا کرتی تھیں)۔ (وقول اللہ الخ) مجاہد کی یہ تفسیر صرف مستملی کی روایتِ بخاری میں ہے۔ ابن ابی حاتم نے (علي بن أبي طلحة عن بن عباس) کے حوالے سے اس آیت کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ (قال لا تكرھوا إمائكم على الزنا) انھوں نے اور عبد بن حمید وطبری نے (ابن أبي نجيح عن مجاھد) سے بھی یہ تفسیر نقل کی ہے۔ اسمیں یہ اضافہ بھی ہے کہ عبداللہ بن ابی کی ایک لونڈی اسکے حکم سے زنا کی کمائی سے ایک چادر لائی وہ کہنے لگا ابھی دوبارہ جاؤ پھر کسی سے زنا کرو، اسنے انکار کیا۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی اسے مسلم نے (أبو سفيان عن جابر) کے طریق سے مرفوعا روایت کیا ہے۔ عبدالرزاق نے بھی معمرعن الزہری کے حوالے سے مرسلا نقل کیا ہے۔ ابوداؤد اور نسائی نے (أبو الزبير أنه سمع جابراً) کے طریق سے ذکر کیا ہے کہ ایک انصاری کی لونڈی مسیکہ نامی آئی ورعرض کی کہ میرا آقا مجھے زنا پر مجبور کرتا ہے۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی، بظاہر دونوں کے بارہ میں اسکا نزول ہوا (اس قسم کی مثالیں اور بھی ہونا ممکن ہے) مقاتل کا خیال ہے کہ حدیث جابر میں مذکور لونڈی بھی عبداللہ بن ابی کی تھی۔

(إن أردن تحصنًا) ابن حجر لکھتے ہیں کہ مفہوم یہ نہیں کہ اگر لونڈیاں زنا سے بچنا نہ چاہیں تو پھر جائز ہے، بلکہ یہ مخرج غالب کے بطور ہے (یعنی اس حقیقت کا بیان ہے کہ اکثر لونڈیاں بچنا بھی چاہتی ہیں) یہ کہنا بھی محتمل ہے کہ اگر وہ خود ہی زنا کرنا چاہے تو پھر یہ تو مقام اختیار ہے اکراہ نہیں۔

حدثنا قتيبة بن سعيد عن مالك عن ابن شهاب عن أبي بكر بن عبدالرحمن بن الحارث بن هشام عن أبي مسعود الأنصاري رضي الله عنه أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ نَهىٰ

عَن ثَمنِ الكَلبِ ومَهرِ البَغِيّ وحُلوانِ الكاهِن۔(گزر چکی ہے)

حدثنا مسلم بن ابراهيم حدثنا شعبة عن محمد بن جُحادة عن أبي حازم عن أبي هريرة رضى الله عنه قال نَهَى النبيُ ﷺ عن كَسبِ الإماءِ۔(ایضاً)

دونوں حدیثیں مع مباحث کے گزر چکی ہیں۔

باب عَسْبِ الفَحْلِ (نر بیل۔سانڈ۔استعمال کرانے کی اجرت)

فحل ہر حیوان کے نر کو کہتے ہیں، عسب کو عسیب بھی کہا جاتا ہے۔نسائی نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت نقل کی ہے کہ (نهى عن عسب التيس)۔(یعنی سانڈ استعمال کرنے کی اجرت لینے سے منع فرمایا) نر استعمال کرانے کی قیمت یا کرایہ حرام ہے، کیونکہ یہ غیر متقوم، مجہول، اور غیر مقدور علی التسلیم ہے شافعیہ اور حنابلہ کے ہاں اگر کسی مدتِ معلومہ کیلئے سانڈ لے رہا ہے تو اسکا کرایہ یا اجرت منع نہ ہوگی۔حسن وابن سیرین کا بھی یہی قول ہے، مالک سے ایک روایت بھی یہی ہے اس نہی کو وہ امرِ مجہول پر محمول کرتے ہیں ان کے نزدیک اگر کسی معلوم ومقرر مدت کیلئے استیجار کر رہا ہے تو کوئی حرج نہیں جیسا کہ تلقیح نخل (یعنی کھجور کے درختوں کی پیوند کاری) کیلئے بھی (نر درختوں کے اجزاء) اجرت پر لئے جاتے ہیں، اسکا تعاقب کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ دونوں میں فرق ہے، سانڈ میں اسکا مالک اسکا پانی حوالہ کرنے (یعنی تسلیم) پر قادر نہیں ہے (لہذا وہ عقد صحیح نہیں جسمیں معقود علیہ کا قبضہ نہیں دیا جا سکتا)۔شراء اور کراء (یعنی قیمۃً خریدنا یا کرائے پر لینا) اسوجہ سے منع ہے، کہ اسمیں غرر کا امکان ہے جبکہ عاریۃً لینے میں کوئی حرج نہیں البتہ بغیر شرط لگائے مستعیر معیر کو (بدلے میں) کوئی چیز ھدیۃً دے سکتا ہے۔ترمذی نے حضرت انس سے روایت کی ہے کہ آنجناب سے کلاب کے ایک شخص نے عسب الفحل کے بارہ میں پوچھا، آپنے منع کر دیا، وہ کہنے لگا یا رسول اللہ (إنا نطرق الفحل فنكرم) (یعنی سانڈ استعمال کرانے پر کچھ ہدیہ وغیرہ دیدیتے ہیں یعنی اسکی ادائیگی لازم نہیں ہوتی اپنی طرف سے کوئی خدمت تحفہ سمجھتے ہوئے) اسکی آپنے اجازت دیدی۔صحیح ابن حبان میں ابو کبشہ سے مرفوع روایت ہے جس نے کسی گھوڑی کو حاملہ کرایا (یعنی اپنے گھوڑے کو اسے استعمال کرنے کیلئے دیا) تو اسکے لئے ستر گھوڑوں کے برابر اجر ہے۔

حدثنا مسدد حدثنا عبدالوارث و اسماعيل بن ابراهيم عن على بن الحكيم عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما قال نَهَى النبي ﷺ عن عسب الفحل۔(ایضاً)

علی بن حکم بنانی بصری تمام کے ھاں ثقہ ہیں ابو فتح ازدی نے بلا دلیل انہیں لین قرار دیا ہے، بخاری میں ان سے صرف یہی حدیث ہے۔حاکم اس حدیث کی بابت وہم کا شکار ہو گئے کہ بخاری نے اسے نہیں نکالا، سو اپنی المستدرک میں مسدد ہی کے حوالے سے تخریج کر دی۔اس حدیث کو مسلم کے سوا تمام نے (البیوع) میں ذکر کیا ہے۔

باب إذا استأجر أرضاً فمات أحدهما

(اگر زمین مزارعت پر لی ہے پھر ان میں سے ایک فوت ہو گیا؟)

وقال ابنُ سيرين ليس لأهلِه أن يُخرِجُوه إليٰ تَمامِ الأجلِ. وقال الحكمُ والحسنُ وإياسُ بن معاوية تُمضِي الإجارةُ إليٰ أجَلِها وقال ابنُ عمر أعطى النبيُ ﷺ خيبرَ بِالشَّطْرِ فكانَ ذٰلك عليٰ عَهدِ النبي ﷺ وأبي بكر وصدراً مِن خلافةِ عمرَ ولَم يُذكَرُ أنَّ أبا بكر و عمرَ جَدَّدا الإجارةَ بعدَ ما قُبضَ النبيُ ﷺ

ابن سیرین کہتے ہیں کہ زمین والے بغیر مدت پوری ہوئے ٹھیکہ دار کو بے دخل نہیں کر سکتے۔ حکم، حسن اور ایاس بن معاویہ کہتے ہیں کہ اجارہ مدت ختم ہونے تک باقی رہے گا۔ ابن عمر نے کہا کہ نبی پاک نے خیبر کا اجارہ نصف پیداوار کی شرط پر یہودیوں کو دیا تھا۔ پھر یہ معاملہ حضرت ابوبکرؓ کے زمانے تک رہا۔ حضرت عمر کے بھی شروع خلافت میں اور کہیں یہ ذکر نہیں کہ ابوبکر وعمرؓ نے وفات نبوی کے بعد نیا معاہدہ کیا ہو۔

تو کیا اجارت فسخ ہو جائے گی یا نہیں؟ جمہور کی رائے میں فسخ نہ ہوگی، احناف اور لیث فسخ کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ وارث رقبہ (یعنی اصل جائیداد) کا مالک ہے اور منفعت اس رقبہ کی تبع ہے تو مجیر کی موت کی صورت میں مستاجر کا تعلق اب ختم ہوا (یعنی نئے سرے سے معاہدہ کی ضرورت ہے) جواباً کہا گیا ہے کہ منفعت رقبہ سے منفک ہونا ممکن ہے لہذا منفعت کی ملکیت مستأجر کیلئے معاہدہ کے تقاضہ کے مطابق باقی ہے۔

(وقال ابن سيرين الخ) یعنی میت کے وارثوں کو حق نہیں کہ مستاجر کو مدتِ معاہدہ پوری ہونے تک نکالیں، حسن، حکم اور ایاس بھی یہی رائے رکھتے ہیں کہ وقتِ مقررتک معاہدہ قائم رہے گا۔ ابن سیرین کا قول ابن ابی شیبہ نے ایوب کے طریق سے جبکہ حسن اور ایاس کا بھی حمید کے طریق سے موصول کیا ہے۔ حکم سے مراد ابن عتیبہ جو یکے از فقہائے کوفہ تھے، مراد ہیں (انکے اس قول کی بابت کسی شارح نے ذکر نہیں کیا کہ کس نے موصول کیا ہے)۔ (وقال ابن عمر الخ) اسے مصنف نے (المزارعة) میں موصول کیا ہے، وہیں تفصیلی بحث ہوگی۔

علامہ انور اسکے تحت رقمطراز ہیں کہ اس صورتِ مذکورہ میں ہمارے نزدیک زرع مستأصل نہ کیجائے (یعنی پیداوار یا بوئے گئے کھیت نہ اجاڑے جائیں) بلکہ وہ قائم رکھی جائے حتی کہ خسارے سے نکل آئے۔ اجارت (یعنی معاهدہ مزارعت) ہمارے نزدیک فسخ ہوجائے گی۔ (ولم يذكر أن أبا بكر وعمر جددا الإجارة) کے ضمن میں لکھتے ہیں بخاری پر تعجب ہے کہ آنجناب کے یہودِ خیبر کے ساتھ کئے گئے معاہدہ کو اجارت قرار دیتے ہیں۔ پھر أحد المتعاقدين (یعنی آنجناب) کی وفات کی شکل میں اس اجرت کا جاری رہنا ذکر کرتے ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک یہ معاملہ خراجِ مقاسمہ تھا۔ میں کہتا ہوں کہ یہ خراج مقاسمہ کیسے ہوسکتا ہے حالانکہ اسمیں زمین مزارعین کی ہی تصور ہوتی ہے۔ جبکہ خیبر میں زمین غانمین (یعنی فاتحین اھل اسلام) کی ملک تھی جیسا کہ صاحب ھدایہ نے اہل سیر کے حوالے سے لکھا ہے کہ خیبر بزور طاقت فتح کیا گیا لہذا اسکی اراضی مسلمانوں کی ملک تھی اگر خراج مقاسمہ ہوتا تو اراضی یہود کی ملک میں ہوتیں۔ اسکا ایک جواب مولانا شیخ الہند نے یہ دیا ہے کہ یہاں خراج سے مراد فقط مقاسمة الخارج ہے تو اسمیں برابر ہے کہ زمین مزارعین کی ہو یا

نہیں۔ علامہ کہتے ہیں اسمیں پھر ایک اشکال ہے وہ یہ کہ حضرت عمر نے انہیں جلاوطن کر دیا تھا تو اگر وہ مالک تھے تو اس اجلاء کا کیا معنی؟ اسکا حل یہ ہے کہ کئی روایات میں ہے کہ حضرت عمر نے اسکے بدلے انہیں معاوضہ دیا تھا۔ تو حاصل کلام یہ ہے کہ بخاری کے نزدیک یہ معاملہ مزارعت تھا جبکہ حنفیہ کے نزدیک خراج مقاسمت، بخاری کے اس موقف پر بخاری سے سوال ہوسکتا ہے کہ کیا أحد المتعاقدین کی موت کی صورت میں معاہدۂ مزارعت قائم رہ سکتا ہے؟ جبکہ خراج مقاسمت باقی رہ سکتا ہے۔ میرا گمان ہے کہ بخاری کے ہاں انکا معاملہ منقح نہ تھا، کبھی اجارت قرار دیتے ہیں کبھی مزارعت۔ مبسوط سرخسی میں اس مسئلہ کی نہایت مفصل تحقیق کی گئی ہے۔

حدثنا موسی بن اسماعیل حدثنا جویریة بن أسماء عن نافع عن عبدالله رضی الله عنه قال أعطیٰ رسولُ اللهﷺ خیبرَ الیهودَ أن یَعمَلُوها و یَزرعُوها ولَهم شَطرُ ما یَخرُجُ مِنها و أن ابنَ عمر حدثه أنَّ المَزارعَ کانت تُکریٰ علیٰ شیءٍ سمَّاه نافعٌ لاأحفَظُه۔وأنَّ رافع بن خدیج حدث أنَّ النبیَّﷺ نهیٰ عن کِراءِ المَزارع وقالَ عبید الله عن نافع عن ابن عمر حتی أجلاهم عمرُ

ابن عمرؓ راوی ہیں کہ آنجنابﷺ نے آدھی پیداوار کی شرط پر یہود خیبر کے ساتھ مزارعت کی۔

(وأن ابن عمر الخ) اسی سند پر عطف ہے۔ (ان المزارع) میم کی زبر کے ساتھ، یعنی اراضی (کانت تکری) یعنی انہیں انکی پیداوار کے ایک حصہ کے عوض کرایہ (یعنی پٹے) پر دیا جاتا تھا، راوی اسکی مقدار یاد نہ رکھ سکے (وان رافع بن خدیج حدث الخ) اس سے زمین کو پٹے پر دینے کی نہی مذکور ہے۔ اسبارے تفصیل (المزارعة) میں ذکر ہوگی.

(وقال عبیدالله الخ) یہ معلق روایت ہے۔ کہنا یہ چاہتے ہیں کہ عبیداللہ نے بھی اس حدیث کو نافع سے نقل کیا ہے۔ کرمانی لکھتے ہیں (وقال عبیدالله الخ) کے قائل موسیٰ بن اسماعیل ہیں اور یہ انہی کی حدیث کا تتمہ ہے اور یہی محلِ ترجمہ ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں موسیٰ کو اسکا قائل قرار دینا واضح غلطی ہے، کیونکہ موسیٰ کی اصلاً عبیداللہ سے کوئی روایت ہی نہیں، بلکہ اس کے قائل خود بخاری ھیں، یہ تعلیق ہے جسکا بیان آگے آئے گا۔ مسلم نے اسے متعدد طرق کے ساتھ نافع سے موصول کیا ہے انکی روایت کے آخر میں ہے (حتی أجلاهم إلی تیماء وأریحاء)۔ (اریحاء کی بابت ارائیں برادری کا دعوی ہے کہ ان کے اجداد یہیں سے آئے تھے اور ارائیں کا لفظ اریحاء سے ماخوذ ہے) کرمانی کا اسے انکی حدیث کا تتمہ قرار دینے سے اگر مراد یہ ہے کہ انہوں نے موسیٰ کو یہ حدیث بیان کی تو یہ جیسا کہ ذکر کیا، صریحاً غلط ہے اگر انکی مراد یہ ہے کہ حدیث کا تتمہ ہے یعنی انکی روایت سے نہیں بلکہ کسی اور کی روایت سے، تب صحیح ہے۔ اس سے غرض یہ ثابت کرنا ہے کہ أحد المتعاقدین کی موت کے سبب اجارت فسخ نہیں ہو جاتی اسی طرف اس عبارت سے اشارہ کیا ہے (ولم یذکر أن أبا بکر وعمر الخ)۔ (یعنی آنجناب کا کیا ہوا معاہدہ ہی نافذ العمل رہا، تجدید کی صورت نہ پیش آئی)۔

خاتمہ

کتاب الاجارہ (30) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے جن میں سے پانچ معلق ہیں۔ مکرات کی تعداد، اسمیں اور سابقہ صفحات میں، (16) ہے۔ چار احادیث کے سوا باقی تمام مسلم نے بھی تخریج کی ہیں۔ آثارِ صحابہ وتابعین کی تعداد (18) ہے۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

كتاب الحوالة

باب الحَوالةِ وهَل يَرجِعُ في الحَوالةِ (کیا قرض اپنے ذمہ لینے والا عہد سے پھر سکتا ہے؟)

وقال الحسنُ وقَتادةُ إذا كان يومَ أحالَ عليه مَلِيًّا جازَ وقال ابنُ عباس يَتخارَجُ الشريكانِ وأهلُ الميراثِ فيأخذُ هذا عيناً وهذا دَيناً فإن تَوِيَ لأحدِهما لم يَرجِعْ علىٰ صاحبِه.

(حسن اور قتادہ نے کہا کہ جب کسی کی طرف قرض منتقل کیا جا رہا تھا تو اگر اس وقت وہ مال دار تھا تو رجوع جائز نہیں، حوالہ پورا ہو گیا۔ ابن عباس کہتے ہیں اگر شراکت داروں اور وارثوں نے یوں تقسیم کی کہ کسی نے نقد مال لیا کسی نے قرضہ پھر کسی کا حصہ ڈوب گیا اب وہ دوسرے ساجھی یا وارث سے کچھ نہیں لے سکتا)۔

حوالہ کی حاء پر اکثر زبر پڑھی جاتی ہے، زیر بھی مستعمل ہے۔ تحویل یا حَوَل سے ماخوذ ہے (حال عن العهد) کہا جاتا ہے جب عہد (معاہدہ) سے پھر جائے۔ فقہاء کے نزدیک اس سے مراد قرض کا ایک کے ذمہ سے دوسرے کے ذمہ کی طرف منتقل ہو جانا (یعنی کوئی شخص کسی کا قرض چکانے کا ذمہ اپنے سر لے لے اور وہ اسکا قرض اپنے ذمہ لے) اس کے چھ ارکان ہیں: محیل محتال علیہ، محال علیہ، دینِ محتال علی محیل اور دینِ محیل علی محال علیہ اور صیغہ۔ اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا یہ (بيع دين بدينِ) کے باب سے ہے؟ یعنی اسمیں رخصت دی گئی ہے؟ یا یہ استیفاء ہے۔ بعض کے نزدیک یہ مستقل عقد ارفاق ہے۔

اسمیں شرط یہ ہے کہ محیل بھی راضی ہو یہ سب کے نزدیک ہے۔ اکثر کے نزدیک محتال کی رضامندی بھی ضروری ہے۔ جبکہ شاذ رائے یہ بھی ہے کہ محال علیہ کی رضامندی بھی لازمی ہے۔ تماثل حقین فی الصفات کی بھی شرط عائد کی گئی ہے اور یہ کہ شیٔ معلوم سے متعلقہ ہو۔ بعض نے اسے نقدین کے ساتھ مختص کیا ہے اور طعام (اجناس) میں منع قرار دیا ہے کیونکہ طعام میں (بیع طعام قبل استیفاء) کی صورت بن جائے گی۔ (وهل يرجع الخ) اسبابت اختلاف کی طرف اشارہ ہے کہ یہ عقد لازم ہے یا جائز؟ (یعنی اگر عقد لازم ہے پھر رجوع نہیں ہو سکتا)۔ (وقال الحسن الخ) یعنی اگر محال علیہ احالہ کے وقت غنی ہے۔ مفہوم عکسی یہ ہوا کہ اگر وہ مفلس تھا تو رجوع کر سکتا ہے۔ اس اثر کو ابن ابی شیبہ اور اثرم نے سعید بن ابی عروبہ عنہما کے طریق سے روایت کیا ہے کہ ان سے سوال ھوا کہ ایک شخص نے کسی کے ساتھ حوالہ کیا (یعنی طے ہوا کہ اسکا قرض وہ چکائے گا) پھر وہ مفلس ہو گیا (دیوالیہ ہو گیا) تو اس صورتحال میں کیا ہو؟ کہنے لگے اگر یوم حوالہ غنی تھا تو رجوع کا حق نہیں، احمد نے سے اس امر سے مقید کیا ہے کہ محتال کو محال علیہ کے افلاس کا علم نہ تھا۔ حکم سے منقول ہے کہ صرف محال علیہ کی وفات کی صورت میں ہی رجوع کر سکتا ہے اس شکل میں کہ کوئی ترکہ نہیں چھوڑا۔ ثوری کہتے ہیں افلاس کی صورت میں محیل اور محال علیہ کی موجودگی میں (یعنی ان کی رضامندی سے) رجوع کر سکتا ہے ابو حنیفہ کی رائے ہے کہ محال علیہ کے مفلس ہو جانیکی صورت میں صاحب الدین محیل کیطرف رجوع کر سکتا ہے۔ حسن، شریح اور زفر کہتے ہیں حوالہ کفالہ کیطرح ہے تو دونوں میں رجوع ہو سکتا ہے۔ بقول ابن حجر شاید اسی لئے بخاری نے ابوابِ کفالہ کو کتاب الحوالہ میں شامل کیا ہے۔ جمہور مطلقا عدم رجوع کی رائے

رکھتے ہیں۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ توی الحق کی صورت میں رجوع کر سکتا ہے، ابو حنیفہ کے نزدیک توی یہ ہے کہ وہ حوالہ کا انکار کر دے اور اس پر حلف اٹھا لے اسکے ذمہ کوئی مزید بینہ نہیں یا دوسری صورت یہ ہے کہ حالت افلاس میں فوت ہو جائے۔ محمد اور ابو یوسف کہتے ہیں کہ توی کی ایک تیسری صورت بھی ہے وہ یہ کہ سرکاری طور پر حالت حیات میں دیوالیہ قرار پا جائے۔

(وقال ابن عباس الخ) اسکا مفہوم یہ ہے کہ اگر دو حصہ داروں کا کسی کے ذمہ قرض تھا اور وہ دیوالیہ ہو گیا یا مر گیا یا انکار کر دیا تو پھر ایک حصہ دار اپنے ساتھی کے نصیب میں جو کچھ آیا اس سے بری الذمہ ہوگا اور وہ اسکے حصہ سے۔ ابن التین کہتے ہیں اسکا موقع تب ہوگا جب یہ باہمی رضا مندی سے طے ہوا تھا اور قرض بھی برابر تھا۔ (فإن توی الخ) یعنی اگر قرضدار مفلس ہو گیا یا مر گیا یا انکار کر دیا تو ان تمام صورتوں میں اس شخص کو رجوع کا حق نہیں جو راضی بالدَّین ہوا تھا۔ ابن منیر کہتے ہیں اسکی وجہ یہ ہے کہ جو راضی بالدین ہوا پھر وہ یعنی دین ضائع ہو گیا تو اب وہ اسکے ذمہ ہے۔ اسکی مثال ایسے ہے جیسے اس نے کوئی چیز خریدی اور وہ اسکے ہاتھ میں تلف ہو گئی۔ بخاری نے حوالہ کو بھی اس پر قیاس کیا ہے اور اھل میراث کا بھی یہی معاملہ ہے، باہمی رضا مندی سے کوئی موجود مال وغیرہ لے لے گا اور کوئی میت کا کسی کے ذمہ واجب الاداء قرض، اس معاملہ کے بعد اگر کسی کا حصہ ضائع ہو گیا تو وہ دوسرے کیطرف رجوع نہ کرے (یعنی اس سے مطالبہ نہ کرے کہ اپنے حصہ میں اسے بھی شریک بنائے) بقول علامہ انور مصنف کی کلام میں ابہام ہے، تفصیلات ھدایہ میں دیکھی جا سکتی ہیں بعض جزئیات میں محتال کا محیل کی طرف رجوع (یعنی اس سے تقاضہ) جائز ہے۔ تخارج کی بابت لکھتے ہیں کہ سراجی میں اس عنوان سے ایک باب ہے مصنف نے اسے شرکاء کے مابین رکھا ہے یہ بھی قابل توجیہ ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة رضي الله عنه أَنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قال مَطَلُ الغنيِّ ظُلمٌ فإذا أُتبِعَ أحدُكم علىٰ مَلِيٍّ فَلْيَتبعْ

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا مالدار کا (ادائے حق میں) دیر کرنا ظلم ہے اور جس شخص کا کچھ حق کسی مال دار پر ہو اسے چاہیئے کہ تقاضا کرے۔

(مطل الغني الخ) ابن عيينه عن أبي الزناد سے نسائی اور ابن ماجہ کی روایت میں ہے (المطل ظلم الغني)۔ مطل سے تنفیر میں مبالغہ کے طور پر مطلقا بیان کیا ہے مراد یہ ہے کہ یہ ظلم سے ہے جوزقی نے بطریق ہمام ابوھریرہ سے (إن من الظلم مطل الغني) کے الفاظ نقل کئے ہیں، غنی سے مراد جو ادائیگی پر قادر ہے اگرچہ حقیقۃً مالدار نہ بھی ہو۔ وہ شخص جسکے پاس فوری ادائیگی کی قدرت تو نہیں مگر تکسب کر کے ادائیگی کر سکتا ہے مگر نہیں کرتا، آیا وہ بھی مطل کے ساتھ متصف ہے؟ اسبارے تعدد آراء ہے، اکثر شافعیہ نے عدم وجوب کا اطلاق کیا ہے جبکہ بعض نے مطلقاً وجوبِ اداء کی تصریح کی ہے۔

مطل الغنی کی ترکیب جمہور کے نزدیک (إضافة المصدر للفاعل) کی قبیل سے ہے یعنی غنی کا قرضہ کی ادائیگی سے ٹال مٹول کرنا۔ بعض نے (إضافة المصدر للمفعول) قرار دیا ہے اسپر اسکا مفہوم یہ ہوگا کہ قرضدار مالدار قرضخواہ کو ادائیگی کرنے میں ٹال مٹول کرتا ہے (کہ اسے کون سی ضرورت ہے) اور اگر غنی قرضخواہ کے بارہ میں یہ ہے تو فقیر قرضخواہ کو وقت پر ادائیگی کرنا تو بالأولی ضروری ہے، ابن حجر اس تاویل کو بعید قرار دیتے ہیں۔

(فإذا أُتبع الخ) بقول نووی روایۃً ولغۃً مشہور (تبع) اور (فليتبع) دونوں میں تاء کا ساکن پڑھنا ہے، دونوں مجہول کے

صیغے ہیں جبکہ قرطبی کہتے ہیں کہ اکثر کے نزدیک (فليتبع)ثلاثی سے فعلِ معلوم ہے۔بعض نے تشدید کیساتھ بھی پڑھا ہے مگر ثلاثی پڑھنا اجود ہے۔(أتبع) کو بقول قرطبی سب نے بابِ افعال سے مجہول ہی پڑھا ہے مگر ابن حجر کہتے ہیں کہ خطابی نے لکھا ہے کہ اکثر محدثین اسے تائے مشدد کے ساتھ پڑھتے ہیں مگر صواب تخفیف ہے۔ (أتبع فليتبع) کا معنی یہ ہے (أحيل فليحتل)۔(یعنی یہاں سے حوالہ ثابت کیا ہے)۔احمد نے (وكيع عن الثوري عن أبي الزناد) سے اس روایت میں یہی الفاظ نقل کئے ہیں اسی طرح بیہقی نے بھی (يعلى بن منصور عن أبي الزناد) کے طریق سے بھی، وہ اسے یعلی کا تفرد قرار دیتے ہیں مگر یہ کہنا صحیح نہیں ہے۔ابن ماجہ نے ابن عمر سے یہ الفاظ روایت کئے ہیں (فإذا أحلت على ملىء فاتبعه) یہ بلا خلاف بتشدید تاء ہے۔ملئی (ملؤ الرجل) أی صار مليا یعنی غنیاً، سے ماخوذ ہے کرمانی نے ملی مثل غنی، لفظاً ومعنیً قرار دیا ہے گویا انکے ھاں ہمزہ کے بغیر ہے حالانکہ ایسا نہیں۔خطابی کہتے ہیں اصلاً ہمزہ کے ساتھ ہے بعض نے تسہیلاً بغیر ہمز کے روایت کیا ہے۔ (فليتبع) میں امر جمہور کے نزدیک استحباب پر محمول ہے۔بعض نے اسے امرِ اباحت وارشاد قرار دیا ہے مگر یہ قول شاذ ہے۔اکثر حنابلہ، ابوثور، ابن جریر اور اھل ظاہر نے اسے اسکے ظاہر پر ہی (یعنی وجوب پر) قرار دیا ہے۔خرقی کی عبارت ہے (ومن أحيل بحقه على ملي فواجب عليه أن يحتال) (یعنی اگر کسی کا حق ،قرض، کسی مالدار کے حوالے کیا جائے تو اسپر واجب ہے کہ اسے قبول کرے)۔ابن حجر لکھتے ہیں رافعی نے دعوی کیا ہے کہ روایات میں اشہر (وإذا أتبع الخ)یعنی واو کے ساتھ ہے اور یہ الگ سے مستقل جملہ ہے دونوں کا باہم تعلق نہیں، بعض متاخرین کا دعوی ہے کہ واو ہی کیساتھ مروی ہے ،اور یہ انکی غفلت ہے، بخاری کی اس روایت میں فاء کیساتھ ہے۔ یہ قبولِ حوالہ کی علت اور توطئہ کے بطور ہے یعنی مطل چونکہ ظلم ہے لہذا خوش قسمتی سے اگر کسی ذریعہ سے ادائیگی قرض کی سبیل پیدا ہو رہی ہے تو قبول کرے۔

مطل کے بارہ میں اختلاف ہے کہ عمداً ایسا کرنا گناہِ صغیرہ سے یا کبیرہ؟ جمہور کے نزدیک اسکا فاعل فاسق ہے،نووی لکھتے ہیں ہمارے مذہب شافعی کے مطابق بار بار مطل کرنے سے فسق کا مرتکب قرار پائیگا،سبکی نے شرح المنهاج میں اسکی تردید کی ہے۔کبیرہ قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ تقاضے کے باوجود ادا نہ کرنا اور خواہ مخواہ کے عذر ھائے لنگ تراشنا غصب کرنے کی مانند ہے اور غصب کبیرہ گناہ ہے پھر اسے ظلم قرار دیا ہے اور ظلم کرنا بھی کبیرہ ہے اور کبیرہ میں تکرار کی شرط نہیں ہوتی۔مطل کا لفظ ظاہر کرتا ہے کہ تقاضہ ہونے پر باوجود قدرت کے تاخیر کرتا رہا تو وہ اس زمرہ میں آئے گا۔وہ مالدار جسکا مال غائب ہے وہ اس میں داخل نہیں اس سے یہ بھی استنباط کیا گیا کہ تنگ دست سے تقاضہ نہ کیا جائے اور نہ اسوجہ سے اس کو محبوس کیا جائے۔ شافعی کہتے ہیں اگر یہ کہا جائے کہ تنگ دست قرض دار کا مواخذہ جائز ہے تو وہ تو ظالم ہوا حالانکہ وہ عاجز ہونیکے سبب ظالم نہیں،بعض علماء کے نزدیک اسے وصولیِ قرض کی خاطر محبوس کیا جاسکتا ہے جبکہ بعض دیگر کی رائے ہے کہ صرف تقاضہ ہی کیا جاتا رہے۔اس حدیث کو ابوداؤد کے سوا تمام اصحابِ صحاح نے (البیوع) میں نقل کیا ہے۔

باب إِذا أحالَ علىٰ مَليٍّ فليسَ لَه رَدٌّ

(یعنی اگر قرضدار نے کسی مالدار کے حوالہ کیا۔کہ وہ میرا قرض ادا کریگا۔تو اسکے لئے رجوع کا حق نہیں)

بظاہر اس مسئلہ میں مصنف جمہور کے موافق ہیں، بقیہ مباحث گزر چکے ہیں۔علامہ انور لکھتے ہیں کہ (فإن أفلست) کی قید بے

جا ہے (کیونکہ حوالہ پر اتفاق ہو چکا تو اب وہ اس معاملہ سے غیر متعلق ہے) ھاں البتہ اگر محتال علیہ (یعنی وہ مالدار جسنے قرض چکانے کا ذمہ لیا) کے افلاس کا ذکر کرتے تو احسن تھا، فقہ میں اس صورتحال کو زیر بحث لایا گیا ہے۔

حدثنا محمد بن یوسف حدثنا سفیان عن ابن ذكوان عن الأعرج عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال مَطلُ الغني ظُلمٌ و مَن أتبع علىٰ مَلِيٍّ فليَتَّبعْ

(حدیثِ سابق والا مفہوم ہے)۔محمد بن یوسف سے مراد فریابی ہیں ان کی عبداللہ بن یوسف تنیسی صاحبِ مالک سے کوئی قرابت نہیں۔سفیان سے مراد ثوری ہیں یہ باب صرف فربری کے نسخہ میں ہے۔

باب إن أحالَ دَينَ المَيّتِ علىٰ رَجُلٍ جازَ (میت کا قرض کسی کے حوالہ کر دینا جائز ہے)

حدثنا المكي بن ابراهيم حدثنا يزيد ابن أبي عبيد عن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه قال كُنَّا جُلوساً عندَ النبيِ ﷺ إذ أُتِيَ بجنازةٍ فقالوا صَلِّ عَليها فقال هَل عليه دَينٌ؟ قالوا لا قال فهَل ترَكَ شيئاً؟ قالوا لا فصَلّٰى عليه ثم أُتِيَ بجنازةٍ أُخرىٰ فقالوا يا رسول الله صَلِّ عليها قال هل عليه دَين؟ قيل نعم قال فهَل ترَكَ شيئًا؟ قالوا ثلاثةَ دنانيرَ فصلىٰ عليها ثم أُتِيَ بالثالثةِ فقالوا صَلِ عليها قال هل ترك شيئًا؟ قالوا لا قال فهَلُ عليه دَينٌ؟ قالوا ثلاثةَ دنانيرَ قال صَلُّوا علىٰ صاحبكم قال أبو قتادة صَلِّ عَليه يا رسولَ الله و علَيَّ دَينُه فصَلّٰى عليه

سلمہ بن اکوع رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ہم نبی ﷺ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ ایک جنازہ لایا گیا لوگوں نے عرض کیا حضور اس کی نماز جنازہ پڑھ دیں آپ نے فرمایا کیا اس پر کچھ قرض ہے؟ لوگوں نے عرض کیا نہیں آپ نے فرمایا کیا اس نے کچھ مال چھوڑا ہے؟ لوگوں نے عرض کیا کہ نہیں پھر آپ نے اس کی نماز پڑھا دی اس کے بعد ایک دوسرا جنازہ لایا گیا لوگوں نے عرض کیا یارسول اللہ! اس کی بھی نماز پڑھا دیں آپ نے فرمایا کیا اس پر کچھ قرض ہے؟ عرض کیا گیا کہ ہاں آپ نے فرمایا کیا اس نے کچھ مال چھوڑا ہے؟ لوگوں نے کہا ہاں تین اشرفیاں، پس آپ نے اس کی نماز پڑھا دی اس کے بعد تیسرا جنازہ لایا گیا اور لوگوں نے عرض کیا کہ اس کی نماز پڑھا دیجئے آپ نے فرمایا کیا اس نے کچھ مال چھوڑا ہے؟ لوگوں نے کہا نہیں آپ نے فرمایا اس پر کچھ قرض ہے؟ لوگوں نے عرض کیا ہاں تین اشرفیاں آپ نے فرمایا تم لوگ اپنے دوست کی نماز پڑھ لو (میں نہیں پڑھوں گا) ابوقتادہ نے کہا کہ یارسول اللہ! آپ اس کی نماز پڑھا دیجئے، اس کا قرض میرے ذمہ ہے پس آپ نے اس کی نماز پڑھا دی بقول ابن حجر ان اصحابِ جنائز کے اسماء معلوم نہ کر سکا حاکم کی حدیثِ جابر میں ہے کہ ایک شخص فوت ہو گیا ہم نے غسل، کفن کر کے مقام جبریل (آجکل اسے بابِ جبریل کہتے ہیں) کے نزدیک جنازہ رکھ دیا اور آنجناب کو اطلاع دی۔ (ھل علیہ دین) چار ابواب بعد حضرت ابوھریرہ سے روایت میں ہے کہ آنجناب کا معمول تھا کہ جو بھی جنازہ لایا جاتا آپ دریافت فرماتے آیا اسنے ادائیگی قرض کیلئے کچھ چھوڑا ہے؟ اگر اثبات میں جواب ملتا تو نماز جنازہ پڑھاتے وگرنہ صحابہ سے کہتے آپ پڑھ لو، اسمیں یہ بھی ہے کہ فتوحات کے بعد یہ معمول ترک کر دیا اور اپنے ذمہ ادائیگی قرض لے لیا۔

(ثلاثة دنانير) حاکم کی حدیثِ جابر میں دو دینار کا ذکر ہے ابوداؤد کی ایک اور سند کے ساتھ حدیث جابر میں بھی یہی ہے۔ اس طرح طبرانی کی حدیثِ اسماء بنت یزید میں بھی یہی ہے۔ تطبیق کی صورت یہ ہوسکتی ہے کہ دو دینار اور کچھ زائد کا قرض تھا۔ بعض نے جبرِ کسر کر کے تین اور بعض نے الغائے کسر کے دو کا ذکر کر دیا۔ یا یہ کہ قرض تین دینار تھا مگر موت سے قبل ایک دینار ادا کر دیا تھا تو جس نے تین ذکر کیا اسنے اصل رقم بتلائی دوسروں نے باقی ماندہ، پہلی تاویل الیق ہے کیونکہ ابن ماجہ کی حدیثِ ابی قتادہ میں اٹھارہ درہم مذکور ہے اور یہ دو دینار سے کم بنتے ہیں۔ مختصر مزنی میں ابوسعید خدری کی روایت میں دو درہم مذکور ہے، یہ بشرطِ ثبوت تعددِ واقعہ پر محمول ہے۔

(فقال أبو قتادة الخ) ابن ماجہ کی روایت میں ہے انھوں نے کہا (وأنا أتكفل به) حاکم کی حدیثِ جابر میں ہے کہ آپنے توثیق چاہی اور پوچھا (هما عليك وفي مالك والميت منهما برىء؟) یعنی اب ان دو دیناروں کی ادائیگی تیرے ذمہ ہے اور میت ان سے عہدہ برا ہے؟ انھوں نے کہا (نعم) تب آپنے جنازہ پڑھایا۔ اسمیں یہ بھی ہے کہ آپ جب بھی ابوقتادہ سے ملتے، پوچھتے ان دیناروں کا کیا کیا؟ حتی کہ ایک مرتبہ آپکے پوچھنے پر کہا کہ (قد قضيتهما يا رسول الله)۔ (یعنی ادا کر دیا) دارقطنی نے حضرت علی سے روایت ہے کہ ایک اور واقعہ میں کسی مرنے والے پر دو دینار قرض واجب تھا اسمیں حضرت علی نے ان کی ادائیگی اپنے ذمہ لے لی اسپر آپنے انہیں دعا دی (جزاك الله خير أ وفكَّ الله رهانك)۔ (یعنی اللہ تمہیں جزائے خیر دے اور اس سے عہدہ بر آہونیکی ہمت دے)۔ ابن بطال لکھتے ہیں جمہور میت کیطرف سے قرض ذمہ لینے کی صحت اور اسکے عدم رجوع کے قائل ہیں۔ مالک کے نزدیک اگر نیت میں تھا کہ رجوع کرلوں گا تو کر سکتا ہے لیکن اگر مرنے والے نے کوئی مال نہیں چھوڑا اور ضامن کو اس کا علم ہے تو پھر حق رجوع نہیں۔ ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ مرنے والے کے چھوڑے ہوئے مال کے بقدر ضمان جائز ہے اور اگر کچھ نہیں چھوڑا تو ضمان دینا صحیح نہیں، حدیث جمہور کیلئے حجت ہے، چار ابواب بعد آنجناب کے اس معمول کی حکمت کی بابت ذکر کیا جائیگا۔

علامہ انور قمطراز ہیں کہ بقول صاحبِ ھدایہ میت کے قرض کا حوالہ صحیح نہیں، کہتے ہیں اس حدیث میں کوئی ایسی بات نہیں جو ہمارا رد کرتی ہو کیونکہ یہ بابِ کفالہ یا حوالہ میں سے نہیں بلکہ ایک سچے آدمی کے کئے ہوئے وعدہ پر وثوق واعتبار کے باب سے ہے۔ اسے باب حوالہ میں داخل نہیں کیا جاسکتا۔ لازم نہیں کہ تمام ابواب فقہ میں موجود ہوں، متعدد ابواب ہیں مثلاً مروّت وغیرہ، انکا فقہ میں کوئی ذکر نہیں بلکہ وہ فقہاء کے موضوعات ہی نہیں، فی نفسہا جائز ہو سکتے ہیں، مگر فقیہ کی نظر میں (یعنی بطور مسئلہ) کے جائز نہ ہوں گے۔

یہ حدیث امام بخاری کی ساتویں ثلاثی ہے۔ اسے نسائی نے بھی (الجنائز) میں نقل کیا ہے۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

كتاب الكفالة

باب الكَفالةِ فى القَرضِ والدُّيونِ بِالأبدانِ وغيرِها

(قرضوں وغیرہ میں بدنی۔شخصی۔ضمانت)

دیون کا قرض کے بعد ذکر،عطفِ عام علی خاص کی قبیل سے ہے۔(بغیرالأبدان) سے مراد اموال ہیں (بالأبدان) کفالۃ سے متعلق ہے۔

وقال أبو الزناد عن محمد بن حمزة بن عمرو الأسلمى عن أبيه أنَّ عمرَ رضى الله عنه بَعثَه مُصَدِّقاً فوَقعَ رجلٌ علىٰ جاريةِ امرأتِه فأخذَ حمزةُ مِن الرجلِ كُفَلاءَ حتىٰ قَدِمَ على عمرَ وكان عمرُ قد جَلَدَه مائةَ جَلدةٍ فصَدَّقَهم و عَذَرَه بالجهالة۔ وقال جرير والأشعث لِعبد الله بن مسعود فى المُرتَدِّينَ، استَتِبْهُمْ وكَفلَهم فتَابُوا وكَفلَهم عَشائِرَهم۔ وقال حمادٌ إذا تَكَفَّلَ بِنفسٍ فمَاتَ فلا شيءَ عليه۔ وقال الحكمُ يَضمَنُ۔ قال أبو عبدالله وقال الليث حدثنى جعفر بن ربيعة عن عبدالرحمن بن هرمز عن أبى هريرة رضى الله عنه عن رسول اللهﷺ أنه ذَكَرَ رجلاً مِن بنى اسرائيل سألَ بعضَ بَنى اسرائيل أن يُسلِفَه ألفَ دينارٍ فقالَ ائْتِنى بالشُّهَداءِ أُشهِدُهم فقال كَفىٰ بِالله شهيداً قال فائْتِنى بالكفيل قال كَفىٰ بِالله كفيلًا قال صدقتَ فدَفعَها إليه إلىٰ أجَلٍ مُسَمًّى فخرجَ فى البَحرِ فقَضىٰ حاجتَه ثم الْتَمَسَ مَركَباً يَركَبُها يَقدَمُ عليه لِلأجَلِ الذى أجَّلَه فلَمْ يَجِدْ مَركَباً فأخذَ خَشبةً فنَقَرَها فأدخلَ فِيها ألفَ دينارٍ وصحيفةً مِنه إلىٰ صاحبِه ثُمَّ زَجَّجَ مَوضِعَها ثم أتىٰ بِها إلى البحرِ فقال اللّٰهم إنَّك تعلَمُ أنى كنتُ تَسَلَّفتُ فُلاناً ألفَ دينارٍ فَسَألَنى كفيلًا فقلتُ كَفىٰ بِاللهِ كفيلا فرَضِىَ بِكَلا وسألَنى شهيداً فقلتُ كَفىٰ بِالله شهيداً فرَضِىَ بِذلك وإنى جَهَدتُ أن أجِدَ مَركَباً أبعثُ إليه الذى له فلَمْ أقدِرْ وإنى أستَودِعَكَها فرَمىٰ بها فى البحرِ حتى وَلَجَتْ فيه ثم انصَرَفَ وهُوَ فى

ذٰلك يَلتَمِسُ مركباً يَخرُجُ إلىٰ بَلدِه فخَرجَ الرجلُ الذى كان أسلَفَه يَنظُرُ لَعلَّ مركبا قد جاءَ بمالِه فإذا بالخشبةِ التى فيها المالُ فأخذَها لأهلِه حَطَباً فلمَّا نَشَرَها وَجدَ المالَ والصَّحيفةَ ثم قَدِمَ الذى كان أسلَفَه فأتىٰ بالألفِ دينارٍ فقالَ واللهِ مازلتُ جاهِداً فى طَلبِ مركبٍ لِآتِيك بمالِكَ فما وَجدتُ مركبا قبلَ الذى أتيتُ فيه قال هل كُنتَ بَعثتَ إلَيَّ بِشيءٍ؟ قال أُخبِرُك أنى لَمْ أجِد مركبا قَبل الذى جِئتُ فِيه قال فإنَّ اللهَ قد أدّىٰ عنك الذى بَعثتَ فى الخَشبةِ فانْصَرِفْ بالألفِ الدينار راشِداً

(آثار کا مفہوم آگے تشریح میں آرہا ہے، روایتِ لیث البیوع میں گزر چکی ہے)

(وقال أبو الزناد الخ) یہ ایک قصہ کا اختصار ہے جسے طحاوی نے عبدالرحمن بن أبی الزناد کے حوالے سے نقل کیا ہے اسکی تفصیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے حمزہ بن عمرو اسلمیؓ کو عاملِ صدقات کی حیثیت سے قبیلہ سعد بن ھزیم کی طرف بھیجا۔ ایک آدمی کو سنا جو پنی بیوی سے کہنے لگا اپنی لونڈی کے مال کا صدقہ جمع کرادو وہ کہنے لگی بلکہ تم اپنے بیٹے کے مال کی زکات جمع کراؤ، حمزہ نے معاملہ دریافت کیا تو پتہ چلا اس شخص نے اپنی بیوی کی لونڈی سے جماع کر لیا تھا جس سے لڑکا تولد ہوا، بیوی نے اسے آزاد کر دیا۔ حمزہ کہنے لگے تم تو رجم کے سزاوار ہو۔ قبیلہ کے لوگ کہنے لگے کہ یہ معاملہ امیر المومنین کے پاس اٹھایا گیا تھا۔ اور انھوں نے سو کوڑے لگانے کا فیصلہ دیا تھا حمزہ نے اس آدمی کے بدلے ایک کفیل لیا اور اسے اپنے ہمراہ لیکر حضرت عمر کے پاس تحقیق حال کیلئے چلے آئے (اس سے ترجمہ کا جزو۔ بالأبدان۔ ثابت کیا)۔ تو حضرت عمر نے قبیلہ والوں کی تصدیق کی (کہ یہ معاملہ پیش کیا گیا تھا اور انھوں نے سو کوڑے مارنے کا حکم دیا تھا)۔

(وعذره بالجهالة) یعنی رجم کی بجائے (حالانکہ وہ شادی شدہ تھا) کوڑوں کا فیصلہ اس کے لاعلم ہونے کے سبب کیا تھا (یہ دراصل خطا فی الاجتهاد تھی اس شخص نے خیال کیا کہ جس طرح وہ اپنی مملوکہ لونڈی کے ساتھ جماع کر سکتا ہے اس طرح اسکی بیوی کی لونڈی بھی اسکے لئے حلال ہے) علامہ انور لکھتے ہیں حنفیہ کے نزدیک بھی اس قسم کا عذر (دارئ للحد) ہے (یعنی حد سے بچا لینے والا) اگر رجم ساقط ہوا تو کوڑوں کا بھی سزاوار نہ تھا مگر حضرت عمر نے تعزیراً اسے کوڑے مارے تھے، اس واقعہ سے ثابت ہوا کہ حدود کے نفاذ میں شبہات کا اعتبار ہے، یہ معاملہ کہ کب اعتبار ہو اور کب نہ ہو تو یہ مجتہدین کے سپرد ہے۔ اس سے حدود میں کفالت پر بھی استدلال ہے اگر چہ (الکنز) میں مذکور عبارت اسکے مخالف ہے جو یہ ہے (وبطلت الكفالة بحد وقود) میرے نزدیک اس کا مفہوم یہ ہے کہ اس باب میں کفالت جائز نہیں لیکن اگر کوئی اسے قبول کر لے تو یہ بابِ دیانت میں سے ہے، احکامِ فقہ اسپر لاگو نہ ہونگے کیونکہ کفالتِ فقیہ کفالت بالنفس کے ضمن میں تبھی مؤثر ہوگی اگر اسپر حدود وقصاص کا نفاذ ہو اور اسکا تو تصور بھی نہیں کیا جا سکتا (گویا اس کفالت سے مراد وہی ہے جو موجودہ تعزیرات پاکستان میں شخصی ضمانت سے مراد ہے یعنی اتنا ہی کہ ضمانت دینے والا شخص بوقت ضرورت اسے پیش کرنے کا ذمہ دار ہوگا نہ کہ اسی پر اجرائے حد ہوگا)۔ ابن حجر اس واقعہ کی بابت مزید لکھتے ہیں کہ اس سے کفالت بالأبدان کی مشروعیت ثابت ہوئی کیونکہ حمزہ صحابی ہیں اور ان کے اس فعل کا حضرت عمر یا کسی اور صحابی نے انکار نہیں کیا۔ ابن تین کے بقول حضرت عمر نے

کوڑے بظاہر تعزیراً مارے، کہتے ہیں یہ امام مالک کے مسلک کی تائید ہے، جو کہتے ہیں کہ حاکم کو اختیار ہے کہ تعزیر میں قدرِ حد سے مجاوزت کر لے مگر اسکا تعاقب یہ کہہ کر کیا گیا ہے کہ یہ صحابی کا فعل ہے جسکے صحیح مرفوع حدیث معارض ہے لہذا یہ حجت نہیں دوسرا یہ بھی کہ اس امر کی تصریح نہیں کہ حضرت عمر نے تعزیراً کوڑے لگائے تھے۔ ممکن ہے انکا مذھب یہ ہو کہ اگر زانی محصن بصورتِ علم زنا کرے تو رجم وگرنہ کوڑوں کا سزاوار ہے۔ وگرنہ سے مراد جیسا کہ اس واقعہ میں ہے کہ مذکورہ شخص کو یہ علم نہ تھا، کہ بیوی کی لونڈی سے جماع نہیں کیا جاسکتا، یہ نہیں مراد کہ (حرمتِ زنا سے واقف نہیں تھا)۔

(وقال جریر الخ) جریر سے مراد ابن عبداللہ بجلی اور اشعث سے مراد ابن قیس کندی ہیں۔ یہ ایک قصہ کا اختصار ہے جسے بیہقی نے (أبو اسحاق عن حارثۃبن مضرب) کے طریق سے بطولہا ذکر کیا ہے، تفصیل یہ ہے کہ ایک شخص نے ابن مسعود کو جبکہ وہ کوفہ میں تھے، بتلایا کہ وہ انکے ساتھ نماز فجر پڑھ کر مسجد بنی حنیفہ پہنچا تو وھاں کا موذن عبداللہ بن نواحہ کے حکم سے اذان میں کہہ رہا تھا (أشهد أن مسيلمة رسول الله) ابن مسعود نے حکم دیا کہ ابن نواحہ اور اسکے ساتھیوں کو لایا جائے، جب آئے تو انکے حکم سے قرظہ بن کعب نے ابن نواحہ کا سر قلم کر دیا باقیوں کے بارہ میں مشورہ کیا، عدی بن حاتم نے انہیں بھی قتل کرنیکا مشورہ دیا مگر جریر اور اشعث نے کہا انہیں توبہ کرنیکا موقع دیں اور انکے قبیلہ والوں سے ان کی ضمانت لیں تو یہی کیا (یہ محلِ ترجمہ ہے)۔ ابن ابی شیبہ نے قیس بن حازم کے طریق سے نقل کیا ہے کہ انکی تعداد ایک سو ستر تھی۔ ابن منیر لکھتے ہیں بخاری نے دیون میں کفالت بالأبدان کو حدود میں کفالت بالأبدان سے اخذ کیا ہے۔ کفالت بالنفس کے جمہور بھی قائل ہیں لیکن اس کے قائلین کے درمیان میں اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر مکفول بحدیا قصاص غائب ہو جائے یا مر جائے تو کفیل پر اجراء نہ ہوگا مگر دیون میں ایسا نہیں ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں کہ اصیلی، قابسی اور عبدوس کی روایاتِ بخاری میں (فتابوا) کی جگہ (فأبوا) ہے۔ عیاض کہتے ہیں یہ وہم اور مفسدِ معنی ہے مگر میری نظر میں وہ (فآبوا) ہے یعنی بمعنی (تابوا) لہذا وہ بھی صحیح ہے۔

(وقال حماد الخ) یہ ابن ابی سلیمان ہیں۔ یعنی اگر کسی نے کسی شخص کی ضمانت دی اور وہ مر گیا تو اب کفیل پر کچھ نہیں جبکہ حکم بن عیینہ کے بقول اسپر ضمان (یعنی ادائیگی) ہے۔ اسے اثرم نے (شعبة عنهما) کے حوالے سے موصول کیا ہے۔ علامہ انور لکھتے ہیں حماد مذکور امام ابو حنیفہ کے استاذ ہیں، مجھے اس بات کی سمجھ نہیں آئی کہ بخاری ان سے اور نخعی سے اخذ (ونقل) کر لیتے ہیں، ابو حنیفہ سے نہیں کرتے مجھے اسکے علاوہ کوئی اور سبب نظر نہیں آتا کہ ابو حنیفہ نے فقہ کا بہت بسط کر دیا۔ یہ کہنا کہ ان پر تہمتِ ارجاء تھی تو یہی الزام حماد پر بھی تھا اور یہ الزام صرف مرجفین کا ارجاف ہے کیونکہ ارجاءِ باطل یہ ہے کہ اعمال کی کوئی ضرورت نہیں۔ عدم جزئیتِ اعمال کا قائل ہونا، جو امام اعظم نے کہا۔ ارجاء نہیں ہے اور عدم احتیاج الی العمل کے قول سے وہ مبرا ہیں۔

(وقال الليث الخ) صغانی کے نسخہ میں یہاں یہ عبارت ہے (حدثنا عبدالله بن صالح حدثني الليث الخ) باب التجارۃ فی البحر میں ابوذر اور ابووقت کے حوالے سے ذکر ہوا تھا کہ اسکے آخر میں انھوں نے (قال البخاری حدثنی عبدالله بن صالح الخ) کی عبارت کے ساتھ یہی روایت ذکر کی۔ اسماعیلی نے بھی اسے عاصم بن علی اور آدم بن أبی ایاس اور نسائی نے داؤد بن منصور کے حوالے سے اس کی لیث سے تخریج کی ہے۔ امام احمد نے بھی (یونس بن محمد عن الليث) کے طریق سے تخریج کی ہے انھوں نے ایک اور طریق کے ساتھ اسے ابوھریرہ سے نقل کیا ہے اسے بخاری نے معلقاً کتاب الاستیذان میں (عمر بن أبي سلمة عن أبيه عن

أبي هريرة) کے حوالے سے ذکر کیا ہے جبکہ الأدب المفرد میں اور ابن حبان نے بھی اسی سند کے ساتھ اپنی صحیح میں موصول کیا ہے۔

(أنه ذكر رجلاً الخ) محمد بن ربیع کی (مسند الصحابة الذين نزلوا بمصر) میں ایسی سند کے ساتھ جس میں ایک راوی مجہول ہے، عبداللہ بن عمرو بن عاص سے مرفوعا ہے کہ ایک شخص نجاشی کے پاس آیا اور کہا (أسلفني ألف دينار إلى أجل) آگے یہی واقعہ ہے۔تو اسے بنی اسرائیل کیطرف منسوب کرنا اسوجہ سے کہ نجاشی انکا متبع تھا نہ کہ اسوجہ سے کہ ان کی نسل سے تھا۔ ابوسلمہ کی روایت میں ہزار کی بجائے چھ سو دینار کا ذکر ہے مگر اول راجح ہے کہ حدیث ابن عمرو کے موافق ہے یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ یہ اختلافِ عدد وزن پر محمول ہے، مثلاً وزن کے اعتبار سے الف اور عدد چھ سو یا اسکے برعکس تھا۔

(فلم يجد مركبا) ادھر سے مقروض ساحل پر آتا تو اسے کوئی جہاز نہ ملتا دوسری طرف صاحبِ مال ساحل پر آتا اسکے بارہ میں پوچھ گچھ کرتا اور اللہ سے مخاطب ہوا کرتا (اللهم اخلفني وإنما أعطيت لك)۔ (یعنی اے اللہ مجھے اس۔مال۔کا بدل عطا فرمائیں نے تیرے لئے عطا کیا تھا۔

(وصحيفة الخ) ابوسلمہ کی روایت میں ہے کہ اسمیں لکھا (من فلان إلى فلان) میں نے تیرا مال اپنے اس وکیل کے حوالے کر دیا ہے جو کفیل بنایا تھا۔ (زجج موضعا) بقول علامہ انور ڈاٹ لگا دی، بقول عیاض کیل لگا دیئے (تسلفت فلانا) معروف یہ ہے کہ حرف جر کے ساتھ متعدی ہوتا ہے اسماعیلی کی روایت میں ہے (استسلفت من فلان)۔

(ثم قدم الخ) ابوسلمہ کی روایت میں ہے کہ اسکے آنے کے بعد رب المال اس کے پاس آیا اور کہنے لگا انتظار طویل ہو گیا میرا مال کدھر ہے۔ وہ کہنے لگا تیرا مال تو اپنے وکیل کے حوالے کر دیا تھا مگر تم اپنا قرض مجھ سے وصول کر لو عبداللہ بن عمرو کی روایت میں ہے کہ نجاشی کہنے لگا میں اسے قبول نہیں کرونگا تا آنکہ تم مجھے پورا قصہ سناؤ، اسنے بتلایا۔نجاشی کہنے لگا اللہ تعالی نے ادا کر دیا ہے ہمارے پاس ہزار دینار تابوت میں پہنچ چکے ہیں اپنے یہ ہزار اپنے پاس رکھو۔ابوسلمہ کی روایت کے آخر میں ہے، ابوھریرہ کہتے ہیں کہ ہم آنجناب سے یہ واقعہ سن کر باہم بحث میں پڑ گئے تھے کہ ان دونوں میں سے زیادہ امانت دار کون ہے۔اس حدیث سے قرض کی ادائیگی کیلئے کوئی مدت مقرر کرنا، پھر اس وقتِ مقرر کی وفاء کرنا ثابت ہوا یہ بھی کہا گیا ہے کہ وقت مقرر پر ایفائے وعدہ کرنا واجب نہیں بلکہ بابِ معروف سے ہے۔قرضوں میں گواہوں اور ضامن طلب کرنے کے جواز کا ثبوت بھی ملا۔سمندری تجارت بھی ثابت ہوئی۔سمندر کے لقطہ کی بابت بحث کتاب اللقطہ میں آئیگی۔

باب قولِ اللّٰهِ عزّوجلّ ﴿وَالَّذِيْنَ عَقَدَتْ اَيْمَانُكُمْ فَاٰتُوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ﴾ [النساء:۳۳]

اس آیت کی تفسیر میں ابن عباس کی روایت لائے ہیں جو تفسیر سورت نساء میں بھی اسی سند و متن کے ساتھ منقول ہے۔وھیں سیر حاصل بات ہوگی۔ یہاں مقصود یہ اشارہ کرنا ہے کہ کفالت یعنی بغیر عوض کے تطوعا کسی کی طرف سے ادائیگی قرض کرنا ہے تو اسکا ایفاء والتزام اسی طرح لازم ہے جیسے اس میراث کا جسکی تطوعا ادائیگی پر حلف اٹھایا گیا ہے (والذين عقدت الخ) ابوداؤد نے (الناسخ) میں (يزيد النحوي عن عكرمة) کے حوالے سے اس آیت کی بابت نقل کیا ہے کہ کوئی بھی شخص بغیر رشتہ داری کے کسی دوسرے

شخص کا حلیف بن جاتا تھا جسکے نتیجہ میں ایک کے مرنے پر دوسرا اسکا وارث بنتا تو اللہ تعالی کے اس فرمان نے اسے منسوخ کر دیا" (وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله) یعنی رشتہ دار ہی ایک دوسرے کے زیادہ حقدار ہیں یعنی میراث میں)۔ بقیہ دونوں احادیث لانے کا مقصد بھی اسلام میں اثباتِ حلف ہے (اوائل ہجرت میں)۔

قسطلانی لکھتے ہیں کہ (والذين عقدت الخ) مبتدا متضمنِ معنی شرط ہے اسی لئے اسکی خبر (فأتوهم نصيبهم) فاء کے ساتھ ہے (والذين عقدت الخ) کو منصوب قرار دینا بھی جائز ہے جیسے اس مثال میں ہے (زيدا فاضربه) یہ بھی جائز ہے کہ اسکا عطف (على الولدان) پر ہو اور (فأتوهم) میں ضمیر موالی کیلئے ہو اور (والذين عقدت الخ) سے مراد موالی الموالاۃ ہوں۔ کوئی آدمی کسی دوسرے کے ساتھ معاہدہ کرتا، کہتا میرا خون تیرا خون، میرا انتقام تیرا انتقام میری جنگ وصلح تیری جنگ وصلح، تو میرا وارث میں تیرا وارث وغیرہ تو اس حلف کے بعد ان میں سے ایک کے مرنے پر دوسرا اسکی میراث میں سے سدس کا وارث بنتا، اسے (وأولوا الأرحام الخ) نے منسوخ کر دیا۔ علامہ انور اسکے تحت لکھتے ہیں حدیث میں کسی راوی کی طرف سے لفظِ حدیث میں اختلال واقع ہوا ہے جس سے تحصیل مراد متعسر ہوئی، اسکا حل یہ ہے کہ راوی نے اولاً دو آیات تلاوت کیں، پہلی آیت (لكل جعلنا موالي الخ) اور دوسری (والذين عقدت الخ)۔ (ایک قراءت میں عاقدت ہے) ان کی مراد یہ ہے کہ انکی تفسیر آگے آرہی ہے پھر یہ واقعہ بیان کیا کہ آنجناب جب مدینہ آئے تو انصار و مہاجرین کے مابین مواخات قائم کی جب کوئی مہاجر فوت ہو جاتا تو (اسکا بنایا گیا بھائی) انصاری اسکا وارث بنتا، بعد ازاں جب مہاجرین کے وارثوں (رشتہ داروں) نے بھی ہجرت کی تو یہ مواخات منسوخ کر دی گئی اب انصار کا وارث بننا بھی موقوف ہوا اس سے متبین ہوا کہ (يرث المهاجر الأنصاري) میں لفظ المہاجر مفعول اور الأنصاری فاعل ہے۔ صاحبِ نسخہ کا اعراب خلافِ اولی ہے (انھوں نے مہاجر کو فاعل اور انصاری کو مفعول ذکر کیا ہے)۔ (فلما نزلت لكل جعلنا الخ) تو اس آیت کے نزول سے یہ مواخات ختم کر دی گئی، (موالي) سے مراد ورثہ ہیں۔ اس معنی پر (نسخت) مجہول کا صیغہ ہے لیکن اگر اسے معروف پڑھیں تو ضمیر کا مرجع پہلی آیت ہوگی یعنی اس نے اس مواخات کو منسوخ کر دیا۔ تو اب ہر ایک کے رشتہ دار ہی اسکے وارث بننے لگے۔ اسکے بعد دوسری آیت کی تفسیر سے تعرض کیا جسمیں موالات کی ولاء کا ذکر ہے یا اس عارضی مواخات کا تو واضح کیا کہ مواخات و معاقدت کا یہ سلسلہ اب ختم ہے سوائے تین مواضع کے یعنی باہمی نصرت، افادہ (یعنی میزبانی) اور نصیحت (یعنی خیر خواہی)۔ (وقد ذهب الميراث) یعنی میراث کا وہ سلسلہ جو عاقدین کے مابین تھا، ختم ہوا۔ معنی یہ ہوا کہ اس آیت کی بعض جزئیات منسوخ ہیں مثلاً میراث، جبکہ بعض محکم ہیں یعنی نسرت، رفادہ اور نصیحت، میرا تمام منسوخ سمجھی جانے والی آیات کی بابت دعوی ہے کہ ان کی تمام جزئیات منسوخ نہیں ہوئیں جیسا کہ (الصیام) کی تقریر میں کہا تھا، کم از کم یہی کہ وہ اپنے اندر بیان کردہ جنسِ حکم کی تذکار ہے، اس حدیث کا باب الفرائض میں ذکر کردہ سیاق اوضح ہے۔

حدثنا الصلت بن محمد حدثنا أبو أسامة عن ادريس عن طلحة بن مُصَرِّف عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ﴾ قال ورثة ﴿وَالَّذِينَ عَاقَدَتْ اَيْمَانُكُمْ﴾ قال كان المهاجرون لَمَّا قَدِمُوا على النبي ﷺ المدينةَ

وَرِثَ المهاجرُ الأنصاريَّ دونَ ذَوى رَحِمِه لِلأخوَّةِ التى آخَى النبىُّ ﷺ بَينهم فلمَّا نَزلَتْ ﴿ولِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوالِىَ﴾نسخَتْ ثم قال ﴿وَالَّذِيْنَ عاَقَدَتْ اَيْمَانُكُمْ ﴾إلا النَّصرَ والرِّفادةَ والنصيحةَ وقد ذهبَ الميراثُ ويوصى له

ابن عباس قران مجید کی اس آیت کے متعلق کہتے ہیں کہ موالی کے معنی ورثہ ہیں اور والذین عقدت ایمانکم کا قصہ یہ ہے کہ مہاجرین جب مدینہ آئے تو مہاجر انصاری کا طرقہ میں حصہ وصول کرتے تھے جب کہ انصاری کے رشتہ داروں کو کچھ نہ ملتا۔ اس بھائی چارہ کی وجہ سے جو نبی پاک نے قائم کی تھی پھر جب آیت ولکل جعلنا موالی نازل ہوئی تو پہلی آیت منسوخ ہوگئی۔ اب امداد، تعاون اور خیر خواہی باقی رہی، میراث کا حکم منسوخ ہوگیا البتہ وصیت جتنی چاہے کی جاسکتی ہے۔

ادریس سے مراد ابن یزید بن عبدالرحمٰن اودی ہیں (ورثۃ) موالی سے مراد ورثہ ہیں، یہی مجاھد، قتادہ، زید بن اسلم، سدی، ضحاک اور مقاتل بن حیان کا قول ہے۔ (والذین عاقدت الخ) عاصم، حمزہ اور کسائی نے (عقدت) پڑھا ہے۔ فعل کی اسناد ایمان کیطرف اور مفعول محذوف ہے (عهودهم) اس حدیث کو ابوداؤد اور نسائی نے بھی (الفرائض) میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا قتيبة حدثنا اسماعيل بن جعفر عن حميد عن أنس رضى الله عنه قال قَدِمَ علينا عبدُالرحمن بن عوف فآخىٰ رسول اللهﷺ بينه و بين سعدِ بن الربيعِ

یہ حدیث مفصلاً (البیوع) میں ذکر ہو چکی ہے۔

حدثنا محمد بن الصباح حدثنا اسماعيل بن زكرياءَ حدثنا عاصم قال قلت لأنسِ بنِ مالك رضى الله عنه أبَلغَك أنَّ النبىَّﷺ قال لا حلفَ فى الإسلام؟ فقال قد حالفَ النبىُّﷺ بين قريشٍ والأنصارِ فى دارِى

انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے کہا گیا کہ کیا آپ کو معلوم ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ حلف کی دوستی اسلام میں نہیں ہے؟ تو حضرت انس نے جواب دیا کہ بیشک نبی ﷺ نے قریش کے اور انصار کے درمیان میرے گھر کے اندر حلف کی دوستی کرائی تھی۔

عاصم سے مراد ابن سلیمان ہیں، جو معروف بالأ حول تھے (قال لا حلف الخ) حلف کی حاء پر زیر ہے بمعنی عہد۔ مراد یہ کہ اب وہ ان اشیاء پر باہم تعاھد نہ کریں گے جن پر زمانہ جاھلیت میں کرتے تھے (یعنی کوئی نیا معاھدہ یا حلف نہیں بلکہ اب تو سارے مسلمان ہی ایک دوسرے کی خوشی وغمی میں شریک ہیں تو چند لوگوں کا چند لوگوں سے معاہدہ دوستی کر لینا کا رلا حاصل ہے) عاصم کا اشارہ (سعد بن ابراهيم عن أبيه عن جبير بن مطعم) کے طریق سے مروی اس مرفوع روایت کی طرف تھا (لاحلف فى الاسلام وأيماحلف كا ن فى الجاهلية لم يزده الاسلام إلاشدة) (یعنی اسلام میں کوئی نیا معاھدہ نہیں زمانہ جاھلیت کے معاھدوں اور ایک دوسرے کے حلیف بن جانے کو اسلام نے آکر اور زیادہ مضبوط ہی کیا ہے) اسے مسلم نے نقل کیا ہے، اس حدیث کے متعدد طرق ہیں (جن کا ذکر ابن حجر نے کیا ہے)۔ عمر بن شبہ نے اپنی (کتاب مکۃ) میں ذکر کیا ہے کہ مکہ میں زمانہ جاھلیت کا پہلا حلف، احابیش کا حلف تھا، بنو مخزوم کی ایک خاتون نے بنو حارث بن عبد منات بن کنانہ کے ایک آدمی سے بنی بکر بن عبد

منات بن کنانہ کے ان پر تسلط کی شکایت کی تو وہ اپنی قوم کے پاس آ کر کہنے لگا قریش کو بنی بکر کے مقابلہ میں ذلت کا سامنا ہے، اپنے بھائیوں کی مدد کرو۔ تو وہ باجماعت سوار ہو کر بنی خزاعہ کیطرف نکلے اسفل مکہ میں ایک پہاڑ کے پاس وہ اور بنوخزاعہ اکٹھے ہوئے تو یہ کہہ کر باہم حلیف بنے (إنا لَيَدٌ عليٰ غيرنا ما رَسَا حَبش مكانه)۔ (یعنی جب تک جبش اپنی جگہ پر قائم ہے ہم غیروں کے مقابلہ میں ایک ہیں) یہ حلفِ احابیش کی ابتدا تھی اسکا یہ نام اسلئے پڑا کہ جبش پہاڑ کے پاس یہ تحالف ہوا تھا۔ حضرت عائشہ سے منقول ہے کہ وہ مکہ سے دس میل کی مسافت پر ہے۔ حماد الراویہ سے منقول ہے کہ وجہ تسمیہ انکا تَحَبُّش یعنی تجمع ہے۔ پھر ایک حلف الفضول بھی تھا (کئی اور حلفوں کا بھی تذکرہ ہے) فضول سے مراد فضل، فضالہ اور مفضل ہیں جنھوں نے باہم تحالف کیا تھا (قد حالف رسول الله ﷺ الخ) طبری کہتے ہیں حضرت انس نے اس سے اثباتِ حلف پر استدلال کیا ہے اور یہ حدیثِ جبیر میں موجود نفیِ حلف کے منافی نہیں کیونکہ اخاءِ مذکور اول ہجرت میں تھا اور وہ اسکے سبب وارث بھی بنتے تھے (پہلے گذرا کہ علامہ انور کی رائے ہے کہ صرف انصاری مہاجر صحابی کا وارث بنتا تھا، نہ کہ بالعکس) پھر یہ توارُث منسوخ قرار پایا، وہ چیزیں باقی رہیں جنہیں قرآن نے قائم رکھا مثلاً تعاون علی الحق، نصرت اور ظالم کے ہاتھ روکنا وغیرہ۔ ابن حجر کہتے ہیں اسی معنی کے ایضاح کیلئے حضرت انس کی دونوں روایتیں حدیثِ ابن عباس کے ہمراہ لائے ہیں۔ خطابی لکھتے ہیں ابن عیینہ نے (حالف بينهم) کا معنی (آخيٰ بينهم) کیا ہے یعنی زمانہ جاھلیت میں جو حلف ہوا کرتے تھے اسلام میں وہ باہمی اخوت ہے اور اسلام نے اسکی حدودِ کار اور احکام بھی بیان کئے ہیں جاھلیت کے حلوف کے وہ امور جو اسلامی احکام واصول سے متعارض تھے ختم ہوئے بقیہ اچھی باتوں کو اسلام نے برقرار رکھا۔ صحابہ کرام کے مابین جاھلی حلوف اور اسلامی حلوف کی حدِ فاصل کی بابت اختلاف تھا۔ بقول ابن عباس اس حدیث میں مذکور آیت کے نزول سے قبل کے حلوف جاھلی اور آگے کے اسلامی ہیں حضرت علی سے منقول ہے کہ سورت (لإيلاف قريش) حدِ فاصل ہے جبکہ حضرت عثمان ہجرت کو حد فاصل قرار دیتے ہیں حضرت عمر حدیبیہ سے قبل کے تمام حلوف کو مشدود اور مابعد کے حلوف کو منقوض کہا کرتے تھے، یہ سب تفاصیل عمر بن شبہ نے نقل کی ہیں۔

اس حدیث کو مسلم نے (الفضائل) اور ابوداؤد نے (الفرائض) میں نقل کیا ہے۔

باب مَن تَكَفَّلَ عن مَيِّتٍ دَينا فلَيسَ لَه أن يَرجِعَ

(یعنی جو میت پر واجب الأداء قرض اپنے ذمہ لے، اسے رجوع کر لینے کا حق نہیں)

وبه قال الحسن۔ (حسن بھی یہی کہتے ہیں)

حدثنا أبوعاصم عن يزيد بن أبي عبيد عن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه أَنَّ النبيَ ﷺ أُتِيَ بِجَنازةٍ لِيُصَلِّيَ عليها فقال هَلْ عَليه مِن دَينٍ؟ قالوا لا فصَلّٰى عليه ثم أُتِيَ بجنازة أُخرىٰ فقال هل عليه مِن دَين؟ قالوا نعم قال فصَلُّوا عليٰ صاحبِكم قال أبو قتادة علَيَّ دَينُه يا رسولَ الله فصلّٰى عليه۔ (گزر چکی ہے)

امام بخاری کی یہ ثلاثی حدیث دو باب قبل ذکر ہو چکی ہے۔ وجہِ استدلال یہ ہے کہ اگر ابوقتادہ کو حقِ رجوع ہوتا تو آنجناب انکے زبانی اقرارِ تکفل کر لینے پر نماز جنازہ نہ پڑھتے، کیونکہ ابھی قرض تو چکایا نہیں گیا تھا اس سے واضح ہوا کہ حقِ رجوع حاصل نہیں۔ اس طریق میں تین اموات کی بجائے دو کا ذکر ہے پہلے ذکر ہوا کہ ابوحنیفہ جمہور کی رائے کے مخالف ہیں۔ (ان کے مقلد) طحاوی نے جمہور کی رائے کی مبالغہ کے ساتھ تائید ونصرت کی ہے۔

حدثنا علي بن عبدالله حدثنا سفيان حدثنا عمرو سمع محمد بن علي عن جابر بن عبدالله رضي الله عنهم قال قال النبي ﷺ لو قد جاءَ مالُ البَحرَينِ قد أعطيتُك هكذا وهكذا وهكذا فلم يَجِيءُ مالُ البحرين حتىٰ قُبِضَ النبيُّ ﷺ فلمَّا جاءَ مالُ البحرين أمَرَ أبو بكر فنادىٰ مَن كان لَه عِندَ النبيِ ﷺ عِدَةٌ أو دَينٌ فَلْيَأتِنا فأتيتُه فقلت إنَّ النبيَّ ﷺ قال لي كذا و كذا فحثىٰ لِي حَثيةً فعَدَدْتُها فإذا هي خَمسُمِائة وقال خُذْ مِثلَها

جابرؓ کہتے ہیں کہ (ایک مرتبہ مجھ سے) نبی ﷺ نے فرمایا کہ اگر بحرین کا مال آ گیا تو میں تمہیں اس قدر (روپیہ) دوں گا مگر بحرین کا مال آنے نہ پایا تھا کہ آپ کی وفات ہوگئی پھر جب بحرین کا مال آیا تو حضرت ابوبکر نے اعلان کروا دیا کہ جس شخص سے نبی ﷺ کا کچھ وعدہ ہو یا آپ پر کسی کا کچھ قرض ہو وہ میرے پاس آئے چنانچہ میں ان کے پاس گیا اور میں نے کہا کہ نبی ﷺ نے مجھ سے ایسا فرمایا تھا تو حضرت ابوبکر نے مجھے ایک مٹھی بھر کر (درہم) دیدیئے میں نے ان کو گنا تو وہ پانچ سو تھے پھر حضرت ابوبکر نے کہا کہ اتنے ہی اور لے لو۔

ابن مدینی سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں۔ عمرو سے مراد ابن دینار اور محمد بن علی سے مراد ابن سیدنا حسین رضی اللہ عنہ ہیں عمرو بن دینار کا بھی حضرت جابر سے سماع ہے، بلا واسطہ بھی کچھ روایات نقل کی ہیں۔ سفیان کی اس حدیث کی روایت میں ایک اور سند بھی ہے جسکا ذکر (فرض الخمس) میں آئے گا۔ (مال البحرين) یہ جزیہ کا مال تھا، المغازی میں ذکر آئے گا آنجناب کے بحرین پر عامل علاء بن حضرمی تھے۔ (قد أعطيتك هكذا وهكذا) الشہادات کی روایت میں تین مرتبہ (هكذا) ہے یہ بھی وضاحت ہے کہ اپنے ہاتوں کو پھیلا کر یہ اشارہ فرمایا۔ اس سے حدیثِ باب کے آخر میں (خذ مثليهما) کی وضاحت ہوئی۔ ترجمہ کے ساتھ اس کی مناسبت یہ بنتی ہے کہ حضرت ابوبکر آنحضرت کے خلیفہ ہونیکی حیثیت سے آپکے کئے ہوئے وعدوں کے متکفل بنے اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ صحابہ میں سے خبر واحد قبول کیجائے گی اگرچہ اس سے راوی کو کوئی (مادی) نفع ہی کیوں نہ پہنچ رہا ہو کیونکہ حضرت ابوبکر نے حضرت جابر سے کوئی گواہ طلب نہیں کیا۔

باب جِوارِ أبي بكرٍ في عهدِ النبيِ ﷺ وعَقدِه

(عہدِ نبوی میں حضرت ابوبکر کو دی گئی ایک امان کا ذکر)

جوار کی جیم پر زیر ہے، پیش بھی پڑھا جاتا ہے، اس سے مراد امان ہے۔

حدثنا يحي بن بكير حدثنا الليث عن عُقيل قال ابن شهاب فأخبرني عروة بن

الزبير أنَّ عائشةَ رضى الله عنها زوجَ النبيﷺ قالتْ لَمْ أعقِلْ أبَوَيَّ إلا وهُما يَدينانِ الدِّينَ وقال أبو صالح حدثنى عبدالله عن يونس عن الزهرى قال أخبرنى عروة بن الزبير أنَّ عائشةَ رضى الله عنها قالت لم أعقل أبوى قَطُّ إلا وهما يدينان الدين ولَم يَمُرَّ علينا يومٌ إلا يأتِينا فيه رسولُ اللهﷺ طَرَفَيِ النَهارِ بُكرةً وعَشِيَّةً فلمَّا ابْتُلِيَ المسلمون خَرجَ أبو بكر مُهاجِراً قِبَلَ الحَبشةِ حتىٰ إذا بَلغَ بَرْكَ الغِمادِ لَقِيَه ابنُ الدَّغِنةِ وهو سَيِّدُ القارةِ فقال أين تُرِيدُ يا أبا بكرٍ؟ فقال أبو بكر أخرجَنِي قومى فأنا أريدُ أن أسِيحَ في الأرضِ و أعبدَ رَبِّي قال ابنُ الدغنة إنَّ مِثْلَك لا يَخرُجُ ولا يُخرَج فإنك تَكسِبُ المعدومَ و تَصِلُ الرَّحِمَ وتَحمِلُ الكَلَّ و تَقرى الضيفَ و تُعينُ علىٰ نوائِبِ الحقِ و أنا لَكَ جارٌ فارْجعْ فَاعْبُدْ ربَّك بِبلادِك فارتَحَلَ ابنُ الدغنة فرَجعَ مع أبي بكر فطافَ في أشرافِ كُفارِ قُريشٍ فقال لهم إنَّ أبا بكر لا يَخرجُ مثلُه ولا يُخرَجُ أتُخرِجُونَ رجلا يَكسب المعدوم و يصل الرحم ويحمل الكَلَّ ويَقرى الضيفَ ويُعين على نوائبِ الحقِ؟ فأنفَذَتْ قريشٌ جِوارَ ابنِ الدغنةِ وآمَنُوا أبا بكر وقالوا لابنِ الدغنة مُرْ أبا بكر فلْيَعبُدْ ربَّه في دارِه فَلْيُصَلِّ ولْيَقرأْ ماشاءَ ولا يُؤذينا بذٰلك ولا يَستَعلِنْ به فإنَّا قد خَشِينا أنْ يَفتِنَ أبنائَنا و نِسائَنا قال ذلك ابنُ الدغنة لأبى بكر فطَفِقَ أبو بكر يَعبُدُ ربَّه في دارِه ولا يَستعلن بالصلاةِ ولا القراءةِ في غيرِ داره ثم بَدَا لأبى بكر فَابْتَنىٰ مسجداً بِفِناءِ داره وبَرزَ فكان يُصَلى فيه ويقرأُ القرآنَ فيَتَقصَّفُ عليه نساءُ المشركين و أبناؤُهم يَعجبُون ويَنظُرون إليه وكان أبو بكر رَجلا بَكَّاءً لا يَملِكُ دَمعَه حينَ يَقرأُ القرآنَ فأفزَعَ ذلك أشرافَ قريشٍ مِن المشركين فأرسلوا إلى ابنِ الدغنةِ فقَدِمَ عليهم فقالوا لَه إنَّا كُنَّا أجَرْنا أبا بكر علىٰ أنْ يَعبدَ ربَّه في داره و إنَّه جاوَزَ ذلك فابتَنىٰ مسجدا بفِناءِ دارِه و أعلَنَ الصلاةَ والقراءةَ وقد خَشِينا أن يَفتِنَ أبناءَنا و نساءَنا فأْتِه، فإنْ أحَبَّ أن يَقتصِرَ علىٰ أن يَعبُدَ ربَّه في دارِه فعَلَ و إن أبىٰ إلا أنْ يُعلِنَ ذٰلك فسَلْهُ أن يَرُدَّ إليك ذِمَّتَكَ فإنا كَرِهنا أن نُخفِرَكَ ولَسْنا مُقِرِّينَ الاستعلانَ قالت عائشةُ فأتَى ابنُ الدغنةِ أبا بكر فقال قد عَلمتَ الذى عَقدتُ لَكَ عليه فإمَّا أن تَقتصِرَ علىٰ ذلك وإما أن تَرُدَّ إلَيَّ ذِمَّتي فإني لا أحِبُّ أن تَسمَعَ العربُ أني أُخفِرتُ في رجلٍ عَقدتُ

لَه قال أبو بكر فإني أرُدُّ إليك جِوارَك وأرضىٰ بِجوارِ اللهِ ورسولُ اللهﷺ يومَئِذٍ بِمكةَ فقال رسولُ اللهﷺ قد أريتُ دارَ هِجرتِكم رَأيتُ سَبْخَةً ذات نخلٍ بَين لابَتَينِ وهُما الحَرَّتانِ فهاجَرَ مَن هاجَرَ قِبَلَ المدينةِ حِينَ ذَكرَ ذٰلك رسولُ اللهﷺ ورَجع إلَى المدينةِ بعضُ مَن كان هاجرَ إلَى أرضِ الحبشةِ و تَجَهَّزَ أبو بكر مُهاجراً فقال له رسولُ اللهﷺ علىٰ رِسلِكَ فإنّي أرجُو أن يُؤذَنَ لِي قال أبو بكر هل تَرجُو ذلك بأبِي أنتَ؟ قال نَعمْ فحَبَسَ أبو بكر نَفسَه علىٰ رسولِ اللهﷺ لِيَصْحَبَه وعَلَفَ راحِلتَينِ كانَتَا عِندَه وَرَقَ السَّمُر أربعةَ أشهُرٍ

حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ میں نے جب سے ہوش سنبھالا تو اپنے والدین کو اسی دین اسلام کا پیروکار پایا۔کوئی دن ایسا نہیں گذرتا تھا جب رسول اللہﷺ ہمارے یہاں صبح وشام دونوں وقت تشریف نہ لاتے ہوں پھر جب مسلمانوں کو بہت زیادہ تکلیف ہونے لگی تو ابو بکرؓ نے بھی ہجرت حبشہ کا ارادہ کیا جب آپ برک الغماد پہنچے تو وہاں آپ کی ملاقات قارہ کے سردار مالک بن الدغنہ سے ہوئی اس نے پوچھا ابو بکر! کہاں کا ارادہ ہے؟ ابو بکرؓ نے اس کا جواب یہ دیا کہ میری قوم نے مجھے نکال دیا ہے اور اب تو یہی ارادہ ہے کہ اللہ کی زمین میں سیر کروں اور اپنے رب کی عبادت کرتا رہوں۔اس پر مالک ابن الدغنہ نے کہا کہ آپ جیسا انسان نہیں نکل سکتا اور نہ اسے نکالا جا سکتا ہے کہ آپ تو محتاجوں کے لئے کماتے ہیں' صلہ رحمی کرتے ہیں۔مجبوروں کا بوجھ اپنے سر لیتے ہیں مہمان نوازی کرتے ہیں اور حادثوں میں حق بات کی مدد کرتے ہیں۔آپ کو میں امان دیتا ہوں۔آپ چلئے اور اپنے ہی شہر میں اپنے رب کی عبادت کیجئے۔ چنانچہ ابن الدغنہ اپنے ساتھ ابو بکرؓ کو لے آیا اور مکہ پہنچ کر کفار قریش کے تمام اشراف کے پاس گیا اور ان سے کہا کہ ابو بکر جیسا نیک آدمی نہیں نکل سکتا اور نہ اسے نکالا جا سکتا ہے کیا تم ایسے شخص کو بھی نکال دو گے جو محتاجوں کے لئے کماتا ہے اور جو صلہ رحمی کرتا ہے اور جو مجبوروں اور کمزوروں کا بوجھ اپنے سر پر لیتا ہے اور جو مہمان نوازی کرتا ہے اور جو حادثوں میں حق بات کی مدد کرتا ہے چنانچہ قریش نے ابن الدغنہ کی امان کو مان لیا اور حضرت ابو بکرؓ کو امان دے دی پھر ابن الدغنہ سے کہا کہ ابو بکر کو اس کی تاکید کر دینا کہ اپنے رب کی عبادت اپنے گھر ہی میں کر لیا کریں وہاں جس طرح چاہیں نماز پڑھیں' اور قرآن کی تلاوت کریں لیکن ہمیں ان چیزوں کی وجہ سے کوئی ایذا نہ دیں اور نہ اس کا اظہار کریں کیونکہ ہمیں اس کا ڈر ہے کہ کہیں ہمارے بچے اور ہماری عورتیں فتنہ میں نہ پڑ جائیں۔ابن الدغنہ نے یہ باتیں جب حضرت ابو بکرؓ کو سنائیں تو آپ اپنے رب کی عبادت گھر کے اندر ہی کرنے لگے نہ نماز میں کسی قسم کا اظہار کرتے اور نہ اپنے گھر کے سوا کسی دوسری جگہ تلاوت کرتے پھر حضرت ابو بکر صدیقؓ نے کچھ دنوں بعد ایسا کیا کہ آپ نے اپنے گھر کے سامنے نماز کے لئے ایک جگہ بنالی اب آپ ظاہر ہو کر وہاں نماز پڑھنے لگے اور اسی پر تلاوت قرآن کرنے لگے پس پھر کیا تھا' مشرکین کے بچوں اور ان کی عورتوں کا مجمع لگنے لگا سب حیران اور تعجب کی نگاہوں سے انہیں دیکھتے۔ابو بکرؓ بڑے ہی رونے والے تھے۔جب قرآن پڑھنے لگتے تو آنسوؤں پر قابو نہ رہتا۔اس صورت حال سے اکابر مشرکین قریش گھبرائے اور سب نے ابن الدغنہ کو بلا بھیجا ابن الدغنہ ان کے پاس آیا تو ان سب نے کہا کہ ہم نے تو ابو بکر کو اس لئے امان دی تھی کہ وہ اپنے رب کی عبادت گھر کے اندر ہی کریں گے لیکن وہ تو زیادتی پر اتر

آئے اور گھر کے سامنے نماز پڑھنے کی ایک جگہ بنالی ہے نماز بھی سب کے سامنے ہی پڑھنے لگے ہیں اور تلاوت بھی سب کے سامنے کرنے لگے ہیں اور ڈر ہمیں اپنی اولاد اور عورتوں کا ہے کہ کہیں وہ فتنہ میں نہ پڑ جائیں۔ اس لئے اب تم ان کے پاس جاؤ اگر وہ اس پر تیار ہو جائیں کہ اپنے رب کی عبادت صرف اپنے گھر کے اندر ہی کریں' پھر تو کوئی بات نہیں۔ لیکن اگر انہیں اس سے انکار ہو تو تم ان سے کہو کہ وہ تمہاری امان تمہیں واپس کر دیں کیونکہ ہمیں یہ پسند نہیں کہ تمہاری امان کو ہم توڑ دیں۔ لیکن اس طرح انہیں اظہار اور اعلان بھی کرنے نہیں دیں گے۔ حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ اس کے بعد ابن الدغنہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے پاس آیا اور کہا آپ کو معلوم ہے وہ شرط جس پر میرا آپ سے عہد ہوا تھا' اب یا آپ اس شرط کی حدود میں رہیں یا میری امان مجھے واپس کر دیں۔ کیونکہ یہ میں پسند نہیں کرتا کہ عرب کے کانوں تک یہ بات پہنچے کہ میں نے ایک شخص کو امان دی تھی لیکن وہ امان توڑ دی گئی' حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا کہ میں تمہاری امان تمہیں واپس کرتا ہوں۔ میں تو بس اپنے اللہ کی امان سے خوش ہوں' رسول اکرم ﷺ ان دنوں مکہ ہی میں موجود تھے۔ آپ نے فرمایا کہ مجھے تمہاری ہجرت کا مقام دکھلایا گیا ہے' میں نے ایک کھاری نمکین زمین دیکھی ہے' جہاں کھجور کے باغات ہیں اور وہ دو پتھریلے میدانوں کے درمیان میں ہے جب رسول اللہ ﷺ نے اس کا اظہار فرما دیا تو جن مسلمانوں نے ہجرت کرنی چاہی وہ پہلے ہی مدینہ ہجرت کر کے چلے گئے بلکہ بعض وہ صحابہ بھی جو حبشہ ہجرت کر کے چلے گئے تھے وہ بھی مدینہ آ گئے حضرت ابوبکر صدیقؓ بھی ہجرت کی تیاریاں کرنے لگے تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا' جلدی نہ کرو' امید ہے کہ مجھے بھی جلد ہی اجازت مل جائے گی۔ حضرت ابوبکرؓ نے پوچھا میرے ماں باپ آپ پر فدا ہوں کیا آپ کو اس کی امید ہے؟ آپ نے فرمایا کہ ہاں ضرور چنانچہ حضرت ابوبکر صدیقؓ رسول اللہ ﷺ کا انتظار کرنے لگے' تاکہ آپ کے ساتھ ہجرت کریں' ان کے پاس دو اونٹ تھے' انہیں چار مہینے تک وہ ببول کے پتے کھلاتے رہے۔

اس حدیث میں ابن دغنہ کی حضرت ابوبکر کو دیگئی امان کا ذکر ہے الکفالہ کے ساتھ اسکا تعلق یہ بنتا ہے کہ یہ کفالت بالأبدان کی طرح ہے (ایک مناسبت یہ بھی بنتی ہے کہ سابقہ باب میں زمانہ جاھلیت کے حلوف کا اور اسلام کے انہیں برقرار رکھنے کا ذکر تھا، یہ بھی اسی قبیل سے ہے اور یقیناً ابن دغنہ کا یہ امان دینا آنحضور کے علم میں ہوگا تو ثابت ہوا کہ جاہلیت کے اور کفار کے باہمی وہ حلف قابل اعتبار ہیں جن سے کسی اصلِ اسلام کی معارضت ومخالفت نہیں ہوتی)۔

اس حدیث کو زھری سے دو مشائخ کے واسطہ سے نقل کیا ہے، یہاں کا سیاق یونس کا ہے جبکہ (الھجرۃ) میں عقیل کا سیاق ذکر کیا ہے۔ ابن دغنہ کے نام میں اختلاف ہے جسکی تفصیل (الھجرۃ) میں آئے گی۔ ابو صالح کی یہ تعلیق ابوذر کے نسخہ میں موجود نہیں انھوں نے صرف عقیل سے ذکر کی ہے۔ ابو نعیم، اصیلی اور جیانی وغیرھم نے جزم کے ساتھ ابو صالح کو سلیمان بن صالح مروزی قرار دیا ہے، انکے نزدیک انکے شیخ ابن مبارک ہیں جبکہ اسماعیلی نے اس بات پر جزم کیا ہے کہ یہ عبداللہ بن صالح کا تبِ لیث ہیں جبکہ انکے شیخ عبداللہ بن وھب ہیں دمیاطی کی رائے میں یہ ابو صالح محبوب بن موسی فراء انطا کی ہیں مگر اپنا مستند ذکر نہیں کیا اور نہ ان سے قبل کسی نے محبوب بن موسی کا شمار شیوخ بخاری میں کیا ہے۔ معتمد رائے پہلی ہے اسکی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ (ابن سکن عن الفربری عن البخاری) کی روایت میں ہے (قال أبو صالح سلمویہ حدثنا عبداللہ بن المبارک) سلمو یہ سلیمان بن صالح کا لقب تھا۔

بابُ الدَّين (قرض کے بارہ میں)

یہ ترجمہ صرف اصیلی اور کریمہ کے نسخوں میں ہے ابوذر اور ابوالوقت کے نسخوں سے یہ ساقط ہے مستملی کی روایت میں یہ حدیث بھی ساقط ہے۔نسفی اور ابن شبویہ کے ھاں یہ باب بلا ترجمہ ہے، اسماعیلی نے بھی اسی پر جزم کیا ہے۔ابن بطال نے یہ حدیث (باب من تكفل من ميت بدين) کے آخر میں ذکر کی ہے اور یہی الیق ہے کیونکہ حدیث کا (جوار أبی بكر) والے ترجمہ سے کوئی تعلق نہیں بنتا اور یہ ذکر کردہ ترجمہ بھی بعید ہے کیونکہ یہ ترجمہ تو کتاب القرض میں ہونا چاہئے۔

حدثنا يحيىٰ بن بكير حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن أبي سلمة عن أبي هريرة رضى الله عنه أنَّ رسولَ اللهﷺ كان يُؤتىٰ بالرجلِ المُتَوَفّٰى عَليه الدَّينُ فَيسألُ هَل ترك لِدَينِهِ فَضلا؟ فإنَّ حُدِّثَ أَنَّه تَرَكَ لِدَينِهِ وَفاءً صَلّٰى و إلا قال لِلمسلمين صَلُّوا علىٰ صاحبِكم فلَمَّا فَتحَ اللهُ عليه الفُتوحَ قال أنا أولىٰ بِالمؤمنين مِن أنفسِهم فمَن تُوَفِّيَ مِن المؤمنين فترك دَيناً فعَلَيَّ قضاؤُه ومَن تَرك مالًا فَلِوَرَثَتِهِ۔ (گزر چکی ہے)

عقیل کی اسپر یونس اور ابن اخی ابن شہاب اور ابن ابی ذئب نے متابعت بھی کی ہے جیسا کہ مسلم نے تخریج کی معمر نے ان کی مخالفت کرتے ہوئے (زهری عن سلمة عن جابر) ذکر کیا ہے۔ان کی روایت ابوداؤد اور ترمذی نے نقل کی ہے۔

(لدينه فضلاً) یعنی قدرِ زائد، مراد یہ کہ تجہیز وتکفین کے اخراجات سے زائد کشمیہنی کے نسخہ میں (قضاء) کا لفظ ہے۔مسلم اور اصحاب سنن کی روایت میں بھی یہی ہے، یہی اولی ہے (فترك دينا) مسلم کی (همام عن أبي هريرة) سے روایت میں اسکے بعد (أوضيعةً) کا لفظ بھی ہے۔تفسیر سورت احزاب میں (عبدالرحمن بن أبي عمرة عن أبي هريرة) کے حوالے سے ہے۔ (ومن ترك ديناأوضياعا فليأتني) خطابی لکھتے ہیں ضیاع سے مراد متوفی کے پسماندگان ہیں، یہ اسکا بلفظِ مصدر وصف ہے (أي ترك ذوى ضياع) یعنی انکے لئے کوئی چیز نہیں چھوڑی۔ (فلورثته) مسلم میں ہے (فهو لورثته) عبدالرحمٰن کی روایت میں ہے (فليرثه عصبة) مسلم کی (أعرج عن أبي هريرة) سے روایت میں ہے (فإلى العصبة من كان) اسبارے تفصیلی بحث کتاب الفرائض میں ہوگی۔علماء نے آنجناب کے ترک جنازہ کی یہ توجیہہ کی ہے کہ ایسا آپنے لوگوں کو یہ ترغیب دلانے کی خاطر کیا کہ وہ اپنی زندگی میں ہی قرض چکانے کی کوشش کیا کریں۔اسبارے کہ آیا مقروض کی نماز جنازہ پڑھنا آپ کے کیلئے حرام تھا، متعدد آراء ہیں، نووی کہتے ہیں کہ درست اسکا جواز ہے بشرط کہ قرض ادا کرنے کی کوئی شخص حامی بھرے قرطبی کے بقول شاید آپ ایسے شخص کی نمازِ جنازہ سے احتراز فرماتے تھے جس نے بیجا قرض لیا ہوتا تھا، بصورتِ دیگر آپ امتناع نہ فرماتے تھے۔ابن حجرا سے محل نظر قرار دیتے ہیں کیونکہ حدیث میں تعمیم ہے اور ایسی تقسیم نہیں اگر ایسا ہوتا تو آپ تبیین فرما دیتے۔ابن عباس کی ایک روایت میں یہ مفہوم مذکور ہے کہ حضرت جبریل نے آکر کہا تھا کہ متعفف ذوالعیال کے قرض کا میں ضامن ہوں اسپر آپنے ایسے اشخاص کی نماز پڑھنا شروع کر دی، مگر یہ

حدیث ضعیف ہے حازمی نے اسکی تخریج کے بعد لکھا ہے کہ متابعات کے ضمن میں اسمیں کوئی حرج نہیں۔فتوحات اور کشائش کے بعد آپ ایک رائے کے مطابق بیت المال سے اور دوسرے قول کے مطابق اپنے ذاتی مال سے ان مقروضوں کا قرض ادا فرماتے جنکا اتنا ترکہ نہ ہوتا تھا کہ قرض ادا ہو سکے۔اسے مسلم نے (الفرائض) اور ترمذی نے (الجنائز) میں نقل کیا ہے

خاتمہ

الحوالہ اور الکفالہ کے یہ ابواب (12) احادیث پر مشتمل ہیں ان میں دو معلق ہیں، مکررات کی تعداد چھ ہے، دو کے سوا باقی مسلم نے بھی تخریج کی ہے۔آٹھ آثارِ صحابہ وتابعین بھی ہیں۔

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

كتاب الوكالة

بابُ وكالةِ الشَّريكِ الشريكَ في القِسمة و غيرِها

(شریک کا اپنے شریک کو تقسیم وغیرہ معاملات میں اپنا نمائندہ بنالینا)

وقد أشرَكَ النبيُّ ﷺ عليًّا في هَديه ثُمّ أمَرَه بِقِسمتِها

وکالت یعنی کسی معاملہ میں اپنا نمائندہ مقرر کرنا۔ وکالت کی واو پر زبر ہے کبھی زیر بھی پڑھی جاتی ہے (وقدأشرك الخ) یہ مصنف کی نقل کردہ دو احادیث کا اختصار ہے ایک حدیثِ جابر ہے کہ آنجناب نے حضرت علی کو حکم دیا کہ انکے ارادہ ونیتِ احرام پر رہیں اور انہیں ھدی نے اپنا شریک بنالیا بعض شراح نے لکھا کہ یہ کتاب الحج میں ذکر ہوچکی ہے، مگر ایسا نہیں، آگے (الشركة) میں آرہی ہے۔ دوسری حدیثِ علی ہے کہ آنجناب نے انہیں حکم دیا کہ انکے (حج کے) اونٹوں کی خبر گیری کریں اور انکا گوشت تقسیم کریں، یہ (الحج) میں (ابن أبی لیلي عنه) کے حوالے سے ذکر ہوچکی ہے۔ ترجمہ میں (وغیرھا) کے لفظ سے مراد (وغیر القسمة) ہے (یعنی حدیثِ باب میں تو تقسیم کرنے میں شریک کار بنالینے کا ذکر ہے اور یہ بخاری کی عادت ہے کہ احادیث میں موجود الفاظ کو موضوع ترجمہ بناتے ہیں مگر غیر قسمت یعنی دوسرے معاملات بھی اسی کے ساتھ ملحق ہیں)۔

علامہ انور (وقد أشرك الخ) کے تحت لکھتے ہیں کہ شاید یہ اشراک فقہاء والی شرکت (یعنی اصطلاحی شرکت) نہیں ہے کیونکہ اسمیں اشتراک نہیں کہ ان میں سے کچھ آنجناب مدینہ سے لائے اور کچھ حضرت علی یمن سے تو یہ شرکت کیونکر ہوسکتی ہے۔

حدثنا قبيصة حدثنا سفيان عن ابن أبی نجيح عن مجاهد عن عبدالرحمن بن أبی ليلى عن عليٍّ رضی الله عنه قال أمرَني رسولُ الله ﷺ أن أتَصدَّقَ بِجِلال البُدْنِ التي نُحِرَتْ وبجُلودِها

حضرت علیؓ کہتے ہیں مجھے آنجناب ﷺ نے حکم دیا کہ ذبح شدہ جانوروں کی رسیاں اور کھالیں صدقہ کردوں۔

سفیان سے مراد ثوری ہیں اسی سند ومتن کے ساتھ (الحج) میں مع مباحث کے گزر چکی ہے، جلال کی شرح بھی ذکر ہوچکی ہے۔

حدثنا عمرو بن خالد حدثنا الليث عن يزيد عن أبی الخير عن عقبة بن عامر رضی الله عنه أنّ النبیَّ ﷺ أعطاه غَنماً يَقسِمُها على صَحابتِه فبَقِيَ عَتُودٌ فذَكرَه لِلنّبی ﷺ فقال ضَحِّ به أنتَ

عقبہؓ بن عامر سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے انہیں کچھ بکریاں دیں تا کہ وہ انہیں آپ کے صحابہ میں تقسیم کردیں تو (تقسیم

کے بعد) ایک بچہ بکری کا بچہ بچ گیا انہوں نے نبی ﷺ سے اس کا ذکر کیا تو آپ نے فرمایا اس کی قربانی تم کرلو۔

اس حدیث پر مبسوط بحث کتاب الأضاحی میں ہوگی یہاں محلِ ترجمہ (وضح به أنت) ہے یعنی اس سے معلوم ہوا کہ راوی حدیث بھی جملہ ان لوگوں میں شامل تھے جنکا تقسیم کئے گئے مال میں حصہ تھا گویا وہ انکے شریک تھے بلکہ تقسیم کا عمل انہی کے ہاتھوں تکمیل پذیر ہوا۔ ابن منیر نے ایک اور احتمال ظاہر کیا ہے کہ ہوسکتا ہے یہ شراکت نہ ہو بلکہ آپ نے ھر ایک کو اس مقسوم میں سے اسکا حصہ ہبہ کر دیا ہو اسکا جواب یہ ہے کہ الأضاحی میں یہی روایت ان الفاظ کے ساتھ ہے (قسم بينهم ضحايا) تو اس سے ثابت ہوا کہ آپ نے اس غنم کو ضحایا (یعنی قربانی) کیلئے معین فرمایا پھر پورا ریوڑ انہیں ہبہ کر کے عقبہ کو حکم دیا کہ تقسیم کردیں تو (ما ترجم له) پر استدلال بنتا ہے۔ ابن بطال لکھتے ہیں وکالتِ شریک جائز ہے جیسا کہ شرکتِ وکیل بھی، میں اسمیں کسی اختلاف سے واقف نہیں۔ داودی نے حدیث علی سے یہ استدلال بھی کیا ہے کہ شریک کی رائے پر معاملہ چھوڑ دینا جائز ہے (یعنی اسے اپنا وکیل بنا کر آگے کی جزئیات اسکی صوابدید پر چھوڑ دی جائیں) ابن التین نے تعاقب کیا ہے کہ محتمل ہے کہ آپنے ہی حضرت علی کیلئے (ما يعطيه) کا تعین کرنے کے ساتھ ساتھ (من يعطيه) کا تعین بھی کیا ہو، تو اسمیں (کلی) تفویض نہیں۔

ایک قول کے مطابق عتود ایک برس کے بکری کے بچے کو کہتے ہیں جبکہ ایک رائے ہے کہ (إذاقوی) جب وہ قد کاٹھ والا ہو جائے (یعنی لازم نہیں کہ ایک برس کا ہی ہو) ایک قول یہ ہے کہ جب وہ سفاد (مجامعت) پر قادر ہو جائے۔

علامہ (ضح به أنت) کے تحت لکھتے ہیں کہ ایک روایت میں اسکے بعد ہے (ليس لأحد بعدك) (یعنی تیرے سوا کسی اور کیلئے عتود کی قربانی جائز نہیں) کہتے ہیں اگر کوئی اعتراض کرے کہ یہی بات ایک اور صحابی سے بھی کہی تھی تو یہ بظاہر تناقض ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ جب آپنے پہلے صحابی سے یہ بات کہی تھی دوسرا محظور بالبال نہ تھا اور جب دوسرے سے یہ بات کی گویا پہلا محظور بالبال نہ تھا۔ اس حدیث کو ابوداؤد کے سوا باقی اصحابِ صحاح نے بھی (الضحايا) میں نقل کیا ہے۔

باب إذا وَكّلَ المسلمُ حَربيًّا فی دارِ الحربِ أوفی دارِ الإسلامِ جَازَ

(دار الحرب یا دار الاسلام میں کسی کافر کو اپنا وکیل بنانا جائز ہے)

ابن حجر لکھتے ہیں حربی کا دار الاسلام میں ہونا امان کے ساتھ، محتمل ہے۔ علامہ انور کے مطابق اتحادِ ملت وکالت کیلئے شرط نہیں اسمیں صرف لغوی وکالت کا ذکر ہے۔

حدثنا عبدالعزيز بن عبدالله قال حدثني يوسف بن الماجشون عن صالح بن ابراهيم بن عبدالرحمن بن عوف عن أبيه عن جده عبدالرحمن بن عوف رضی الله عنه قال كَاتَبْتُ أُمَيَّةَ بنَ خَلَفٍ كتاباً بأنْ يَحفَظَنى فی صاغِيَتى بِمَكةَ وأحفَظُه فی صاغيتِه بِالمدينةِ فلمَّا ذَكرتُ الرَّحمٰنَ قال لا أعرِفُ الرحمٰن كاتِبْنى بِاسمِكَ الذى كانَ فی الجاهلية فكاتبتُه عبدُ عمرٍو فلمَّا كان فی يومِ بَدرٍ خرجتُ إلىٰ

جبلٍ لأحْرِزَه حِينَ نامَ الناسُ فأبصرَه بلالٌ فخرَجَ حتىٰ وَقفَ علىٰ مَجلِسٍ مِن الأنصارِ فقال أميةُ بنُ خلف لا نَجَوتُ إنْ نَجَا أميةُ فخرجَ معه فريقٌ مِن الأنصارِ فی آثارِنا فلمَّا خَشِيتُ أن يَلحَقُونا خَلَّفتُ لَهم ابنَه لأشْغَلَهم فقتَلُوه ثم أبَوا حتىٰ يَتبعونا و كان رجلا ثقيلا فلمَّا أدرَكُونا قلتُ لَه أبرِكْ فبرَكَ فألقَيتُ عليه نَفسی لأمنَعَه فتَجَلَّلُوه بِالسُّيوفِ مِن تحتی حتی قَتَلُوه و أصابَ أحدُهم رِجلِی بِسيفِه۔ و كان عبدُالرحمن بن عوف يُرِينا ذٰلك الأثرَ فی ظَهرِ قَدمِه

عبدالرحمٰن بن عوف کہتے ہیں کہ میرا امیہ بن خلف سے معاہدہ تھا کہ وہ مکہ میں میری جائیداد کی حفاظت کرے گا اور میں مدینہ میں اس کے مفادات کی نگہبانی کروں گا یہ معاہدہ لکھتے وقت جب میں نے اپنا نام عبدالرحمٰن لکھوایا تو کہنے لگا کہ میں رحمان کو کیا جانوں تم جاہلیت والا نام لکھو۔ جنگ بدر میں میں نے کوشش کی کہ اس کی حفاظت کرسکوں لیکن بلال نے دیکھ لیا اور فوراً انصار کی ایک مجلس میں آئے اور کہنے لگے ادھر امیہ موجود ہے اگر وہ بچ نکلا تو میرا کوئی فائدہ نہیں چنانچہ ایک جماعت ہمارے پیچھے ہولی مجھے خوف ہوا کہ یہ ہمیں آلیں گے تو میں نے امیہ کے لڑکے کو آگے کیا لیکن انہوں نے اسے قتل کردیا میں امیہ کے اوپر لیٹ گیا تاکہ اس کی جان بچاؤں لیکن انہوں نے میرے جسم کے نیچے سے اس کے جسم پر تلوار ماری اور اسے قتل کردیا میرے پاؤں پر بھی ایک زخم لگا، راوی کہتے ہیں ابن عوف ہمیں زخم کا وہ نشان دکھایا کرتے تھے۔

(کاتبت الخ) اسماعیلی کی روایت میں اسکے ساتھ ساتھ (عاهدت) کا لفظ بھی ہے۔(صاغيتی) (صاغ، إذامال) سے ماخوذ ہے بقول اصمعی اھل ومال پر اسکا اطلاق ہوتا ہے (لاأعرف الرحمن) چونکہ منکرِ توحید تھا اسلئے یہ کہا، ابن اسحاق نے مزید ذکر کیا کہ وہ انہیں عبدالإلٰہ کہتا تھا۔ علامہ انور (عبدعمرو) کے تحت مولانا گنگوہی کی توجیہہ نقل کرتے ہیں کہ اگر عبد کا لفظ غیراللہ کی طرف مضاف ہوتو یا تو وہ غیر من دون اللہ معبود ہوگا یا نہیں، اگر نہیں تو اسمیں بھی دو احتمال ہیں، معبودیت کا وہم ہوسکتا ہے یا نہیں۔ پہلی صورت میں (یعنی اس غیر کی پوجا کی جاتی ہے) تو یہ اضافت کرنا بالکل حرام ہے، دوسری صورت میں بھی اگر وہم ہوسکتا ہے تو مکروہ ہے جیسے عبدالنبی نام رکھ لینا۔ اگر اس قسم کا کوئی وہم (خدشہ) نہیں تو جائز ہے۔ عبدالعزی نام رکھنا حرام ہے۔ عبدالمطلب جائز ہے اسکی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ مطلب انکے چچا تھے۔ وہ مدینہ سے انہیں لائے، لوگوں میں مشہور ہوگیا کہ مطلب ایک غلام لیکر آئے ہیں اسپر عبدالمطلب نام پڑ گیا۔ عبدمناف نام رکھنا بھی حرام ہے کیونکہ مناف جاھلیت میں ایک بت تھا۔ عبدالنبی میں مغالطہ ہوسکتا ہے (کہ عبد بمعنی عبادت کرنے والا مراد لیا جائے) اگر یہ مغالطہ نہ ہوتو جائز ہے۔

(فقال أمية بن خلف) امیہ منصوب علی الإغراء ہے (أی عليكم أمية) ابوذر کے نسخہ میں امیہ مرفوع ہے۔ اس پر یہ مبتدا مضمر یعنی (هذا) کی خبر ہے۔(كلفت لهم ابنه) اس کا نام ابن اسحاق نے علی ذکر کیا ہے۔ اسی واقعہ کا مبسوط ذکر (شرح غزوۃ بدر) میں آئے گا عبدالرحمٰن بن عوف کے امیہ کو اپنے مفادات کا مکہ میں نگرانی کے لئے اپنا وکیل بنا لینا اور خود مدینہ میں ان کا وکیل بن جانا بظاہر آنجناب کے علم میں تھا اس سے ترجمہ ثابت ہوتا ہے۔ بقول ابن منذر مسلم کے کافر اور کافر کے مسلم کو وکیل بنالینے کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں (فتجللوه) أی غشوه۔ اصیلی اور ابوذر کے سوا بقیہ روایاتِ صحیح بخاری میں جیم کی بجائے خاء کے ساتھ

ہے (ای أدخلوا أسیافہم خلالہ) (یعنی اس کے جسم کے درمیان اپنی تلواریں گھونپ دیں) مستملی کے نسخہ میں (فتحلوہ) ہے۔
اس حدیث کے تمام راوی مدنی ہیں۔

باب الوكالةِ في الصَّرفِ و الميزان

(کرنسی کے لین دین اور اشیاءِ موزونہ میں کسی کو اپنا وکیل بنا لینا)

وقد وَكَّلَ عمرُ و ابنُ عمر في الصرفِ

ابن منذر کے بقول اس کے جواز پر اجماع ہے۔ (وقد و کل عمر الخ) حضرت عمر کا اثر سعید نے (موسي بن أنس عن أبيه) کے طریق سے موصول کیا ہے کہ حضرت عمر نے انہیں کچھ برتن دیئے کہ بیچ دیں۔ (ان برتنوں پر سونے کی پالش تھی جو اس زمانے کی کرنسی یعنی دینار کا مادہ خام تھا اس سے صرف کی شکل بن گئی) ابن عمر کا اثر بھی سعید بن منصور ہی نے حسن بن سعد کے حوالے سے موصول کیا ہے۔ کہ میرے ان کے ذمہ کچھ درہم تھے، تقاضہ کرنے گیا تو ان کے پاس دینار تھے انہیں دیکر اپنا ایک نمائندہ میرے ساتھ بازار بھیجا کہ جب ان کا بھاؤ لگے تو پہلے حسن کو پیشکش کرنا (کہ اپنے دراہم کے بدلے دینار لے لے) وگرنہ اس کا قرض بازار سے خرید کرادا کر دینا۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن عبدالمجيد بن سهيل بن عبدالرحمن بن عوف عن سعيد بن المسيب عن أبي سعيد الخدري و أبي هريرة رضي الله عنهما أنَّ رسولَ اللهﷺ استعملَ رجلا علىٰ خيبرَ فجاءَ هُم بِتمرٍ جَنيبٍ فقال أكُلُّ تمرِ خيبرَ هكذا؟ فقال إنا لَنأخُذُ الصَّاعَ بالصَّاعَينِ والصاعينِ بالثَّلاثةِ فقال لا تفعَل بع الجَمعَ بالدَّراهِمِ ثمَّ ابتَعْ بِالدارهمِ جَنيباً وقال في الميزان مِثلَ ذلك۔
(البیوع میں ذکر ہو چکی ہے)

(عن عبدالمجيد الخ) اکثر کی روایات میں یہی ہے، درست بھی یہی ہے۔ ابن عبدالبر نے لکھا ہے کہ عبداللہ بن یوسف کی روایت میں (عبدالحمید) ہے۔ بقول ابن حجر صحیح بخاری کے کسی نسخہ میں اس طرح نہیں شاید غیر بخاری کی روایت میں اس طرح ہو۔ ان کے بقول یحیی بن یحیی لیثی کی مالک سے روایت میں بھی (عبدالحمید) ہے اور یہ خطا ہے۔ یہ حدیث مع مباحث کے کتاب البیوع میں ذکر ہو چکی ہے۔

باب إذا أبصرَ الرَّاعِي أوِ الوكيلُ شاةً تَموت أو شيئاً يَفسُدُ ذَبحَ أو أصلَحَ ما يَخافُ عليه الفَسادَ

(چرواہا یا وکیل کسی بکری کو مرتا دیکھ کر ذبح کر دے یا کسی خراب ہو رہی چیز کی اصلاح کر دے)

گویا جو کام عموماً مالک خود انجام دیتے ہیں اس کے قائم مقام نے اسے اطلاع دیئے بغیر خیر خواہی کے نقطہ نظر سے انجام دے دیئے تو جائز ہے) ترجمہ میں جوابِ شرط یعنی (جائز) محذوف ہے۔ ابن شبویہ کے نسخہ میں (فأصلح) ہے شرح ابن تین میں (أو) موجود نہیں اس پر (أصلح الخ) جواب شرط ہوگا۔ اصیلی کے ہاں اَو کی بجائے (وأصلح) ہے۔ اس کے تحت لائی گئی حدیث میں لونڈی کے مالک کی اجازت کے بغیر بکری جس کے مرنے کا اندیشہ تھا، ذبح کرنے کا ذکر ہے۔ ابن منیر لکھتے ہیں بخاری کی اس سے غرض اس کے ذبح کرنے کی حلت یا حرمت بیان کرنا نہیں بلکہ یہ ہے کہ اس طرح کرنے سے راعی یا وکیل کے ذمہ ضمان (بدلہ و ہرجانہ) نہ ہو گی۔ اس پر علامہ انور لکھتے ہیں کہ جامع الفصولین جو ہماری فقہ کی معتبر کتب میں سے ہے، میں ہے کہ اس صورت میں اس پر ضمان لاگو ہو گی ایک قول عدمِ ضمان کا بھی ہے۔ میرے خیال میں یہ حالات پر منحصر ہے، اگر ثابت ہو جائے کہ کوئی حقیقی عذر نہ تھا بلکہ حیلہ سازی تھی اور اصل مقصد گوشت کا حصول تھا تب ضمان عائد کی جائے گی۔

حدثنی اسحاق بن ابراهيم سمع المعتمر أنبأنا عبيد الله عن نافع أنه سمع ابنَ كعب بن مالك يحدث عن أبيه أنه كانت له غَنَمٌ تَرعىٰ بِسَلعٍ فأبصرَتْ جاريةٌ لَنا بِشاةٍ مِن غَنمِنا مَوتاً فكَسَرَتْ حَجراً فذَبَحَتْها به فقال لَهم لا تأكُلُوا حتىٰ أسألَ رسولَ اللهِ ﷺ أو أرسِلَ إلَى النبيِ ﷺ مَن يَسألُه و أنه سألَ النبيَّ ﷺ عن ذاك أو أرسَلَ فأمرَه بأكلِها۔ قال عبيدُ الله فيُعجِبُنِي أنَّها أمَةٌ و أنَّها ذَبحَتْ۔ تابعه عبدة عن عبيد الله

کعبؓ بن مالک سے روایت ہے کہ ان کے پاس کچھ بکریاں تھیں جو سلع (نامی پہاڑ) پر چرا کرتی تھیں تو ہماری ایک لونڈی نے ہماری کسی بکری کو مرتے ہوئے دیکھا تو اس نے ایک پتھر کو توڑ کر اسے ذبح کر دیا تو (حضرت کعب نے) کہا کہ اس کو نہ کھاؤ جب تک میں نبی علیہ السلام سے نہ پوچھ لوں یا یہ کہا کہ آپ کے پاس کوئی آدمی بھیجتا ہوں کہ اس بارے پوچھ کر آئے چنانچہ اس نے نبی علیہ السلام سے اس کی بابت دریافت کیا تو آپ نے اس کے کھانے کا حکم دیدیا۔

شیخ بخاری اسحاق ابن راہویہ ہیں۔ عبداللہ سے مراد عمری ہیں، مزی نے الأطراف میں لکھا ہے کہ یہاں ابن کعب سے مراد عبداللہ ہیں لیکن ابن وہب نے (أسامة بن زيد عن ابن شهاب عن عبدالرحمن بن كعب) سے اس حدیث کا ایک حصہ روایت کیا ہے۔ تو اس سے ظاہر ہے کہ یہ عبداللہ کی بجائے عبدالرحمن ہیں (تابعه عبدة) یعنی ابن سلیمان، ان کی روایت کتاب الذبائح میں موصول ہوگی وہیں تفصیلی بحث ہوگی۔ ابن حجر لکھتے ہیں اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ جب تک کوئی خیانت یا کذب بیانی ظاہر نہ ہو ملازمین کو قابل اعتبار سمجھا جائے یہ بھی کہ اگر وکیل نے مثلاً مادہ چوپایوں پر مالک کی اجازت کے بغیر سانڈ استعمال کرایا جس کے سبب کسی

جانور کا جانی اتلاف ہوگیا تو اسکے ذمہ ضمان (یعنی بدلہ و ہرجانہ) نہ ہوگا (یعنی کسی ملازم یا نمائندہ کا نیک نیتی سے کیا گیا کام الٹ پڑ گیا تو اس پر ہرجانہ وغیرہ لاگو نہ کیا جائے)۔ اسے ابن ماجہ نے بھی (الذبائح) میں نقل کیا ہے۔

باب وكالةِ الشاهِدِ و الغائبِ جائزةٌ

(وکالت، حاضر یا غائب شخص، دونوں کی جائز ہے)

و كتبَ عبدُالله بن عمرو إلىٰ قَهر مانِه وهو غائبٌ عنه أن يُزَكّيَ عن أهلِه الصغيرِ والكبيرِ

ابن بطال لکھتے ہیں جمہور کے نزدیک شہر میں موجود کسی شخص کا اپنا وکیل بنا لینا بغیر کسی عذر کے جائز ہے۔ جبکہ ابوحنیفہ نے اسے مرض، سفر اور فریق ثانی کی رضامندی سے مشروط کیا ہے۔ مالک کے نزدیک ایسے شخص کو وکیل نہ بنائے جس کے اور فریق ثانی کے مابین عداوت ہے۔ طحاوی نے بھی جمہور کے موقف کی تائید کی ہے اور حدیث باب سے حجت پکڑی ہے، لکھتے ہیں کہ صحابہ کرام نے بالا تفاق حاضر شخص کی وکالت بغیر کسی شرط کے جائز قرار دی ہے جبکہ غائب شخص کا وکیل بنانا اس کی رضامندی پر منحصر ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ حاضر شخص کو بھی اس کی رضامندی پر ہی وکیل بنایا جا سکتا ہے۔

(و كتب عبدالله الخ) قہرمان سے مراد ان کے خازن یعنی مالی معاملات کے وکیل و نگران، یہ فارسی زبان کا لفظ ہے (أن يزكى الخ) یعنی فطرانہ ادا کر دے۔

حدثنا أبو نعيم حدثنا سفيان عن سلمة بن كهيل عن أبي سلمة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال كان لِرجلٍ علَى النبيﷺ جَملٌ سِنٌّ مِن الإبلِ فجاءَه يَتقاضَاهُ فقال أعطُوهُ فطَلَبُوا سِنَّه فلَمْ يَجِدُوا له إلا سِنًّا فوقَها فقال أعطوه فقال أوفيتَنِي أوفَى اللّٰهُ بِك قال النبيُّﷺ إنَّ خِيارَكم أحسَنُكم قَضاءً

(آگے یہی حدیث مفصلاً ہے، وہیں ترجمہ ہوگا)۔

سفیان سے مراد ثوری جبکہ ابوسلمہ سے مراد ابن عبدالرحمٰن ہیں۔ اس حدیث کی مفصل شرح کتاب القرض میں آئے گی۔ حاضر کی وکالت اس سے ظاہراً ثابت ہے تو غائب کی بطریق اولی ثابت ہوگی، کرمانی کہتے ہیں آنجناب کا (أعطوه) کہنا آنجناب کے تمام وکلاء (حضوراً و غيباً) کو شامل ہے۔ علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ وکیل شاہد ہو یا غائب، اس کی وکالت صحیح ہے۔ (علامہ انور، قسطلانی اور مولانا احمد علی سہارنپوری نے۔ وکالۃ الشاہد والغائب۔ کا مفہوم یہ متعین کیا ہے کہ کسی حاضر یا غائب شخص کو اپنا وکیل بنا لینا اس پر عبداللہ بن عمر کے اثر میں موجود ضمیر وهو کا مرجع ان کے نزدیک قہرمان ہے جبکہ عنه میں ضمیر کا مرجع ابن عمرو ہیں، فتح الباری کی عبارات سے میری نظر میں، دونوں مفہوم یعنی ان تینوں مذکور اصحاب کا اختیار کردہ اور دوسرا یہ کہ حاضر یا غائب شخص کا کسی کو اپنا وکیل مقرر لینا۔ مستنبط ہو سکتے ہیں۔ الله أعلم)

اس کو مسلم، ترمذی اور نسائی نے (البيوع) جبکہ ابن ماجہ نے (الأحكام) میں نقل کیا ہے۔

مولانا احمد علی حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ کرمانی نے ابن عمرو کی بجائے عبداللہ بن عمر بن خطاب قرار دیا ہے بقول عینی میں نے کئی نسخوں میں عمرو، بغیر واو کے لکھا دیکھا ہے۔ علامہ انور حدیث میں مذکور ایک مسئلہ، استقراض الحیوان بالحیوان (یعنی جانور کے بدلہ جانور بطور قرض لینا) کی بابت لکھتے ہیں کہ یہ شافعیہ کے ہاں جائز ہے، حنفیہ نے اس کا انکار کرتے ہوئے قرار دیا ہے کہ استقراض صرف مثلیات ہی میں صحیح ہے، مثلیات سے مراد بقول مولانا بدر عالم مکیلات، موزونات اور معدودات ہیں، مزروعات میں مثلا استقراض جائز نہیں کیونکہ بعینہ اسی مقدار میں قرض لی گئی شئی کو لوٹانا مشکل ہے (تو جانوروں کا باہم تقارض اس وجہ سے ان کے ہاں ناجائز ہے کہ لئے گئے جانور کا عینِ مثلی ڈھونڈھ کر واپس کرنا دشوار ہوگا) کہتے ہیں کہ اسی سے ابوحنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک روٹیوں میں قرض لینا، دینا خواہ عدداً ہو یا وزناً، صحیح نہیں، محمد کے نزدیک ان میں عدداً جائز ہے۔ استقراض الحیوان بالحیوان کی نسبت حاشیہ فیض میں لکھتے ہیں کہ استذکار میں ہے کہ مانعین میں ابن مسعود، حذیفہ، عبدالرحمٰن بن سمرہ، ثوری اور ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب ہیں ان کے نزدیک حدیثِ ابی ہریرہ ہذا منسوخ ہے۔ علامہ انور مزید لکھتے ہیں کہ حدیثِ باب کا وہ یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ استقراض نہ تھا بلکہ آنحضرت نے ادھار پر ایک جانور خریدا تھا تو ادائیگی کا وقت ہونے پر اس قیمت سے ایک اونٹ خرید کر دیا تو شکلاً یہ استقراض الحیوان بالحیوان بنا جبکہ حقیقۃً بیع مؤجل ہے، راوی وہ کچھ بیان کیا جو ظاہر تھا درمیان کی بیع کا ذکر حذف کر دیا، رواۃ کو چونکہ فقہاء کی انظار و ابحاث سے غرض نہیں ہوتی لہذا وہ اپنے مشاہدہ کے مطابق نقل کرتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ ہمیں اس تاویل پر آنجناب کی (بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ) سے نہی نے مجبور کیا ہے، یہ اگرچہ بیع میں ہے مگر استقراض اسی کے محل میں ہے کہ اتحادِ علت ہے کیونکہ استقراض میں بھی (وجوب فی الذمۃ) ہے جیسا کہ بیع نسیئہ میں، کہتے ہیں کہ میں اپنی طرف سے کہتا ہوں کہ حیوانات کی باہمی استقراض عدم منازعت اور مناقشت کی شرط پر صحیح ہے، میرا موقف ہے کہ بہت سارے معاملات ہیں جن میں لوگوں کا باہمی مروت و اغماض کی بنیاد پر تعامل ہوتا رہتا ہے جو جائز قرار پائیں گےلیکن اگر انہیں مجاز حکام کے پاس بطور مقدمہ لے جایا جائے تو وہ ناجائز قرار پائیں گے لہذا استقراض بھی میرے نزدیک جائز ہے بشرطِ کہ بغیر کسی تنازع کے طے پا جائے، عقود دراصل دو قسم کے ہوتے ہیں ایک وہ جو فی نفسہ معصیت ہیں، یہ کسی بھی صورت جائز نہیں دوسری قسم ان معاملات کی ہے جو فی نفسہ معصیت نہیں صرف اس وجہ سے انہیں ناجائز قرار دیا جاتا ہے کہ تنازعات جنم لیتے ہیں، اگر کوئی تنازع نہیں اٹھتا تو جائز ہیں تو استقراض کا معاملہ بھی ایسا ہے کہ شارع نے صراحۃً اس سے نہی فرمائی، قیاس جلی بھی نہی کا حکم لگاتا ہے۔ ہماری مذکورہ تقریر سے متبین ہوتا ہے کہ نہی کی علت تنازع ہے لہذا اگر علت کا انتفاء ہو تو لامحالہ جواز ثابت ہوگا، ہمارے موقف کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ حنفیہ کے ہاں اجارہ فاسدہ اور مضاربہ فاسدہ میں اجرت طیب ہے اگرچہ عقد فاسد ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ کسی شئی کے باطل یا فاسد ہونے سے یہ لازم نہیں کہ وہ معصیت بھی ہو اگر وہ فی نفسہ معصیت نہیں تو جواز کا حکم لگایا جائے گا۔ تو استقراض الحیوان بالحیوان کی مذکورہ صورت بھی جائز ہے لیکن اگر کسی جھگڑے کی صورت میں معاملہ قاضی کے پاس لے جایا جائے تو وہ عدم جواز کا فیصلہ دے گا۔

باب الوكالةِ في قَضاءِ الدُّيونِ

(قرضوں کی ادائیگی کے لئے کسی کو اپنا وکیل مقرر کر لینا)

ابن منیر لکھتے ہیں اس ترجمہ کی فقہ یہ ہے کہ کوئی متوہم یہ خیال کرسکتا ہے کہ قرض کی ادائیگی چونکہ (وقت ہو جانے پر) فوری لازم ہے لہذا اس ضمن میں وکالت ممتنع ہے تا کہ تاخیر نہ ہو تو یہ بیان کیا کہ جائز ہے اور یہ مطل شمار نہ ہوگا

حدثنا سليمان بن حرب حدثنا شعبة عن سلمة بن كهيل سمعت أبا سلمة بن عبدالرحمن عن أبي هريرة رضي الله عنه أنَّ رجلا أتَى النبيَّ ﷺ يَتقاضاه فأغلَظَ فهَمَّ به أصحابُه فقال رسولُ اللهِ ﷺ دَعُوه فإنَّ لِصاحبِ الحَقِّ مَقالًا ثم قال أعطُوه سِنًّا مِثلَ سِنِه قالوا يا رسول الله إلا أمثَلَ مِن سِنِه فقال أعطُوه فإنَّ مِن خيرِ كم أحسنُكم قَضاءً

ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ کے پاس ایک شخص (اپنے اونٹ کا) تقاضا کرنے آیا اور اس نے آپ سے سخت کلامی کی تو آپ کے اصحاب نے اس کو مارنے کا ارادہ کیا مگر رسول اللہ نے فرمایا اسے چھوڑ دو کیونکہ حق (یہاں قرض مراد ہے) دار کو اس قسم کی گفتگو کا حق ہے اس کے بعد آپ نے فرمایا اسے اسی عمر کا اونٹ دیدو جس عمر کا اس کا تھا لوگوں نے کہا یا رسول اللہ اس سے عمدہ عمر کے اونٹ کے سوا اور کوئی اونٹ موجود نہیں، آپ نے فرمایا وہی دیدو پس بیشک تم میں اچھا شخص وہ ہے جو ادائے حق اچھے طور پر کرے۔

باب إذا وَهبَ شيئًا لِوكيلٍ أو شَفيعِ قومٍ جازَ

(کسی قوم کے وکیل یا شفیع۔سفارشی۔کو تحفہ دینا جائز ہے)

لقولِ النبيِّ ﷺ لِوفدِ هوازنَ حين سألوه المغانمَ فقال النبيُّ ﷺ نَصيبي لَكُم

وکیل پر تنوین پڑھنا اور درج ذیل شعر کے اسلوب پر عدم تنوین، دونوں طرح صحیح ہے۔ (بين ذراعي و جبهة الأسد)۔ (یعنی ذراعی کا لفظ اصلاً الأسد کی طرف مضاف تھا، اصل عبارت یوں تھی۔بين ذراعي الأسد وجبهته، دونوں مضاف کو اکٹھا کر دیا، معاصر غزلی میں یہ اسلوب کثیر الاستعمال ہے) اسماعیلی کے ہاں (لو كيل قوم أو شفيع قوم) ہے۔

(لقول النبيﷺ الخ) یہ ایک حدیث کا حصہ ہے جسے ابن اسحاق نے مغازی میں عبداللہ بن عمرو بن عاص سے روایت کیا ہے، بخاری کی کتاب الخمس میں بھی آئے گی۔علامہ انور لکھتے ہیں اگر بخاری کا مقصد (هبة المشاع) کے جواز کا اثبات ہے تو یہ محل نظر ہے کیونکہ ان کا استدلال ہوازن کے قیدیوں کے لوٹا دینے پر ہے مگر ان کا معاملہ واضح نہیں کہ آزاد کیا یا رد کیا یا ہبہ کیا (اعتاق یا رد بھی اگر کیا تو اس کی حیثیت ہوازن کے لئے ہبہ کی سی ہے) کہتے ہیں کہ رواۃ کے الفاظ پر کوئی فیصلہ کرنا ظلم ہے کیونکہ یہ انظار وتخاریج

ہیں اور اس امر کی صراحت کی ہے (کس نے صراحت کی ہے؟) کہ راوی فقہ نہیں جانتے تھے (درحقیقت یہ خطرناک رجحان ہے شاید اس کی خطرناکی کا احساس نہیں کیا گیا، اس پر تو کسی حدیث پر بھی بنائے استدلال قائم نہیں کی جاسکتی کہ یہ راوی کی تخریج ونظر ہے۔ آخر یہ راوی کون تھے، عربی کے جملہ اسالیب کلام سے واقف وعارف تھے پھر یہ کہنا کہ۔ لایعلمون الفقہ، فقہ نہیں جانتے تھے۔ ظلم ہے، کیا حدیث باب کے رواۃ لیث جو امام مصر ہیں، عقیل، زہری، عروہ اور مروان ومسور فقہ نہیں جانتے تھے؟)

حدثنا سعيد بن عفير قال حدثني الليث قال حدثني عقيل عن ابن شهاب قال وزعم عروة أن مروان بن الحكم والمسورَ بنَ مخرمة أخبراه أن رسولَ اللهﷺ قامَ حِين جاءَه وفدُ هوازنَ مُسلمِين فسألوه أن يَرُدَّ إليهم أموالَهم و سَبْيَهم فقال لَهم رسولُ اللهﷺ أحَبُّ الحديثِ إلَيَّ أصدَقُه فاختَارُوا إحدَى الطَّائِفَتينِ إمَّا السَبيَ وإمَّا المالَ فقد كنتُ استأنَيتُ بِهِمْ وقد كان رسولُ اللهﷺ انتظَرَهم بِضعَ عشرةَ لَيلةً حِينَ قَفَلَ مِن الطائفِ فلَمَّا تَبيَّنَ لَهم أنَّ رسولَ اللهﷺ غيرُ رادٍّ إليهم إلا إحدَى الطائفتين قالوا نَختارُ سَبْيَنا فقام رسولُ اللهﷺ في المسلمين فأثنىٰ علَى الله بما هو أهلُه ثم قال أما بعدُ فإنَّ إخوانَكم هؤلاءِ قد جاؤُونا تائِبينَ و إني رأيتُ أنْ أرُدَّ إليهم سَبْيَهم فمَن أحَبَّ مِنكم أنْ يُطَيِّبَ بذٰلك فَلْيَفعَلْ ومَن أحَبَّ أن يكونَ علىٰ حَظِّه حتىٰ نُعطِيَه إيَّاهُ أوَّلَ ما يُفِيءُ الله علينا فَلْيفعلْ فقال الناسُ قد طَيَّبْنا ذلك لِرسولِ اللهﷺ فقال رسولُ اللهﷺ إنَّا لا نَدري مَن أذِنَ مِنكم في ذٰلك مِمَّنْ لم يَأذَنْ فَارْجِعوا حتىٰ يَرفَعُوا إلينا عُرَفاؤُكم أمرَكم فرجعَ الناسُ فكَلَّمَهم عرفاؤُهم ثم رَجَعُوا إلىٰ رسولِ اللهﷺ فأخبَرُوه أنَّهم قد طَيَّبُوا و أذِنُوا

مسور بن مخرمہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہﷺ کے پاس قبیلہ ہوازن کے لوگ مسلمان ہو کر آئے اور آپ سے درخواست کی کہ ان کے مال اور ان کے قیدی انہیں واپس کر دیں تو رسول اللہ نے فرمایا کہ مجھے وہ بات پسند ہے جو سچی ہو پس تم لوگ ایک بات اختیار کر لو یا قیدیوں کو واپس لے لو یا مال کو اور میں نے تو (تمہارے انتظار میں) مالِ غنیمت کی تقسیم دیر سے کی {اور بے شک رسول اللہﷺ نے دس روز سے بھی کچھ زیادہ دن ان کا انتظار کیا جب کہ آپ طائف سے لوٹے تھے} پس جب انہیں معلوم ہو گیا کہ رسول اللہ انہیں صرف ایک ہی چیز واپس دیں گے تو کہنے لگے ہم اپنے قیدیوں کو واپس لیتے ہیں پس رسول اللہ خطبہ کیلئے کھڑے ہوئے اور اللہ تعالیٰ کی اسکی شان کے مطابق تعریف کی پھر فرمایا اما بعد! تمہارے یہ بھائی ہمارے پاس توبہ کر کے آئے ہیں اور میں یہ مناسب سمجھتا ہوں کہ ان کے قیدی انہیں واپس دیدوں لہٰذا جو شخص تم میں سے تبرعاً ایسا کرے وہ دیدے اور جو شخص تم میں سے چاہے اپنے حصہ پر قائم رہے حتی کہ ہم آئندہ آنے والی پہلی غنیمت سے اسے اس کا معاوضہ دیدیں تو وہ اس شرط پر دیدے۔ لوگوں نے عرض کیا یا رسول اللہ! ہم بلا معاوضہ اس کو منظور کرتے ہیں تو آپ نے فرمایا میں نہیں جانتا تم میں سے کس نے خوشی سے منظور کیا اور کس نے کرہاً،

لہٰذا تم لوگ لوٹ جاؤ اور تمہارے سردار تمہارا پیغام میرے پاس لائیں پس سب لوگ واپس ہو گئے اور ان سے ان کے سرداروں نے گفتگو کی اس کے بعد وہ رسول اللہ کے پاس آئے اور آپ سے بیان کیا کہ وہ لوگ بہ خوشی منظور کرتے ہیں۔

اس حدیث پر مفصل بحث کتاب المغازی کے باب (غزوۃ حنین) میں آئیگی، شاہد ترجمہ اس کا یہ جملہ ہے (وإنی قد رأیت أن أر دإلیهم سبیهم) ابن بطال کہتے ہیں یہ وفد، قبیلہ ہوازن کے رسل (سفیر) تھے اور ان کی حیثیت وکلاء وشفعاء کی تھی تو آنجناب نے ان کی شفاعت قبول فرمائی اور ان کے اور باقی قبیلہ کے قیدی انہیں لوٹا دیئے۔ خطابی لکھتے ہیں اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ وکیل اپنے موکل کی طرف سے اقرار (یعنی تصفیہ) کرسکتا ہے اور اسکا یہ اقرار مقبول ہوگا، ابو یوسف بھی یہی کہتے ہیں ابوحنیفہ اور محمد نے اسے حاکم کے ساتھ مقید کیا ہے جبکہ مالک، شافعی اور ابن ابی لیلی کے نزدیک وکیل کا اقرار علی الموکل صحیح نہیں۔ یہ بھی استدلال کیا گیا ہے کہ قرض اجل مجہول تک ہوسکتا ہے کیونکہ آپ نے فرمایا تھا (حتی نعطیه إیا ہ من أول مایفیء اللہ علینا) باقی بحث اس کے باب میں آئے گی۔

ابن منیر لکھتے ہیں آنجناب کا اہل وفد سے جو کہ شفعاء کی حیثیت سے آئے تھے، کہنا کہ (نصیبی لکم) سے یہ وہم ہوسکتا ہے کہ یہ ہبہ وسائط (یعنی جو لوگ واسطہ بنے) کے لئے تھا، لیکن ایسا نہیں بلکہ (لکم) سے مراد وہ اور وہ سب اہل قبیلہ ہیں جن کے لئے وہ گفتگو کرنے آئے تھے یہ بھی کہ جس نے کسی کو ہبہ کرنے کی سفارش کی، مشفوع نے اس کی سفارش قبول کرتے ہوئے کہا (قدو هبتك) (میں نے تجھے ہبہ کردیا) تو یہ ہبہ مشفوع لہ کے لئے ہی ہوگا اسی پر قیاس کرتے ہوئے یہ کہا جائے گا کہ اگر کسی کے وکیل نے اپنے موکل کے لئے کوئی شئ خریدی پھر اس نے دعوی کیا کہ اس کی نیت میں تھا کہ یہ اپنے لئے خرید رہا ہوں تو اس کا یہ دعوی قبول نہ کیا جائے گا اور وہ مبیع موکل کی ہی شمار ہوگی۔ بقول ابن حجر انہوں نے یہ بات اپنے مذہب کے مطابق کہی ہے، اس مسئلہ میں مشہور اختلاف ہے۔ اس حدیث کو ابوداؤد نے (الجہاد) اور نسائی نے (السیر) میں نقل کیا ہے۔

بَاب إذا وَکَّلَ رجلٌ رجلاً أنْ یُعطِیَ شیئًا ولم یُبَیِّنْ کَم یُعطی فأعطیٰ علیٰ ما تعارَفَه الناسُ

(کسی نے اپنے وکیل کو یہ حکم تو دیا کہ کسی کو اس کے مال میں سے دے لیکن مقدار نہ بتلائی)

وکیل نے اپنی صوابدید سے عرف عام کے مطابق عطا کر دیا، تو یہ جائز ہے۔ اس کے تحت حضرت جابر کی بیع جمل والی روایت، جو قبل ازیں بھی ذکر ہو چکی ہے لائے ہیں اس کی مفصل شرح کتاب الشرط میں آئے گی یہاں محلِ ترجمہ (یا بلال اقضه وزده فأعطاه أربعة الخ) ہے کیونکہ آنجناب نے طے شدہ قیمت سے کتنا زیادہ دیں، اس کی مقدار متعین نہ فرمائی تھی، انہوں نے عرف کا خیال رکھتے ہوئے ایک قیراط زیادہ دیا۔ علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ اس قسم کی مثالیں باب مروت سے ہیں اس قسم کے معاملات میں عدم تنازع شرط ہے، آدابِ معاشرت اور عرف کے تحت ان کا تصفیہ ہوتا ہے۔

حدثنا المکی بن ابراهیم حدثنا ابن جریج عن عطاء بن أبی رباح و غیره یزید

بعضُهم على بعضٍ ولم يُبَلِّغه كُلَّه رجلٌ واحدٌ مِنهم عن جابر بن عبدالله رضى الله عنهما قال كنتُ مع النبىﷺ فى سفرٍ فكنتُ علىٰ جَملٍ ثَفالٍ إنما هو فى آخرِ القومِ فمَرَّ بى النبىُّﷺ فقال مَن هذا؟ قلتُ جابرُ بنُ عبدالله قال مالَكَ؟ قلتُ إنى علىٰ جملٍ ثفالٍ قال أمَعَك قَضِيبٌ؟ قلتُ نعم قال أعْطِنِيه فأعطَيْتُه فضَربَه فزَجرَه فكانَ مِن ذٰلك المَكانِ مِن أوَّلِ القومِ قال بِعْنِيه فقلتُ بَل هُو لَكَ يا رسول الله قال بَل بِعْنيه قد أخذتُه بأربعةِ دَنانيرَ ولَكَ ظَهرُه إلَى المدينةِ فلَمَّا دَنَونا مِن المدينة أخذتُ أرتَحِلُ قال أين تُرِيدُ؟ قلتُ تَزَوَّجتُ امرأةً قد خَلا مِنها قال فهَلَّا جاريةً تُلاعِبُها وتُلاعِبُك؟ قلتُ إنَّ أبى تُوُفِّيَ و ترك بَناتٍ و أردتُ أن أنكِحَ امرأةً قد جَرَّبَتْ خَلا مِنها قال فذلك، فلَمَّا قَدِمْنا المدينةَ قال يا بلالُ اقْضِهِ وزِدْهُ فأعْطَاه أربعةَ دنانيرَ وزَادَه قِيراطاً قال جابرٌ لا تُفارِقُنى زِيادةُ رسولِ اللهﷺ فلَمْ يَكُنِ القيراطُ يُفارِقُ جِرابَ جابرِ بنِ عبدِالله (البیوع میں گزر چکی ہے)

(يزيد بعضهم الخ) مفہوم یہ کہ پوری حدیث اس کے رواۃ میں سے کسی ایک کے پاس نہیں پھر بعض کے پاس اس کا وہ حصہ ہے جو دوسرے کے پاس نہیں۔ بعض نسخوں میں یہ عبارت ہے (لم يبلغه كلهم رجل واحد منهم) ابن تین نے اسی کے مطابق شرح کی ہے ،ان کا خیال ہے کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ ان بعض اور حضرت جابر کے مابین بھی واسطہ ہے مستخرج ابی نعیم میں یہ عبارت ہے (لم يبلغه كله إلا رجل واحد عن جابر) حمیدی کے ہاں بھی یہی ہے دمیاطی کے نسخہ میں ان کے قلم سے (لم يبلغه) لام کی تشدید کے ساتھ ہے۔ کرمانی لکھتے ہیں۔ (يزيد بعضهم) میں ضمیر الغیر کی طرف راجع ہے جبکہ (لم يبلغه) میں ضمیر حدیث یا، رسول اللہ کی طرف راجع ہے اور (رجل) کل سے بدل ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں (لم يبلغه) کی ضمیر کا مرجع قطعا حدیث ہے، مفہوم یہ ہے کہ ابن جریج نے اس حدیث کو عطاء اور غیر عطاء سے روایت کیا ہے، اور وہ سب اسے حضرت جابر سے روایت کرتے ہیں لیکن پوری روایت کسی ایک سے نہیں بلکہ کسی سے ایک حصہ، کسی سے دوسرا حصہ نقل کیا ہے (لم يبلغه كله رجل)۔ (یعنی پوری حدیث کسی ایک نے بیان نہیں کی یعنی طوالت بیان سے احتراز کرتے ہوئے یہ وضاحت نہیں کی کہ کس راوی سے کون سا حصہ اخذ کیا ہے، کیفیت تحدیث کی طرف اشارہ کر دیا) زہری نے بھی حدیثِ افک میں یہی بات کہی تھی (وكل حدثني طائفة من حديثها لكنه زاد عليه) کرمانی نے جو اس عبارت میں تعجرف (یعنی پیچیدگی) کا دعوی کیا ہے، وہ بے جا ہے کوئی تعجرف نہیں بلکہ مفہوم بالکل واضح ہے۔ ابن حجر نے (جو کرمانی کو شرح بخاری کا اہل نہیں سمجھتے متعدد مقامات پر انکا ذکر بصورت استہزاء کیا ہے)۔ لکھتے ہیں، یہ شارح ہے یا جارح ہے؟ بقول ابن حجر غیر عطاء میں سے جنھوں نے ابن جریج سے اسے اخذ کیا ہے، ابوالزبیر کا نام معلوم کر سکا ہوں (الحج) میں بھی اس کا بعض حصہ ذکر ہوا ہے۔

علامہ انور لکھتے ہیں کہ شارحین کے مطابق یہاں (بل) کا لفظ مقدر ہے (أى لم يبلغه كلهم بل رجل واحد

منہم) (ابن حجر بل کا لفظ مقدر نہیں قرار دیتے البتہ قسطلانی کی یہی رائے ہے۔ اور جیسا کہ بقول ابن حجر ذکر ہوا، ابونعیم نے بھی المستخرج میں علامہ انور کا ذکر کردہ معنی کہ اس حدیث کا کا ملاًبیان سوائے ایک راوی کے کسی اور نے نہیں کیا۔ پھر یہ کسی نے ذکر نہیں کیا کہ اگر مفہوم یہی ہے تو پھر وہ ایک راوی کون ہے؟) علامہ انور کہتے ہیں کہ کتب نحو میں حرف عطف کا مقدر ماننا موجود نہیں تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ (کلہم) پر وقف کیا جائے پھر (رجل واحد) سے نیا جملہ شروع کیا جائے اس سے حرف (بل) کا معنی سمجھا جائے گا۔ حدیث میں موجود ایک جملہ (ولك ظهره إلى المدينة) کے تحت لکھتے ہیں یہ علی طریق الاشتراط نہ تھا بلکہ آنجناب کی طرف سے عاریۃً تھا اگرچہ امام بخاری اس سے اشتراط فی البیع کے جواز پر استدلال کرتے ہیں، حدیث کے بعض الفاظ اس طرف ایماء بھی کرتے ہیں (إن أبي قد توفي)ؓ کے تحت لکھتے ہیں ان کے والد شہید ہوئے تھے (احد میں) شہادت پر وفات کا لفظ استعمال ہوسکتا ہے۔ (وقد زاده قیراطا) کے تحت کہتے ہیں اس میں تصریح ہے کہ مقررہ قیمت علیحدہ دی اور ایک قیراط زائد الگ دیا پھر قیراط سے مراد کوئی مخصوص سکہ نہیں (قیراط نام سے کوئی سکہ اس زمانہ میں نہ تھا) بلکہ اس سے مراد چاندی میں سے بقدر قیراط۔ انتھی۔

(علي جمل ثغال) ثاء پر زبر ہے یعنی سست رفتار اونٹ اسے ثغیل بھی کہا جاتا ہے۔ ثاء کی زیر کے ساتھ آٹا پینے کی چکی کے نیچے بچھونے کو کہتے ہیں جس پر آٹا گرتا ہے۔ (قراب جابر) سے مراد بقول ابن التین ان کی تلوار کی نیام ہے، اکثر کی روایت میں (قراب) کی بجائے (جراب) ہے۔ مسلم کی روایت کے آخر میں ہے اسے حرہ کے دن اہل شام نے لوٹ لیا تھا۔ ابن بطال کہتے ہیں اگر حضرت بلال ایک پورا دینار زائد دے دیتے تو آنجناب کے قول کے منافی نہ ہوتا کیونکہ مطلقا (وزده) فرمایا تھا مگر ایسا کرنا عرف عام کے خلاف ہوتا تو اس سے عرف پر اعتماد اور اس کے اعتبار پر استدلال ہوا ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں یہ احتمال بھی ہے کہ زائد دینے کی یہ مقدار آنحضور کی اجازت سے ہو (اگرچہ روایات میں یہ مذکور نہیں)۔

(قد خلا منہا) بقول قسطلانی یعنی جس کی جوانی کا ایک حصہ گزر چکا ہو یا مراد یہ کہ بیوہ ہو (تاکہ ان کی نو بہنوں کی بہتر طور پر نگہداشت کر سکے)۔ اسے مسلم نے بھی (البیوع) میں نقل کیا ہے۔

باب وكالةِ المرأةِ الإمامَ في النِّكاحِ

(یعنی کسی خاتون کا امامِ وقت کو نکاح میں اپنا وکیل بنالینا)

اس کے تحت اس خاتون کے قصہ پر مشتمل حدیث نقل کی ہے جس نے اپنا آپ ہبہ کر دیا تھا (کہ خود آنجناب ان سے شادی کرلیں یا کسی اور کی کرادیں) اس پر مفصل بحث کتاب النکاح میں ہوگی۔ داؤدی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس حدیث میں یہ مذکور نہیں کہ آپ نے اس سلسلہ میں اس سے اجازت لی یا اس نے آپ کو اپنا وکیل بنایا آپ نے اس کی شادی اس آدمی سے اس آیت کے مصداق کے طور پر کی (النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم) امام بخاری نے دراصل استنباطِ مذکور خاتون کے اس جملہ سے کیا ہے (قد وهبت نفسي لك) گویا اس نے اپنا معاملہ آپ کو سونپ دیا پھر جب مذکورہ شخص نے اس کی موجودی میں کہا کہ اگر آپ شادی نہیں کرنا چاہتے تو میری ان سے کرا دیجئے تو خاتون صحابیہ نے انکار نہ کیا تو گویا اس نے آنجناب کے حوالے یہ معاملہ کر دیا تھے۔

کثر روایات میں (من نفسی) کا من موجود نہیں ہے بعض نحاۃ کی رائے کے مطابق یہ زائدہ ہے، ابتدائیہ ہونا بھی محتمل ہے مثلاً (طیبۃ) کا لفظ محذوف مانا جا سکتا ہے۔

حدثنا عبداللہ بن یوسف أخبرنا مالك عن أبي حازم عن سهل بن سعد قال جاءت امرأةٌ إلى رسولِ اللهﷺ فقالت يا رسولَ الله إني قد وَهبتُ لَكَ مِن نفسي فقال رجلٌ زَوِّجنيها قال قد زوّجناكها بما معك مِن القرآن

سہل بن سعد کہتے ہیں ایک عورت نبی پاکﷺ کے پاس آئی اور کہنے لگی کہ میں اپنی جان آپ کے حوالے کرتی ہوں ایک آدمی نے کہا یا رسولﷺ میری اس کے ساتھ شادی کر دیجئے آپ نے فرمایا ٹھیک ہے اور حق مہر یہ کہ تمہارے پاس جو قرآن ہے وہ اسے بھی سکھا دو۔

اس حدیث کو مسلم، ابوداؤد اور ترمذی نے (النکاح) جبکہ ابن ماجہ نے (النکاح اور فضائل القرآن) میں نقل کیا ہے۔ علامہ انور یہاں لکھتے ہیں (وهبت الخ) سے توکیل ثابت نہیں ہوتی اس کے اثبات کے لئے یہ دلالت کافی نہیں یہ نہ کہا جائے کہ وکالت حکماً متحقق ہے کیونکہ توکیل کے تحقق کے لئے ضروری ہے کہ (من لفظه) ہو یا ولایتِ شرعیہ کے ساتھ اس کا تحقق ہو۔

باب إذا وَكَّلَ رجلاً فترَكَ الوكيلُ شيئًا فأجازَه المُوَكِّلُ فهُوَ جائزٌ وإنْ أقرَضَه إلىٰ أجلٍ مُسمًّى جازَ

(اگر کسی نے کوئی وکیل مقرر کیا، اس نے کسی شئ کو ترک کیا اور موکل نے اس میں کوئی حرج نہ خیال کیا، تو یہ جائز ہے۔ اور اگر کسی مقرر وقت تک قرض دیا تو بھی جائز ہے)

مہلب کہتے ہیں مفہوم یہ ہوا کہ اگر موکل اپنے وکیل کا اس کی اجازت کے بغیر کیا گیا تصرف صحیح نہ قرار دے تو وکیل کا یہ تصرف جائز نہ ہوگا۔ کہتے ہیں کہ ترجمہ کا دوسرا جزو بھی موکل کی اجازت کے ساتھ مشروط ہے۔ اجل مسمی سے (حدیث میں) مراد شبِ عید ہے کیونکہ یہ طعام جیسا کہ ذکر ہوا زکاتِ رمضان کا تھا (یعنی فطرانہ) اور اسے تقسیم کرنے کا وقت چاند رات تھی۔ علامہ انور لکھتے ہیں ترجمہ میں مذکور (فأجازه الموكل) سے مراد اجازتِ لاحقہ ہے۔ حدیث میں مذکور شیطان کی بابت لکھتے ہیں کہ عینی نے حاکم اور ابن حبان کی ابی بن کعب سے روایت کے حوالے سے لکھا ہے کہ وہ جن تھا۔ گویا جن پر بھی شیطان کے لفظ کا اطلاق ہو سکتا ہے، قرآن میں بھی یہ ثابت ہے (كان من الجن ففسق الخ سورت کہف میں ہے) یہ نصیبین کے جنوں میں سے تھا اس واقعہ سے متعلقہ احادیث کا اخراج قاضی بدرالدین محمد الشبلی نے اپنی کتاب (آكام المرجان في أحكام الجان) میں کیا ہے۔

وقال عثمان بن الهيثم أبو عمرو حدثنا عوف عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة رضي الله عنه قال وَكَّلَني رسولُ اللهﷺ بحفظِ زكاة رمضانَ فأتاني آتٍ فجعلَ

يَحثُو مِن الطَّعامِ فأخذتُه وقُلتُ والله لأ رفعَنَّكَ إلىٰ رسولِ اللهِﷺ قال إني مُحتاجٌ و عليَّ عِيالٌ ولِي حاجةٌ شديدةٌ قال فخَلَّيتُ عنه فأصبحتُ فقال النبيُّﷺ يا أبا هريرة ما فعلَ أسيرُك البارحةَ؟ قال قلتُ يا رسول الله شَكا حاجةً شديدةً و عِيالا فرَحِمتُه فخَلَّيتُ سبيلَه قال أمَا إنه قد كَذَبَك وسيَعود فعرفتُ أنه سيعود لِقولِ رسولِ اللهِﷺ إنه سيعود فرَصَدتُه فجعلَ يَحثُو مِن الطَّعامِ فأخذتُه فقلتُ لأرفعنَّك إلى رسول اللهﷺ قال دَعْنِي فإني محتاجٌ و عليَّ عيالٌ لا أعودُ فرَحِمتُه فخلَّيتُ سبيلَه فأصبحتُ فقال لي رسولُ اللهﷺ يا أبا هريرة ما فعلَ أسيرُك؟ قلت يا رسول الله شَكا حاجة شديدة و عيالا فرحمته فخليت سبيله قال أما إنه قد كذبك وسيعود فرصدتُه الثلاثةَ فجعل يحثو من الطعام فأخذتُه فقلت لأرفعنَّك إلى رسول اللهﷺ وهذا آخِرُ ثلاثِ مَرَّاتٍ إنك تَزعُمُ لا تَعودُ ثم تعود قال دَعْني أعَلِّمك كلماتٍ يَنفَعُكَ اللهُ بِها قلتُ ما هُنَّ؟ قال إذا أوَيتَ إلىٰ فِراشِك فاقرَأ آيةَ الكُرسي ﴿الله لا إلٰهَ إلا هو الحي القيوم﴾ [البقرة:۲۵۵] حتىٰ تَختِمَ الآيةَ فإنك لَن يَزالَ عليك مِنَ اللهِ حافِظٌ ولا يَقرَبَنَّك شيطانٌ حتىٰ تُصبِحَ فخَلَّيتُ سبيلَه فأصبحتُ فقال لِي رسولُ اللهِﷺ ما فعلَ أسيرُك البارحةَ؟ قلتُ يا رسول الله زَعَمَ أنه يُعَلِّمُني كلماتٍ يَنفَعُنِي اللهُ بِها فخليتُ سبيلَه قال ما هِيَ؟ قلتُ قال لِي إذا أويتَ إلىٰ فِراشِك فاقرَأ آيةَ الكرسي مِن أولِها حتى تَختمَ الآيةَ ﴿الله لا إله إلا هو الحيُّ القَيُّوم﴾ وقال لي لن يزال عليك مِن اللهِ حافظٌ ولا يَقربكَ شيطانٌ حتى تُصبحَ وكانوا أحرصَ شيءٍ علَى الخير فقال النبيﷺ أما إنه قد صَدَقَك وهو كَذوبٌ تَعلَمُ مَن تُخاطِبُ مُذ ثلاثَ لَيالٍ يا أبا هريرة؟ قال لا قال ذاك شيطانٌ

ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھے صدقہ رمضان کی حفاظت کا حکم دیا تو ایک آنے والا میرے پاس آیا اور وہ غلہ میں سے مٹھی بھر بھر کر لینے لگا میں نے اس کو پکڑ لیا اور کہا کہ واللہ میں تجھے رسول اللہ کے پاس لے چلوں گا اس نے کہا مجھے چھوڑ دو کیونکہ میں محتاج ہوں اور مجھ پر میری اولاد اور متعلقین کا (بڑا) بار ہے اور مجھے سخت ضرورت ہے ابو ہریرہ کہتے ہیں میں نے اس کو چھوڑ دیا پھر صبح ہوئی تو نبی ﷺ نے فرمایا اے ابو ہریرہ تمہارے قیدی نے آج رات کیا کیا؟ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ اس نے سخت ضرورت بیان کی اور اہل وعیال کا ذکر کیا اس پر ترس کھا کر چھوڑ دیا آپ نے فرمایا آگاہ رہو اس نے تم سے جھوٹ بولا ہے اور وہ پھر آئے گا تو میں نے رسول اللہ کے فرمانے سے کہ وہ پھر آئے گا یقین کر لیا چنانچہ میں اس کا منتظر رہا (اور وہ پھر آیا) اور غلہ سے مٹھیاں بھرنے لگا میں نے اس کو پکڑ لیا اور کہا کہ میں تجھے ضرور رسول

اللہ کے پاس لے چلوں گا وہ کہنے لگا مجھے چھوڑ دو کیونکہ میں محتاج ہوں اور مجھ پر میرے اہل کا (بڑا) بار ہے اب میں نہ آؤں گا میں نے اس پر رحم کھایا اور اسے چھوڑ دیا جب صبح ہوئی تو رسول اللہ نے مجھ سے فرمایا اے ابو ہریرہ! تمہارے قیدی نے کیا کیا؟ میں نے عرض کیا کہ 'یارسول اللہ! اس نے سخت ضرورت بیان کی اور اہل کا ذکر کیا لہٰذا میں نے رحم کھا کر چھوڑ دیا آپ نے فرمایا ہوشیار رہو اس نے تم سے جھوٹ بولا ہے اور وہ پھر آئے گا میں پھر سہ بارہ اس کا منتظر رہا (وہ اپنے وقت پر آیا) اور غلہ میں سے مٹھیاں بھرنے لگا میں نے اس کو پکڑ لیا اور کہا کہ اب تجھے ضرور رسول اللہ کے پاس لے چلوں گا اور یہ تیسری مرتبہ ہے کہ تو کہتا ہے میں اب نہ آؤں گا اور پھر آتا ہے'' اس نے کہا'' مجھے چھوڑ دو میں تمہیں چند کلمات سکھلاتا ہوں جن سے اللہ تمہیں فائدہ دے گا'' میں نے کہا'' وہ کیا؟'' کہنے لگا جب تم اپنے بستر پر (سونے کے لئے) جاؤ تو آیۃ الکرسی پڑھ لو ﴿اَللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ﴾ یہاں تک کہ آیت ختم ہو جائے پس اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک نگہبان تمہارے پاس برابر رہے گا اور صبح تک شیطان تمہارے قریب نہ آئے گا میں نے اس کو چھوڑ دیا پھر جب صبح ہوئی تو رسول اللہ نے مجھ سے فرمایا تمہارے قیدی نے گزشتہ شب کو کیا کیا؟ میں نے عرض کی یا رسول اللہ! اس نے کہا کہ میں تمہیں چند ایسے کلمات سکھلاتا ہوں کہ اللہ ان سے تم کو نفع دے گا تو میں نے اس کو چھوڑ دیا'' آپ نے فرمایا وہ کلمات کیا ہیں؟ میں نے عرض کیا اس نے مجھ سے کہا کہ جب تم اپنے بستر پر (سونے کے لئے) جاؤ تو تم آیۃ الکرسی شروع سے آخر تک پڑھ لیا کرو اور اس نے مجھ سے کہا کہ (اس کے پڑھ لینے سے) صبح تک اللہ کی طرف سے ایک نگہبان تمہارے پاس رہے گا اور شیطان تمہارے پاس نہ آئے گا {چونکہ صحابہ نیکی پر بڑے حریص تھے} تو نبی ﷺ نے فرمایا اس نے اس مرتبہ تم سے سچ کہا حالانکہ وہ بہت جھوٹا ہے۔ اے ابو ہریرہ! تم جانتے ہو کہ تین دن سے تم کس کے ساتھ باتیں کیا کرتے تھے؟ میں نے عرض کیا 'نہیں' فرمایا وہ شیطان تھا۔

امام بخاری نے یہاں صراحت بالتحدیث نہیں کی، ابن العربی کا دعویٰ ہے کہ یہ منقطع (یعنی معلق) ہے نسائی اور اسماعیلی نے بھی اپنے طرق کے ساتھ عثمان بن ہیثم کے حوالے سے اس کی تخریج کی ہے ابن حجر لکھتے ہیں میں نے (تعلیق التعلیق) میں اس روایت کو عبدالعزیز بن منیب، عبدالعزیز بن سلام، ابراہیم بن یعقوب جوزجانی، ہلال بن بشر اور محمد بن غالب کے حوالوں سے ذکر کیا ہے۔ اگر بخاری نے عثمان سے اس کا سماع نہیں کیا تو غالب امکان ہے کہ ہلال بن بشر سے اس کا اخذ کیا ہوگا، وہ ان کے شیوخ میں سے ہیں ان سے (جزء القراءۃ خلف الامام) میں روایت نقل کی ہے سنن نسائی میں اس کا ایک اور طریق بھی ہے جو (أبو المتوکل الناجي عن أبي هريرة) کے حوالے سے ہے۔

(وکلني رسول الله الخ) ابو متوکل کی روایت میں ہے کہ یہ فطرانہ کی کھجوریں تھیں۔ حضرت ابو ہریرہ نے دیکھا کہ ایک جگہ میں ایسے نشان ہیں جیسے کسی نے کف کے ساتھ کھجوریں لی ہوں (فأخذته) ابو متوکل کی روایت میں ہے پہلے انہوں نے آپ کو خبر دی آپ نے فرمایا اگر تم اسے پکڑنا چاہتے ہو تو کہو (سبحان من سخرك لمحمدٌ) کہتے ہیں جونہی (رات کے وقت) میں نے یہ جملہ کہا اسے اپنے سامنے کھڑا پایا۔ (وعلي عيال) یعنی میرے ذمہ انکا نان ونفقہ ہے یا (علي) بمعنی (لي) ہے (ينفعك الله بها) ابو متوکل کی روایت میں ہے اگر تم اسے پڑھ لیا کرو تو کوئی مذکر یا مؤنث، بڑا یا چھوٹا جن تمہارے قریب نہ آئے گا (إذا أويت الخ) روایتِ ابی متوکل میں ہے ہر صبح و شام کے وقت۔ (آية الكرسي الخ) معاذ بن جبل کی روایت میں آیت کرسی کے ساتھ ساتھ البقرہ کی آخری دو آیات (آمن الرسول) سے آخر تک کا بھی ذکر ہے۔ اس کے شروع میں ہے کہ آنجناب نے صدقہ کی

کھجوریں میرے حوالے ہیں میں ان میں ہر روز نقصان پاتا اس کی شکایت آنجناب سے کی آپ نے فرمایا یہ شیطان کا نام ہے اس کی تاک میں رہو تو وہ ہاتھی کی شکل میں آیا دروازے کے پاس پہنچ کر درز میں سے کسی اور شکل میں داخل ہوا اور کھجوریں اٹھانے لگا میرے پکڑنے پر کہنے لگا (أنا شيخ كبير فقير ذو عيال)۔ (یعنی میں بوڑھا فقیر عیالدار ہوں) نصیبین سے آیا ہوں ہم لوگ آپ کے اس شہر ہی میں تھے تمہارے صاحب (آنحضرت) جب آئے اور دو آیات نازل ہوئیں تو ہمیں شہر چھوڑنا پڑا میرا راستہ چھوڑ دو، تمہیں وہ دو آیتیں سکھلاتا ہوں، میں نے کہا ٹھیک ہے اس پر آیت کرسی اور آمن الرسول بتلائیں۔

(وكانوا أحرص الخ) یعنی صحابہ کرام خیر کے بہت متلاشی رہتے تھے، وجہ بیان کر رہے ہیں کہ اس شیطان کو کیوں چھوڑ دیا یہ اسلوبِ التفات ہے یا ممکن ہے کسی راوی کی طرف سے ادراج ہو۔ (صدقك الخ) حدیثِ معاذ میں ہے (صدق الخبيث وهو كذوب)۔ (ذاك شيطان) فضائلِ قرآن کی روایت میں الف لام جو عہدِ ذہنی کے لئے ہے، کے ساتھ ہے۔ نسائی کی ابی بن کعب، ترمذی کی ابوایوب انصاری طبرانی کے ہاں ابواسید انصاری اور ابن ابی الدنیا کے ہاں زید بن ثابت کے حوالے سے بھی کچھ ایسے قصص ہیں مگر قصہ ابی ہریرہ سے مشابہ قصہ صرف حضرت معاذ بن جبل کا ہے۔

اس حدیث سے ثابت ہوا کہ کئی دفعہ شیطان بھی کو نافع مومنین امور کا علم ہوتا ہے، حکمت کی بات کو کافر تلقی کرتا ہے لیکن خود اس سے انتفاع نہیں کر سکتا کافر بسا اوقات اہل ایمان کی بعض باتوں کی تصدیق اور ان پر ایمان رکھتا ہے مگر اس کے ساتھ وہ مومن کہلانے کا حقدار نہیں ہوتا، کذاب بھی کبھی سچ بول دیتا ہے۔ شانِ شیطان یہ ہے کہ وہ جھوٹا ہے (وهو كذوب) ان کے لئے مختلف صورتیں اختیار کرنا ممکن ہے اور انہیں دیکھ لینا (جب اللہ کی مشیت ہو) بھی ممکن ہے قرآن مجید کا یہ ارشاد (إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم)۔ (کہ وہ شیطان، اور اس کے ہم جنس تمہیں دیکھتے ہیں مگر تم انہیں نہیں دیکھ سکتے) یہ ان کی اصل شکل وصورت کی عدم رؤیت پر محمول ہے۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ کسی شیئی کی حفاظت پر مقرر کیا جانے والا وکیل کہلا سکتا ہے۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ جن انسانوں کے طعام میں سے کھاتے ہیں اور وہ شرطِ مذکور کے ساتھ (یعنی اپنی اصل شکل کے علاوہ کسی اور صورت میں) انسانوں کے لئے ظاہر ہو سکتے ہیں کلامِ انس بولتے ہیں، آیتِ کرسی اور خواتمِ سورت بقرہ کی فضیلت بھی آشکارا ہوئی یہ بھی ثابت ہوا کہ جس طعام پر اللہ کا نام ذکر کر دیا جائے اسے جن نہیں چھو سکتے۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ بھوک سے مجبور ہو کر چوری کرنے پر ہاتھ نہ کاٹا جائے گا۔ یہ بھی محتمل ہے کہ قدرِ مسروق نصاب سے کم ہو۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ سچائی کے پیش نظر عذر قبول کر لینا چاہئے، شبِ فطر سے قبل فطرانہ اکٹھا کر لینا بھی ثابت ہوا (بلکہ کئی دن قبل کیونکہ قصہ ابی ہریرہ میں تین راتیں وہ شیطان آتا رہا ہے)۔

علامہ انور لکھتے ہیں یہاں یہ سوال پیدا نہیں ہونا چاہئے کہ آیا جنوں کے چوری کر لینے سے صدقہ فطرانہ ساقط ہو جائے گا؟ کیونکہ یہ قصہ عہد نبوی کا ہے اور یہ خرقِ عادت کی قبیل سے ہے، اس پر مسائل کی بناء کرنا مناسب نہیں پھر یہ بھی کہ حضرت ابو ہریرہ کو آنجناب نے بتلایا تو انہیں پتہ چلا کہ یہ جن ہے وہ تو اسے کوئی ضرور تمند آدمی سمجھتے رہے اور یہ فطرانہ کا مصرف بھی ہے، اسی لئے اس سے اغماض برتا۔ محلِ ترجمہ حدیث کا یہ جملہ ہے (فخليت سبيله) یعنی حضرت ابو ہریرہ نے اسے چھوڑ دیا اور بعد ازاں آنجناب کو اس کی بابت بتلایا تو (فأجازه)۔ (یعنی اس کی توثیق کی) بعض نے اعتراض کیا ہے کہ حضرت ابو ہریرہ وکیل نہ تھے مگر جیسا کہ ذکر کیا گیا نگرانی پر مقرر کو بھی وکیل کہا جا سکتا ہے۔ بقول قسطلانی ترجمہ کے دوسرے جزء کی مطابقت اس میں صراحۃً موجود نہیں یعنی (إقراض إلى أجل

مسمی) (ابن حجر کے حوالے سے اس کی مطابقت بھی ذکر کی جا چکی ہے)۔

باب إذا باعَ الوكيلُ شيئاً فاسِداً فبَيعُه مَردودٌ

(یعنی وکیل کا خراب شئ کو خرید لینا بیع مردود ہوگا)

ابن حجر لکھتے ہیں کہ حدیثِ باب میں مردود کر دینے کی صراحت نہیں ہے البتہ اس کا اشعار (اشارہ) موجود ہے، شاید ان کا اشارہ اس کے بعض طرق میں موجود الفاظ کی طرف ہے، مسلم کی (أبونضرة عن أبي سعيد) سے روایت میں ہے کہ فرمایا (هذا الربا فردہ)۔ قبل ازیں کتاب البیوع میں (باب من أراد شراء تمر بتمر خیرمنه) میں اس قسم کی بیع کا تذکرہ ہو چکا ہے۔ اس بارے ابن عبدالبر کا قول ہے کہ یہ واقعہ دو مرتبہ پیش آیا ایک میں بیع منسوخ یا رد کر دینے کا امر نہیں ہے اور یہ تحریم ربا کے علم سے قبل کا واقعہ ہے دوسرے واقعہ میں امر بالرد مذکور ہے اور یہ تحریم ربا اور اس کے علم کے بعد کا ذکر ہے۔ پہلے میں صاحبِ قصہ سواد بن غزیہ عاملِ خیبر اور دوسرے میں حضرت بلال ہیں۔ طبری کی (سعید بن مسیب عن بلال) سے روایت میں بھی صراحۃً ردِ بیع کا ذکر ہے، اس میں ہے (انطلق فرده علی صاحبه وخذ تمرك وبعه بحنطة أوشعیر ثم اشتر به من هذا التمر ثم جئني به) (یعنی اپنی کھجوریں واپس لیکر اسے گندم یا جو کے عوض بیچو پھر اس سے یہ کھجوریں خرید لو)۔

حدثنا اسحاق حدثنا يحيى بن صالح حدثنا معاوية هو ابن سلام عن يحيى قال سمعت عقبة بن عبدالغافر أنه سمع أبا سعيد الخدري رضى الله عنه قال جاءَ بلالٌ إلى النبيﷺ بِتمرٍ بَرْنِيٍّ فقال له النبيﷺ مِن أينَ هذا؟ قال بلالٌ كان عِندي تمرٌ رَديءٌ فبِعْتُ مِنه صاعَينِ بصاعٍ لِنُطْعِمَ النبيَّﷺ فقال النبيُّﷺ عند ذٰلك أوَّهْ أوَّهْ عَينُ الرِّبا لا تَفعَلْ ولكن إذا أردتَ أن تَشتَرِيَ فبِعِ التمرَ ببيعٍ آخر ثم اشْتَرِ بِه

ابوسعید خدریؓ کہتے ہیں کہ (ایک دن) بلال نبیﷺ کے پاس کچھ برنی کھجور لائے تو آپ نے پوچھا یہ کہاں سے لائے ہو؟ کہنے لگے ہمارے پاس کچھ خراب کھجوریں تھیں میں نے ان کے دو صاع کے عوض میں یہ ایک صاع لئے ہیں تا کہ ہم نبیﷺ کو کھلائیں آپ نے یہ سن کر فرمایا کہ ''اَوَّہْ اَوَّہْ'' یہ تو بالکل سود ہے ایسا نہ کیا کرو بلکہ جب تم (عمدہ کھجور) خریدنا چاہو تو (بری کھجور) فروخت کر دو پھر عمدہ کھجور خرید لو۔

ابونعیم نے جزم کے ساتھ ابن راہویہ اور جیانی نے جزم کے ساتھ ابن منصور قرار دیا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ مسلم نے بعینہ یہی حدیث یحی بن صالح سے ہی اسحاق بن منصور سے نقل کی ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں اس سے لازم نہیں کہ بخاری نے بھی ابن منصور سے ہی روایت اخذ کی ہو، پھر دونوں کے متن وسند میں کچھ تغایر ہے، یہاں اسحاق (أخبرنا) کے ساتھ ہی روایت کرتے ہیں (فتح الباری کے تازہ ایڈیشن میں یہاں حدثنا ہے جبکہ مدارس کی متداول صحیح بخاری میں انا ہے)، پھر سند میں دوسرا تغایر یہ ہے کہ یہاں (عن یحی قال سمعت عقبة الخ) جبکہ مسلم میں (أنبأنا یحی وھوا بن أبي کثیر) ہے۔ متن میں بھی متعدد مقامات میں تغایر ہے یہ

احتمال بھی ہے کہ دونوں جگہ ابن منصور ہی مراد ہو اور (بخاری و مسلم) دونوں میں سے ایک نے روایت بالمعنی کی ہو۔ (لنطعم النبیؐ) غیر ابی ذر کے نسخوں میں (لیطعم) ہے۔ (یعنی ثلاثی) مسلم کی روایت میں (لمطعم النبیؐ) ہے۔

(عین الربا الخ) مسلم کی روایت میں ایک مرتبہ ہے۔ اوہ کی واو مشدد و مفتوح ہے، توجع (یعنی تکلیف) کے وقت یہ لفظ بولا جاتا ہے واو ساکن اور ہائے مکسور کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے، ابن تین کے مطابق آپ نے زجر و توبیخ کے ابلغ ہونے کے لئے یہ لفظ استعمال کیا۔ یہ ربا الفضل کی حرمت پر نص ہے۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ سودی سودا صحیح متصور نہ ہوگا، تفصیل ذکر ہو چکی ہے۔

اس حدیث کو مسلم اور نسائی نے بھی (البیوع) میں نقل کیا ہے۔

باب الوكالةِ في الوَقفِ ونَفقَتِه وأنْ يُطعِمَ صديقاً لَه ويأكلَ بِالمعروفِ

(یعنی وقف کردہ املاک میں وکالت، اسے خرچ کرنا اور معروف طریقہ سے خود بھی اس میں سے کچھ کھا لینا اور کسی دوست کو بھی کھلا دینا)

بقول علامہ انور وکیل سے ان کی مراد ناظرِ وقف اور اس کا متولی ہے۔

حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا سفيان عن عمرو قال في صدقة عمر رضي الله عنه ليس علَى الوَلِيِّ جُناحٌ أن يأكلَ ويُؤكِلَ صديقا لَه غيرَ مُتأثِّلٍ مالًا فكان ابنُ عمر هو يَلِي صدقةَ عُمرَ يُهدِي لِناسٍ مِن أهلِ مكةَ كان يَنزِلُ عليهم

عمرو بن دینار کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ صدقہ کی جو تحریر لکھوائی تھی اس میں یہ بھی تھا کہ صدقے کا متولی اس میں سے کچھ کھا سکتا ہے اور دوست کو بھی کھلا سکتا ہے لیکن مال جمع نہ کرے۔ ابن عمرؓ اپنے والد کے صدقہ کے متولی تھے وہ اس میں سے مکہ والوں کو کچھ تحفہ دے دیتے جن کے پاس ان کا قیام ہوتا تھا۔

سند میں سفیان بن عیینہ اور عمرو بن دینار ہیں۔ (قال في صدقة عمر) یعنی صدقہ عمر کے بارہ میں اپنی روایت میں کہا۔ مزی نے الأطراف میں یہی مفہوم بالجزم ذکر کیا ہے۔ (فكان ابن عمر الخ) ابن عمر (بطور نگران) اس مال میں سے اسی مذکورہ شرط کو ملحوظ رکھتے ہوئے کہ اپنے دوست کو بھی کھلا سکتا ہے، اھداء مذکور کرتے، یہ بھی محتمل ہے کہ وہ انہیں اپنے حصہ میں سے کھلاتے ہوں۔

روایت کا یہ حصہ اسی سند کے ساتھ متصل ہے اسماعیلی کی روایت میں صراحۃ (عن عمر و عن ابن عمر) درج ہے۔

کرمانی لکھتے ہیں کہ (في صدقة عمر) میں صدقۃ تنوین کے ساتھ ہے اور عمر فاعل ہیں (یعنی قال کے) گویا یہ صورت ارسال ہے (یعنی موجودہ صورت میں یہ روایت مرسل ہے) بعض روایات میں اضافت کے ساتھ بھی ہے یعنی (قال عمرو بن دينار في وقف عمر) مزید کہتے ہیں کہ بعض روایات میں (عمر کی بجائے) عمرو ہے، ابن حجر لکھتے ہیں یہ آخری بات غلط ہے صدقۃ کو تنوین کے ساتھ قرار دینا بھی صریح غلطی ہے بخاری میں اس حدیث کے تمام رواۃ نے (صدقة عمر) اضافت کے ساتھ ہی نقل کیا ہے۔ مفہوم یہ ہے کہ سفیان نے عمرو بن دینار سے روایت کیا ہے کہ وہ صدقہِ عمر کی بابت بیان کرتے تھے الخ انکا اس بابت مستند ابن عمر کا صنیع ہے۔

روایت موصول متصور ہوگی اسی پر مزی نے اسی روایت کو (عن ابن عمر) کے الفاظ کے ساتھ مسند ابن عمر میں شمار کیا ہے۔
(لناس) اسماعیلی نے بیان کیا ہے کہ یہ لوگ آل عبداللہ بن خالد بن اسید بن عاص تھے۔ علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ وقف کے مال سے اصدقاء پر تصدق جائز ہے، اگر واقف کی اجازت ہو۔ متولی کے لوگوں کے ہدایا قبول کرنے کی بابت مسئلہ یہ ہے کہ اگر وہ انہیں رشوت سمجھے تو ناجائز وگرنہ جائز ہے تو اس لحاظ سے ابن عمر کے اہل مکہ کے ہدایا قبول کر لینے میں حالانکہ وہ متولی وقف ہیں، کوئی اشکال نہیں (یہاں کچھ سہو واقع ہوا ہے۔ حدیثِ باب میں یہ نہیں مذکور کہ ابن عمر کو اہل مکہ تحفے دیتے تھے بلکہ یہ ہے کہ ابن عمر اس مالِ وقف میں سے بعض اہلِ مکہ کو ہدایا دیتے تھے)۔

باب الوكالةِ فى الحُدود (یعنی حدود کے اجراء ونفاذ میں کسی کو وکیل۔ نمائندہ۔ بنالینا)

حدثنا أبوالوليد أخبرنا الليث عن ابن شهاب عن عبيد الله بن عبدالله عن زيد بن خالد و أبى هريرة رضى الله عنهما عن النبىﷺ قال وَاغْدُ يا أنيسُ إلى امرأةِ هذا فإن اعْتَرفَتْ فَارْجُمْها

ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ نبی کریمﷺ نے حکم دیا کہ اے انیس اس خاتون کے پاس جاؤ اگر وہ زنا کا اقرار کرے تو اسے سنسار کردو۔

قصۂ عسیف کے بارہ میں یہ روایت ہے، یہاں اتنا ہی حصہ نقل کیا ہے جو محلِ ترجمہ ہے یعنی (اغدياأنيس الخ) مکمل متن کے ساتھ کتاب الحدود میں آئے گی، وہیں مفصل بحث ہوگی۔ اسے بقیہ اصحابِ صحاح نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا ابن سلام أخبرنا عبدالوهاب الثقفى عن أيوب عن ابن أبى مليكة عن عقبة بن الحارث قال جِيءَ بِالنعيمان أو ابن النعيمان شارِباً فأمرَ رسولُ اللهﷺ مَن كان فى البيتِ أن يَضربُوه قال فكنتُ أنا فِيمَن ضربَه فَضَربناه بالنِّعالِ والجَريدِ

عقبہ بن حارث کہتے ہیں کہ نعیمان یا ابن نعیمان شراب پینے کی پاداش میں رسول اللہﷺ کے پاس لائے گئے تو آپ نے تمام لوگوں کو جو گھر میں موجود تھے، حکم دیا کہ ان کو ماریں عقبہ کہتے ہیں میں بھی ان لوگوں میں تھا جنہوں نے انہیں مارا اور ہم نے ان کو جوتیوں اور چھڑیوں سے مارا تھا۔

(أوابن النعيمان) روای کا شک ہے، اسماعیلی کی روایت میں ہے (جئى بنعمان أونعيمان) یعنی وہاں صرف تکبیر وتصغیر کا شک ہے، ان کی ایک روایت میں بغیر شک کے (بالنعيمان) ہے۔ زبیر بن بکار کی (النسب) میں (أبو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه) کے طریق سے بھی بغیر شک کے نعیمان مذکور ہے اسی طرح ابن مندہ کی مروان بن قیس صحابی رسول سے روایت میں بھی نعیمان ہی ہے یہ نعیمان بن عمرو بن رفاعہ بدری صحابی ہیں، بہت مزاح کرنے والے تھے۔ (شاربا) الحدود کی روایت میں ہے (وهوسكران) باقی بحث وہیں ہوگی یہاں شاہدِ ترجمہ (فأمر رسول اللهﷺ من كان الخ) ہے۔ اس سے یہ بھی اخذ کیا جائے گا کہ شراب کی حد کے اجراء کے لئے شارب کا ہوش میں آنا شرط نہیں جیسے حاملہ زانیہ پر حد کے نفاذ کے لئے شرط ہے کہ وضعِ حمل ہو جائے۔

باب الوكالةِ فى البُدْنِ و تعاهُدِها

(اونٹوں میں اوران کی نگرانی کے لئے وکیل بنالینا)

(امام بخاری کی ایک عادت یہ بھی ہے کہ کسی مسئلہ میں احادیث میں جس قدر الفاظ ہوتے ہیں سب پر علیحدہ علیحدہ ترجمہ قائم کرتے ہیں وگرنہ ان تمام مسائل وامور میں ایک ہی جامع وشامل ترجمہ لانا بھی ممکن تھا)۔

حدثنا اسماعيل بن عبدالله قال حدثني مالك عن عبدالله بن أبي بكر بن حزم عن عَمرة بنت عبدالرحمن أنها أخبرته قالت عائشةُ أنا فَتَلْتُ قلائدَ هَدي رسولِ اللهﷺ بيدي ثم قَلَّدَها رسولُ اللهﷺ بيدَيه ثم بَعثَ بِها مع أبي فلَم يَحرُمْ علىٰ رسولِ اللهﷺ شيءٌ أحَلَّهُ اللهُ لَه حتىٰ نُحِرَ الهدیُ

كتاب الحج میں مع مباحث کے یہ روایت ذکر ہو چکی ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں تعاہد پر استشہاد شاید آنجناب کے خود بنفس نفیس ان اونٹوں کو قلادے پہنانے سے لیا ہے کیونکہ بعدازاں انہیں صدیق اکبر کے ساتھ بھیجا تو یقیناً آنجناب کی اتباع میں انہوں نے ان کی نگہبانی وخدمت میں کوئی کسر نہ چھوڑی ہوگی۔

باب إذا قالَ الرَّجلُ لِوَكيلِه ضَعْه حيثُ أراكَ اللهُ وقال الوكيلُ قد سَمِعتُ ما قُلتَ

(یعنی کسی معاملہ کو وکیل کی رائے اورصوابدید پر چھوڑ دینا)

پھر وکیل کا اپنی رائے کے مطابق امور انجام دینا، جائز ہے۔

حدثنا يحی بن يحيى قال قرأت على مالك عن اسحاق بن عبدالله أنه سمع أنس بن مالك رضى الله عنه يقول كان أبو طلحة أكثرَ أنصاريٍّ بالمدينة مالًا وكان أحبَّ أموالِه بيرُحاءَ وكانت مُستقبِلَةَ المسجدِ وكان رسولُ اللهﷺ يَدخُلُها ويَشرَبُ مِن ماءٍ فِيها طيّبٍ فلمّا نزلَتْ ﴿لَنْ تَنالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ﴾ قام أبو طلحة إلى رسول اللهﷺ فقال يا رسول الله إن اللهَ تعالىٰ يقول فى كتابه ﴿لَنْ تَنالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ﴾ وإنَّ أحبَّ أموالي إلَيَّ بيرحاء وإنها صدَقةٌ لِلّٰهِ أرجُو بِرَّها وذُخرَها عند الله فضَعْها يا رسولَ الله حيثُ شِئتَ فقال بَخٍ ذٰلك

مالٌ رائِحٌ ذلك مالٌ رائحٌ قد سمعتُ ما قلتَ فيها وأرىٰ أن تَجعَلَها في الأقربين قال أفعَلُ يا رسولَ الله فقَسَمَها أبو طلحة في أقارِبِه وبَني عَمِّه۔ تابعه اسماعيل عن مالك وقال رَوحٌ عن مالك رابحٌ (گزرچکی)

اسحاق بن عبداللہ حضرت انس کے بھتیجے ہیں۔ ابوطلحہ (جو اسحاق کے دادا اور حضرت انس کے سوتیلے والد تھے) کے اپنا محبوب ترین باغ صدقہ کرنے کی بابت یہ روایت کتاب الزکاۃ میں گزر چکی ہے۔ (أفعل یارسول الله) تمام طرق میں بطور (صیغہِ أنا) مضبوط ہے مگر داؤدی نے اسے صیغہِ امر قرار دیا ہے ابن تین تعاقب کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ کسی روایت میں یہ ثابت نہیں پھر سیاق بھی اس کا انکار کرتا ہے۔ (تابعه اسماعيل الخ) یہ تفسیر آل عمران میں موصولاً آئے گی۔ (وقال روح الخ) یعنی انہوں نے مالک سے روایت کرتے ہوئے بجائے (رائح) کے (رابح) نقل کیا ہے۔ باقی سند و متن یہی ہے گویا ان کی روایت متابعۃ ہے، اسے امام احمد نے ان سے نقل کیا ہے اس بارے الزکاۃ میں بھی بحث ذکر ہو چکی ہے، بقیہ شرح کتاب الوقت میں آئے گی۔

باب وكالةِ الأمينِ في الخِزانةِ ونحوِها (یعنی مالی معاملات وغیرہ میں وکیل بنالینا)۔

حدثني محمد بن العلاء حدثنا أبو أسامة عن بريد بن عبدالله عن أبي بردة عن أبي موسى رضي اله عنه عن النبيﷺ قال الخازنُ الأمينُ الذي يُنفقُ ورُبما قال الذي يُعطِي ما أُمِرَ به كاملاً مُوَفِّراً طَيِّباً نفسُه إلَى الذي أُمِرَ به أحدُ المَتصَدِّقَينِ

اس پر مبسوط بحث کتاب الزکاۃ میں گزر چکی ہے۔

خاتمه

کتاب الوکالة (26) احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے چھ معلق ہیں، مکررات کی تعداد (12) ہے پانچ کے سوا باقی کی مسلم نے بھی تخریج کی ہے، چھ آثارِ صحابہ و تابعین بھی ہیں۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

كتاب الحَرثِ والمُزارَعةِ

باب فَضلِ الزَّرعِ والغَرسِ إذا أُكِلَ مِنه (زراعت وباغبانی کی فضیلت)

وقولِ اللّٰهِ تعالىٰ ﴿اَفَرَءَ يْتُمْ مَّا تَحْرُثُوْن ۝ ءَ اَنْتُمْ تَزْرَعُوْنَهٗ اَمْ نَحْنُ الزّٰرِعُوْنَ لَوْنَشَآءُ لَجَعَلْنٰهُ حُطَامًا﴾[الواقعة:۶۳-۶۵]

ترجمہ میں ذکر کردہ آیت کریمہ من جہتِ امتنان اباحتِ زراعت پر دال ہے جبکہ حدیث میں اس کی فضیلت مقیداً مذکور ہے جس طرف ترجمہ کا یہ جملہ (اذا أکل منه) اشارہ کرتا ہے بقول ابن منیر امام بخاری اباحت زراعت کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور جو حضرت عمر سے اس ضمن میں نہی منقول ہے وہ مشروط ہے بایں طور کہ اگر اسکے سبب اہلِ اسلام جہاد اور دیگر امورِ مطلوبہ ترک کردیں۔ اسی پر اگلے باب کی حدیثِ ابی امامہ کو محمول کیا جائے گا۔ مزارعہ بروزن مفاعلہ پر چند ابواب بعد بحث ہوگی۔

علامہ انور رقمطراز ہیں کہ زراعت پر دنیا کا انحصار ہے اس کے بغیر نظام غیر تام ہے مگر اس کے باوجود اس کی کراہت میں متعدد احادیث ہیں جس سے ناظر کو حیرانی ہوتی ہے باب الحجامہ کا جواب یہاں نفع نہ دیگا کہ ایک حجام (سینگی لگانے والا) جماعت کے لیے کافی ہے اصل جواب یہ دیا گیا ہے کہ آنحضرت کے عہد مبارک میں جہاد اہم شئ تھا زراعت کی مشغولیت کے سبب اس کا ترک محتمل تھا اس لیے اس کی مذمت کی۔ مولانا بدر لکھتے ہیں اسی طرف بخاری اپنے آمدہ ترجمہ (باب ما يحذر من عواقب الاشتغال الخ) میں اشارہ کرتے ہیں۔ گویا یہ حالات پر منحصر ہے اور کراہت وذم میں وارد احادیث کا خاص محمل ہے۔ علامہ مزید لکھتے ہیں باوجود زراعت کی اہمیت ولابدّیت کے اسکے کچھ منفی پہلو ہیں وہ یہ کہ مثلاً کاشتکار بہت سارے خیر کے کاموں سے محروم رہ سکتے ہیں مثلاً وعظ کی مجالس، صلحاء کی صحبت وغیرہ۔ حاصل یہ کہ اگر کوئی معاملہ خیر وشر کے مابین دائر ہو تو اس پر مطلق خیریت کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔

حدثنا قتيبة بن سعيد حد ثنا أبوعوانة- ح- وحدثني عبدالرحمن بن المبارك حدثنا أبوعوانة عن قتادة عن أنس ابن مالك قال قال النبيُّ ﷺ ما مِنْ مُسلِمٍ يَغرِسُ غرساً أو يَزرَعُ زرعاً فيأ كُلُ مِنه طيرٌ أو إنسانٌ أو بَهِيمةٌ إلا كانَ لَه بِهِ صَدَقةٌ وقال لنا مسلم حدثنا أبان حدثنا قتادة حدثنا أنس عن النبي ﷺ

انس بن مالک رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا جب کوئی مسلمان کوئی درخت لگاتا ہے یا کوئی چیز کاشت کرتا ہے تو اس میں سے پرندہ یا انسان یا کوئی چوپایہ کھائے تو اس کے لئے اس میں ثواب ہے۔

اسے اپنے دوشیوخ سے نقل کررہے ہیں دونوں ابوعوانہ سے راوی ہیں سیاق میں کوئی فرق نہیں یہ باور کرانا مقصود ہے کہ دونوں سے علیحدہ علیحدہ اس کی سماعت کی ہے اسی لئے اکٹھا ذکر نہیں کیا۔

(مامن مسلم) کافر کو خارج کیا ہے کیونکہ اس سے کسی چرند پرند اور انسان و بہیمہ کے کھا لینے کو صدقہ قرار دیا ہے اور ظاہر ہے اس پر آخرت میں ثواب ملے گا اور یہ صرف مسلم کے ساتھ ہی مختص ہے البتہ کافر کی زراعت میں سے اکل و استفادہ پر وہ دنیا ہی میں مُثاب ہوگا جیسا کہ مسلم کی حدیثِ انس سے ثابت ہے۔ یہ کہنا کہ کافر سے آخرت میں تخفیفِ عذاب ہو سکتی ہے محتاجِ دلیل ہے یہ بھی ممکن ہے کہ دنیا میں اس کا بدلہ نہ ملنے کی صورت میں آخرت میں اسے تخفیف عذاب کی شکل میں فائدہ ہو۔

(أو للزرع) أو برائے تنویع ہے۔(وقال مسلم) ابو ذر اصیلی اور کریمہ کے نسخوں میں (وقال لنا الخ) ہے یہ ابن ابراہیم ہیں جبکہ ابان سے مراد ابن یزید عطار ہیں بخاری ان سے صرف معرضِ استشہاد میں ہی روایت لیتے ہیں بقول ابن حجر صحیح بخاری میں ان سے موصولا کچھ مروی صرف اسی جگہ ہے اسی طرح حماد بن سلمہ سے بھی استشہاداً ہی اخذ و روایت کرتے ہیں، الرقاق میں (وقال لنا أبو الوليد حدثنا حماد الخ) ہے استقراء سے علم ہوتا ہے کہ (قال لنا) کا صیغہ غالباً معرضِ استشہاد میں ہی استعمال کرتے ہیں کئی دفعہ موقوفات میں بھی استعمال کیا ہے۔ابان کا سیاق اسلئے ذکر نہیں کیا کہ مقصد صرف قتادہ کی حضرت انس سے تصریح بالتحدیث ہے (چونکہ پہلی سند میں عنعنہ ہے) مسلم نے اس حدیث کی متعدد طرق کے ساتھ حضرت جابر سے بھی تخریج کی ہے اسمیں (بہیمة) کی بجائے (سبع) کا لفظ ہے۔مسلم بن ابراہیم سے بھی بحوالہ عبد بن حمید نقل کی ہے اسمیں ہے کہ آنجناب نے ام مبشر انصاریہ کے نخلستان کو دیکھ کر پوچھا(مَن غرسَ هذا النخل، أ مسلمٌ أم كافر؟) پھر مذکورہ بات ارشاد فرمائی ان کی ایک روایت میں (أم مبشر أو أم معبد) یعنی شک کے ساتھ ہے ایک میں ام معبد بلا شک ہے ایک اور میں (امرأة زيد بن حارثة) ہے، یہ ایک ہی ہیں انکی دو کنیت تھیں کہا گیا ہے انکا نام خلیدہ تھا۔

اس حدیث سے غرس و زرع کی فضیلت ثابت ہو رہی ہے۔زمین کی آباد کاری پر ترغیب دلائی جا رہی ہے بعض متزہدہ کا جو اس کا انکار کرتے ہیں، رد ہوتا ہے اس ضمن میں جو احادیثِ کراہت منقول ہیں انہیں اس امر پر محمول کیا جاتا ہے کہ اگر اس وجہ سے دینی امور سے مشغول ہوتا ہو۔ابن مسعود سے مرفوعاً ایک حدیث ہے (لا تَتَّخِذُو الضيعة فترغَبُوا في الدنيا) یعنی دنیا کا سامان جمع کرنے میں نہ پڑ جانا پھر دنیا ہی کے ہو جاؤ گے)۔قرطبی کہتے ہیں اسکے اور حدیثِ باب کے مابین تطبیق یہ ہوگی کہ ان کاموں میں اس قدر اور اتنی مشغولیت و انہماک نہ ہو کہ دین کے امور چھوٹنے لگیں بقدرِ ضرورت اشتغال ہو۔مسلم کی ایک روایت کے الفاظ (إلا كان له صدقة إلى يوم القيامة) سے ظاہر ہوتا ہے کہ جب تک اس سے اکل ہوتا رہے گا اسے ثواب پہنچتا رہے گا خواہ اس کی وفات ہو جائے یا ملکیت تبدیل ہو جائے۔ یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ثواب متعاطى الزرع والغرس (یعنی بذات خود زراعت و باغبانی کرنے والا) کے لئے ہے اگرچہ کسی اور کی ملکیتی زمین میں یہ کام ہو (یعنی مزارع ہو) کیونکہ اس مذکورہ باغ کی نسبت ام مبشر کی طرف ذکر کر کے پھر دریافت فرمایا کہ غارس کون ہے۔طیبی کا کہنا ہے کہ لفظ (مسلم) کو نکرہ ذکر کیا پھر من استغراقیہ کا اضافہ کیا تا کہ ہر مسلم، حر و عبد نیز مطیع و عاصی اور مرد و عورت، سبھی کو شامل ہو اس سے یہ بھی مستفاد ہوا کہ ہر مباح عمل جس سے انس و حیوانات اور چرند و پرند مستفید ہوتے ہوں، اس حکم میں داخل ہے۔زرع کی آدمی کی طرف نسبت کرنے کا جواز بھی ثابت ہوا ایک غیر قوی حدیث میں اس سے نہی آئی ہے جسے ابن ابی حاتم نے حضرت ابو بریدہ سے مرفوعاً نکالا ہے کہ کوئی (زرعت) نہ کہے بلکہ (حرثت) کہنا چاہئے کیونکہ اللہ تعالی فرماتا ہے (ء أنتم تزرعونه أم نحن الزارعون) اسکے رجال ثقات ہیں مگر ایک راوی مسلم جرمی کی بابت ابن حبان کہتے ہیں کہ کئی دفعہ خطا کر

جاتے ہیں۔عبد بن حمید نے بھی بواسطہ ابی عبدالرحمٰن سلمی، مگر غیر مرفوع، اسی طرح نقل کیا ہے۔افضل المکاسب پر کتاب البیوع میں بحث ہوچکی ہے۔اس حدیث کو ترمذی نے بھی (الأحکام) میں نقل کیا ہے۔

بابُ ما يُحذَرُ مِن عَواقبِ الاشتِغالِ بِآلَةِ الزَّرعِ أو جاوَزَ الحَدَّ الذى أُمِرَ بِهِ

(کھیتی باڑی میں زیادہ مشغولیت کے نقصانات)

ابن شبویہ کے نسخہ میں (أو تجاوز الحد) ہے، حد ہر وہ امر جسے مشروع کیا گیا خواہ واجب ہو یا مندوب۔

حدثنا عبد الله بن يوسف حدثنا عبدالله بن سالم الحمصي حد ثنا محمد بن زياد الألهاني عن أبي أمامة الباهلي قال۔ ورأىٰ سِكَّةً وشيئاً مِن آلةِ الحَرثِ فقال سمعتُ النبيَّ ﷺ يقول لايَدخُلُ هذا بيتَ قومٍ إلاأدخلَه اللهُ الذُلَّ قال محمد واسم أبي أمامة صُدَىُّ بن عَجلانَ

حضرت ابوامامہ باہلیؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے ایک مزرعہ اور کاشتکاری کا ایک آلہ دیکھا تو کہا میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ یہ آلہ جس قوم کے گھر میں داخل ہوتا ہے اس میں ذلت آ جاتی ہے۔

سند میں عبداللہ بن سالم حمصی ہیں جنکی کنیت ابو یوسف تھی ان کی اور انکے شیخ کی صحیح بخاری میں صرف یہی حدیث ہے۔شیخ بخاری جو کہ تنیسی ہیں، کے سوا تمام رواۃ شام کے شہر حمص کے ہیں۔ (إلا أدخله الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں (إلا دخله الذل) ہے مستخرج ابی نعیم میں یہ الفاظ ہیں (إلا أدخلوا علىٰ أنفسهم ذلًا لا يَخرج عنهم إلىٰ يوم القيامية)۔(یعنی ذلت کے داخلہ کی نسبت خود ان کی طرف کی ہے)۔اس ذلت سے مراد وہ حقوق (ٹیکس) جنکا حکام ان سے تقاضہ کرتے ہیں۔ابتدا میں کاشتکاری کا کام اہلِ ذمہ سے لیا گیا صحابہ کرام بذات خود اسے کرنے کو مکروہ سمجھتے تھے (تاکہ اسکے سبب جہاد و تبلیغ اسلام میں کوتاہی نہ ہو) ابن تین لکھتے ہیں یہ بات آنجناب ﷺ کی اِخبار بالمغیبات میں سے ہے اسلئے کہ عام مشاہدہ کے مطابق اہلِ زراعت سب سے بڑھ کر (حکام کے) ظلم و زیادتیوں کا شکار ہیں۔اس حدیث اور سابقہ باب کی حدیث کے مابین جمع و تطبیق کی طرف خود امام بخاری نے اشارہ کر دیا ہے جو دو طرح سے ہے، ایک یہ کہ اس کراہت و مذمت کو اس صورت لاگو سمجھا جائے گا اگر اس میں مشغولیت کی وجہ سے اپنے فرائض و واجبات سے غافل ہوتا ہو۔دوم یہ کہ ضیاعِ حقوق تو نہیں ہو رہا مگر کاشتکاری میں حد سے زیادہ منہمک ہو گیا، اس وجہ سے۔بقول داؤدی یہ دراصل سرحدوں کے قریب رہنے والوں کے ساتھ خاص ہے کیونکہ یہ مشغولیت انہیں فروسیت سے دور کر سکتی ہے جس سے دشمنوں کو موقع مل سکتا ہے، اہلِ اسلام کی سرحدوں کا دفاع انکا اولین فریضہ ہونا چاہئے (یہ دراصل زمانہ ماضی کے حالات کے تناظر میں ہے جب باقاعدہ افواج نہ ہوتی تھیں)۔

(قال محمد الخ) یہ بخاری ہیں، مستملی کے نسخہ میں صراحت ہے اسمیں ہے (قال أبو عبد الله)۔قسطلانی نے محمد سے مراد سند کے

راوی ابن زیاد کو قرار دیا ہے۔ابو امامہ کی صحیح میں کل تین احادیث میں ایک لأ طعمہ اور ایک الجہاد میں ۔ یہ حدیث بخاری کے افراد میں سے ہے۔

باب اقتناءِ الکلب لِلْحَرْثِ (کھیتی باڑی کے کاموں کیلئے کتا پالنا)

اقتناء بمعنی اتخاذ، قِنیة سے افتعال ہے بقول ابن منیر بخاری اس سے حرث کی اباحت پر دلیل پکڑتے ہیں کیونکہ کتے پالنے کی عمومی نہی سے اس کا استثناء کیا ہے کسی منع کردہ امر سے استثناء کم ازکم اس کی اباحت کی دلیل ہے۔ علامہ لکھتے ہیں اس استثناء کی صورت حال کے باوجود شاید فرشتے اس گھر میں ان کی موجودی کے باوصف داخل نہ ہوتے ہوں۔ مولانا بدر حاشیہ میں اضافہ کرتے ہیں کہ پہلے مفصلاً گزرا کہ فرشتوں کو اپنی طبیعت کے اقتضاء کے لحاظ سے بعض اشیاء سے منافرت ہے مثلاً اگر گھر میں کوئی جنبی ہے تو نہ آئیں گے حالانکہ حالتِ جنابت میں رات کو سو جانا جائز ہے اس طرح اکلِ ثوم وبصل جائز ہے مگر خود آنجناب نے تناول نہ فرمایا اور کہا (إنی أناجی مَن لا تُناجی) میں تو اس سے سرگوشیاں کرتا ہوں جس سے تم نہیں کرتے۔ خطابی کا کہنا ہے کہ فرشتوں کا عدم دخول ان کتوں، ومعاملوں (تصویریں وغیرہ) کے ساتھ مشروط ہے جن سے منع فرمایا گیا ہے۔ بقول نووی ہر کلب اور ہر صورت کے ساتھ مختص ہے (انتہیٰ مانی فیض)۔

حدثنا معاذ بن فضالة حدثنا هشام عن يحيى بن أبى كثير عن أبى سلمة عن أبى هريرة قال قال رسولُ الله ﷺ مَن أمسكَ كَلباً فإنَّه يَنقُصُ كُلَّ يومٍ مِن عَملِهِ قِيراطٌ إلا كلبَ حرثٍ أو ماشِيةٍ وقال ابن سيرين وأبوصالح عن أبى هريرة عن النبى ﷺ إلا كلبَ غَنَمٍ أو حرثٍ أو صَيدٍ وقال أبو حازم عن أبى هريرة عن النبى ﷺ كلبَ صيدٍ أو ماشيةٍ

ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا جو شخص کتا پالتا ہے تو ہر روز اس کی نیکی سے ایک قیراط کم ہوتا رہتا ہے بجز کھیتی یا مویشی کی (حفاظت) کرنے والے کتے کے۔ انہی سے ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا سوائے بکریوں یا کھیتی یا شکار کے کتے کے۔

(عن أبى سلمة الخ) مسلم میں بطریق اوزاعی ابوسلمہ سے قبل اور بعد (حدثنی) ہے۔ (من أمسك كلبا) اگلی حدیث میں (اقتنى) کا لفظ ہے جو ترجمہ کے عین مطابق ہے، امسک کا معنی بھی وہی قرار پائے گا۔ (یعنی امسک کا ظاہری معنی۔پکڑنا۔ مراد نہیں بلکہ پالنا اور مالک ہونا)۔ احمد اور مسلم کی روایتوں میں (اتخذ) ہے مسلم اور نسائی کی (زهری عن سعيد بن المسيب عن أبى هريرة) سے روایت میں صید، ماشیہ اور ارض کا ذکر ہے اور اس میں (قیر اطان) ہے۔ مسلم میں عمرو بن دینار کے طریق سے ہے کہ ابن عمر نے بیان کیا کہ نبی اکرم ﷺ نے (أمر بقتل الكلاب إلا كلب صيداً و كلب غنم)۔ ان سے کہا گیا ابو ہریرہ (أو كلب زرع) کا بھی اضافہ کرتے ہیں تو وہ بولے (إن لأبى هريرة زرعا)۔ بعض نے اسے انکے رد وانکار پر محمول کیا ہے جبکہ بعض کی رائے میں ان کے اضافے کی تثبیت مقصود ہے کہ انھوں نے اس اضافہ کو یاد رکھا کیونکہ زمیندار ہیں۔ باب کی دوسری

حدیث بھی ان کی مؤید ہے اس طرح مسلم میں عبداللہ بن مغفل کی روایت بھی، جس میں غنم اور صید کے ساتھ ساتھ زرع بھی مذکور ہے۔ (أو ماشية) او للتنویع ہے۔

(وقال ابن سيرين الخ) بقول ابن حجر تتبع طویل کے باوجود ابن سیرین کی روایت موصولا نہ مل سکی۔ ابو صالح کی روایت ابو الشیخ عبداللہ بن محمد اصبہانی نے کتاب الترغیب میں دو طریق سے موصول کی ہے جو یہ ہیں (من طريق الأعمش عن أبي هريرة) اور (سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة)۔ سہیل کے طریق میں (أو حرث) نہیں ہے۔

(وقال أبو حازم الخ) اسے بھی ابو الشیخ نے (زید بن أبی أنیسہ عن عدی بن ثابت عن ابی حازم) کے حوالے سے موصول کیا ہے۔

ابن عبد البر لکھتے ہیں اس حدیث سے شکار اور مواشی کیلئے کتا یا کتے پالنے کا جواز ثابت ہوا نیز کھیتی باڑی کے لئے بھی کیونکہ یہ زیادتِ حافظ ہے دیگر کی کراہت ہے قیاسا وہ کتے بھی اس کراہت و نہی سے مستثنیٰ ہیں جن سے جلبِ منافع اور دفعِ مضار ہے (یعنی کسی بھی قسم کا فائدہ ہوسکتا ہے اور نقصان دور ہوسکتا ہے، گویا نہی کا تعلق شوقیہ کتے پالنے سے ہے جو آجکل بعض ماڈرن گھرانوں کا دستور ہے اصل مقصد اہل یورپ کی نقالی وتقلید ہے جو۔ أشربوا في قلوبهم الكلاب ہیں)۔ ابن حجر نے (لغير حاجة) کا لفظ استعمال کیا ہے۔ ابن عبد البر مزید لکھتے ہیں کہ (نقص من عمله) سے ظاہر ہوا ہے کہ کتے پالنا (شوقیہ) حرام نہیں ہے البتہ اس وجہ سے روزانہ کے ثواب واجر میں سے اتنی کٹوتی ہوگی کیونکہ جوشئ حرام ہے وہ مطلقاً حرام ہے نقصِ اجر کے ذکر یا اس کے عدم کی ضرورت نہیں، تو اس سے دلالت ہوئی کہ کتے پالنا مکروہ ہے نہ کہ حرام، کہتے ہیں میرے نزدیک اس حدیث کی توجیہہ یہ ہے کہ کتوں کے معاملہ میں جو تعبدی احکام دیئے گئے ہیں مثلاً اگر برتن میں منہ مار جائے تو سات مرتبہ دھویا جائے وغیرہ تو اگر گھر میں کتا موجود ہے تو ان امور کا خیال رکھنا اور اس سے بچنا انتہائی مشکل ہے اسی وجہ سے اسکے اجر میں سے کٹوتی کر دی جاتی ہے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ منصور نے محمد بن عبید سے اس حدیث کی توجیہہ وسبب کی بابت استفسار کیا تو (فلم يعرفه) اس پر منصور نے کہا اس لیے کہ وہ مہمانوں پر بھونکتا ہے اور فقیر کو خوفزدہ کرتا ہے۔ ابن حجر رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ عدم تحریم کا انکا یہ دعویٰ (ليس بلازم) بلکہ محتمل ہے کہ یہ عقوبت بایں طور واقع ہو کہ کتے کے ساتھ مشغولیت کیوجہ سے کئی نیکی کے امور سے محروم رہ گیا جنکا اجر مثلِ قیراط یا قیراطین ہوتا۔ اس سے دعوائے کراہت ثابت نہیں ہوتا احتمال ہے کہ کتے پالنا حرام ہی ہو اور نقص سے مراد یہ ہو کہ پالنے والے کے اعمال صالحہ کے ثواب سے قیراط یا دو قیراط بھر کمی کر دی جاتی ہے جو پالنے کے گناہ کی مقدار کے بقدر ہے بعض نے اس نقصِ اجر کا سبب فرشتوں کا عدم دخول یا گزرنے والوں کو کتوں کے سبب ایذاء کا امکان ذکر کیا ہے یا اس وجہ سے کہ بعض کتے شیطان ہوتے ہیں۔ یا یہ اس نہی کی مخالفت کی عقوبت ہے یا اس وجہ سے کہ اس کی لاعلمی میں برتنوں کو نجس کر دے پھر انہی سے وضوء وغیرہ کر لے گا اس طرح عبادت کا نقصان وحرج ہوگا اور اس کا عمل کامل نہ رہے گا لہٰذا اس کے پیش نظر اجر میں بھی کمی ہوگی کہ اس کا عمل کامل نہیں۔ ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ ان کی یہ بات متنازعہ ہے، رویانی نے البحر میں اس امر میں اختلاف نقل کیا ہے کہ عمل ماضی یا مستقبل کا اجر منتقص کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟۔

سالم کی روایت میں جو دو قیراط کا ذکر ہے اس بارے کہا گیا ہے کہ ایک قیراط دن کے عمل سے اور ایک قیراط رات کے عمل سے کمی ہوتی ہے ایک قول ہے کہ ایک قیراط فرض اور ایک قیراط نفلی اعمال سے کمی کی جاتی ہے بعض نے کہا کہ دو قیراط نقل کرنے والوں کے پاس زیادہ حفظ ہے یا آنجناب نے اولاً ایک قیراط بعد میں دو قیراط کی بیان فرمائی ہر ایک نے وہ نقل کیا جو اس نے سنا۔ ایک قول ہے

کہ اس کا تعلق قلت اور کثرتِ اخلاص سے ہے۔ اس امر میں اختلاف ہے کہ ان قیراط سے مراد وہی ہیں جن کا ذکر نماز جنازہ میں حاضر ہونے والے کے لیے بیان کیا گیا ہے، ایک قول تسویہ کا ہے بعض کے مطابق جنازہ والے قیراط بابِ فضل سے جب کہ یہ بابِ عقوبت سے ہیں اور بابِ فضل اوسع ہے۔ شوافع نے منصوص پر قیاس کرتے ہوئے راستوں وغیرہ کی حفاظت ونگہبانی کے لیے کتا پالنا مباح قرار دیا ہے۔ اس امر پر انکا اتفاق ہے کہ ان ماذون امور کے لیے غیر عقور کتے ہی رکھے جائیں کیونکہ کلبِ عقور سب کے نزدیک مار دیا جائے (جیسا کہ اس بارے بحث گزری ہے) اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ کتے کا پلا پالا جا سکتا ہے تا کہ بڑا ہو کہ ان مباح و ماذون امور میں کام آئے جیسا کہ ایسی چیز کی بیع جائز ہے جو منتفع بہ فی الحال نہیں مگر وہ منتفع بہ فی المآل ہے۔ یہ بھی استدلال کیا گیا ہے کہ ان اغراض کی خاطر پالے ہوئے طاہر ہیں کیونکہ ان سے بچنا نہایت متعسر ہے یہ اگر چہ قوی استدلال ہے مگر ولوغِ کلب والی حدیث کا عموم اس کے معارض ہے البتہ تخصیصِ عموم اگر دلیلِ مسوغ ہو، مستنکر نہیں۔ حدیث سے اعمالِ صالحہ کی تکثیر پر حث وترغیب، اجر میں نقص کا سبب بننے والے امور سے اجتناب کی ہدایت نیز اس امر کا بیان کہ اللہ تعالی اپنے بندوں پر نہایت مہربان ہے کہ ان کے لیے نافع امور مباح کیئے اور اپنے حبیب کے واسطہ سے ان کی معاش ومعاد کی بہتری کے لیے رہنما اصول بیان فرمائے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن يزيد بن خُصَيفة أنَّ السائبَ بن يزيد حدثَه أنه سمع سفيان بن أبي زهير رجلٌ مِن أزدِ شَنُوءةَ وكان مِن أصحابِ النبي ﷺ قال سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول مَنِ اقْتنىٰ كَلباً لا يُغنِي عنه زَرعاً ولا ضَرعاً نَقصَ كلَّ يومٍ مِن عملِهِ قيراطٌ قلتُ أنت سمعتَ هذا مِن رسول الله ﷺ قال أيْ ورَبِّ هذا المسجدِ

ازدشنوہ قبیلے سے تعلق رکھنے والے ایک صحابی کہتے ہیں کہ میں نے نبی کریم ﷺ سے سنا جس نے کتا پالا، جو نہ کھیتی کے لئے ہے اور نہ مویشی کے لیے، تو اس کی نیکیوں سے روزانہ ایک قیراط کم ہو جاتا ہے۔ میں نے پوچھا کیا آپ نے رسول اللہ ﷺ سے یہ سنا ہے؟ تو انہوں نے کہا، ہاں ہاں! اس مسجد کے رب کی قسم۔

سائب بن یزید بھی صحابی صغیر ہیں، شیخ بخاری کے سوا تمام راوی مدنی الاصل ہیں وہ بھی (امام مالک کے شاگرد کی حیثیت سے) ایک لمبا عرصہ مدینہ رہے۔ (أنت سمعت الخ) تثبت فی الحدیث کی غرض سے یہ کہا۔ (أي ورب الخ) تاکیداً قسم اٹھائی حالانکہ سامع مصدق ہی تھا۔ اس حدیث کو مسلم نے (البیوع) جبکہ نسائی وابن ماجہ نے (الصید) میں ذکر کیا ہے۔

باب استعمالِ البقَرِ للحِراثةِ (زراعت کیلئے گائے کا استعمال)

حدثنا محمد بن بشار حدثنا غندر حدثنا شعبة عن سعد بن ابراهيم قال سمعت أبا سلمة عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال بينما رجلٌ راكِبٌ علىٰ بَقرة التَفتَتْ إليه فقالتْ لَمْ أُخلَقْ لِهٰذا خُلِقتُ لِلحِراثةِ قال آمَنْتُ بِهِ أنا وأبو بكر وعمرُ وأخذَ

الذِّئبُ شاةً فتبِعَها الرَّاعِي فقال لَه الذئبُ مَن لَها يومَ السَّبُعِ يومَ لاراعِيَ لَها غَيري قال آمنتُ بِهِ أنا وأبوبكر وعمرُ قال أبوسلمة وما هُما يومئذ في القوم

ابو ہریرہؓ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا ایک شخص بیل پر سوار تھا وہ بیل اسکی طرف متوجہ ہوا اور کہا کہ میں اس کے لئے پیدا نہیں ہوا میں تو کھیتی کے لئے پیدا کیا گیا ہوں ،فرمایا کہ اس پر میں یقین رکھتا ہوں اور ابو بکر وعمر (بھی) یقین رکھتے ہیں اور ایک بھیڑیے نے ایک بکری پکڑ لی تو چرواہا اس کے پیچھے دوڑا بھیڑیے نے کہا کہ یوم سبع میں بکری کا محافظ کون ہوگا؟ اس دن تو میرے سوا کوئی اس کا چرواہا نہ ہوگا،فرمایا کہ اس پر میں یقین رکھتا ہوں اور ابو بکر وعمر (بھی) اس پر یقین رکھتے ہیں آپ نے ابو بکر وعمر کی طرف سے بھی شہادت دی حالانکہ وہ دونوں اس وقت موجود نہ تھے

حدیث ابی ہریرہ لائے ہیں اسپر تفصیلی بحث کتاب المناقب میں ہوگی وہاں کا سیاق بھی اتم ہے۔(آمنت) لوگوں کے اظہارِ تعجب پر کہا تھا۔(یوم السبع) باء پر پیش اور جزم ،دونوں صحیح ہیں مراد درندے اور جو اِن کی مثل ہیں ، بقول علامہ انور یہ قربِ قیامت ہوگا جب وسیع پیمانہ پر ہلاکت و بربادی ہوگی ،شہروں میں بھیڑیوں کا بسیرا ہوگا، لکھتے ہیں علماء کا کہنا ہے کہ بقر (طبعی لحاظ سے) مستعمل بمنکبہ ہے جبکہ فرس بظہرہ ،لہذا وہ عربہ (تانگہ وغیرہ) کیلئے موزوں نہیں ، کیونکہ پھر اس کا منکب استعمال کرنا پڑے گا ولم یخلق له۔

ابن بطال لکھتے ہیں یہ حدیث ان لوگوں پر حجت ہے جو اللہ تعالی کے قول (لتر کبوھا) سے استدلال کرتے ہوئے اکلِ خیل سے منع کرتے ہیں کیونکہ پھر اس حدیث کی رو سے اکلِ بقر بھی منع ہوتا کیونکہ اسمیں ہے، بقر نے کہا (إنما خلقت لِلحراثة)۔ اسے مسلم نے (الفضائل) اور ترمذی نے (المناقب) میں روایت کیا ہے۔

باب إذا قالَ اكْفِنِی مَؤُونَةَ النَّخلِ وغيرِهِ وتُشرِكُنی فی الثَّمرِ

(کاشتکاری کے عوض پیدوار میں میں شراکت)

(تشرك) کو رباعی اور ثلاثی بروزن فتح یفتح پڑھنا جائز ہے۔

حدثنا الحكم بن نافع أخبرناشعيب حدثنا أبو الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة قال قالت الأنصارُ لِلنَّبي ﷺ اقسِمْ بيننا وبينَ إخوانِنا النَّخيلَ قال لا فقالوا فتَكْفُونا المؤونةَ ونُشرِكُكُمْ في الثَّمرةِ قالوا سَمِعْنا وأطَعْنا

ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ انصار نے نبی ﷺ سے عرض کیا کہ ہم لوگ اپنے باغات اپنے اور اپنے مہاجرین بھائیوں کے درمیان تقسیم کئے لیتے ہیں آپ نے فرمایا نہیں تب انہوں نے (مہاجرین سے) کہا کہ تم محنت کرو اور ہم پھلوں میں تم کو شریک کرلیں گے تو مہاجرین نے کہا کہ اچھا ہم اس پیش کش کو قبول کرتے ہیں۔

(قالت الانصار الخ) یہ بعد از ہجرت کا واقعہ ہے الھبۃ کی روایتِ انس میں اس کی صراحت ہے۔(النخیل) یہ نخل کی جمع ہے جیسے عبد/عبید ہے، یہ جمع نادر ہے۔مہلب کہتے ہیں آنجناب نے (لا) اس لئے فرمایا کیونکہ آپکے علم میں تھا کہ فتوحات ہونیوالی

ہیں جن سے اللہ تعالی مہاجرین کی غربت دور فرما دیگا لہذا مناسب نہیں سمجھا کہ انصار کی ملکیت سے کوئی شئ نکال دیں۔تو انصار نے اس حکمت کا ادراک کرتے ہوئے اور معاملہ فہمی کا ثبوت دیتے ہوئے متبادل تجویز یہ پیش کی کہ مہاجرین ان کے باغات میں نصف پیداوار کے وعدہ پر کام کرلیں، یہی مساقات ہے۔مگر ابن تین کا خیال اس کے برعکس یہ ہے کہ واقعۃً مہاجرین انصار کی زمینوں کے ایک حصہ کے مالک بن گئے تھے کیونکہ شبِ عقبہ آنجناب نے انصار پر یہ شرط لگائی تھی کہ مہاجرین کی مواسات کریں گے لہذا یہ مساقات نہیں ابن حجر ابن تین کی اس رائے کو مردود قرار دیتے ہوئے اسے بلا دلیل قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ آنجناب کی طرف سے مواسات کی تلقین کا مطلب یہ نہیں تھا کہ وہ انہیں اپنے اموال و اراضی میں شریک فی الملکیت کرلیں اگر ایسا ہوتا تو اس حدیث میں انصار کی اس تجویز اور آنجناب کی نفی کا کیا مطلب؟۔

باب قَطْعِ الشَّجَرِ و النَّخْلِ (درخت کاٹنا)

وقال أنسٌ أمرَ النبی ﷺ بالنخل فقُطِعَ

یعنی کسی مصلحت کے مدنظر اور بالخصوص کفار کی نکایت (گوشالی) کیلئے اشجار و باغات اکھاڑنا پڑیں تو جائز ہے۔بعض اہل علم کسی بھی صورت ایسا کرنے کو روا نہیں سمجھتے۔اثبات میں وارد احادیث کو اس امر پر محمول کیا ہے کہ یہ درخت غیر مثمرہ (یعنی پھل آور نہ) تھے بنی نضیر کے ان باغات کی بابت کہتے ہیں کہ حملے کے علاقہ میں تھے اس لیے مجبورا کاٹنا پڑے (اس سے خود ان کی اپنی بات کی تردید ہوگئی کہ کسی صورت نہ کاٹے جائیں۔دوسرے بھی مصلحۃً ہی قطع کرنا جائز قرار دیتے ہیں، اس مصلحت میں مجبوری بھی داخل ہے) ان اہلِ علم میں اوزاعی، لیث اور ابوثور ہیں۔(وقال أنس الخ) یہ مسجدِ نبوی کی تعمیر سے متعلقہ حدیث کا حصہ ہے المساجد میں ذکر ہو چکی ہے۔یہ کسی ضرورت کے تحت قطعِ اشجار کا شاھد جبکہ حدیثِ باب نکایتِ عدوّ کے لیے قطعِ اشجار کے جواز پر شاھد ہے۔

حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا جُويرية عن نافع عن عبدالله عن النبی ﷺ أنه حَرَّقَ نخلَ بنی النَّضِير وقَطعَ وهی البُوَيرةُ ولَها يقول حسان: وهانَ علىٰ سَراةِ بنی لُؤَیٍّ حَريقٌ بالبُوَيرةِ مُستَطِير

عبداللہ بن عمرؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ نے بویرہ مقام پر بنی نضیر کے کھجوروں کے باغ جلا دئے اور کاٹ دیئے اور حسانؓ کا یہ شعر اسی کے متعلق ہے، بنی لؤی (قریش) کے سرداروں کیلئے بویرہ کو آگ میں جھونک ڈالنا آسان ہے جو ہر طرف پھیلتی ہی جارہی تھی۔

عبداللہ سے مراد ابن عمر ہیں۔اس پر مفصل کلام المغازی میں آئے گی۔البویرہ ایک معروف جگہ تھی۔(سراۃ) بمعنی سردار، جمع سَرَوات ہے

باب

حدثنا محمد بن مقاتل أخبرنا عبدالله أخبرنا يحی بن سعيد عن حنظلة بن قيس

الأنصاری سمع رافعَ بن خُدَیج قال کُنَّا أکثرَ أهلِ المدینة مُزدَرَعاً کُنَّا نُکرِی الأرضَ بِالنَّاحیةِ مِنها مُسَمًّی لِسَیِّدِ الأرضِ قال فمِمَّا یُصابُ ذٰلك وتَسلَمُ الأرضُ ومِمَّا یُصاب الأرضُ ویَسلَمُ ذٰلك فنُهِینا وأمَّا الذَّهبُ والوَرِقُ فلَمْ یَکُنْ یومئذٍ

رافعؓ بن خدیج کہتے ہیں کہ تمام اہل مدینہ سے زیادہ کاشت ہمارے ہاں ہوتی تھی ہم کھیت کرایہ پر لیا کرتے تھے کرایہ کے بدلے اس کھیت کا ایک خاص حصہ مالکِ زمین کے نام زد کر دیا جاتا تو کبھی اس حصہ پر کوئی آفت آ جاتی تھی اور باقی کھیت محفوظ رہتا تھا اور کبھی باقی کھیت پر کوئی آفت آ جاتی تھی اور وہ حصہ محفوظ رہتا تھا تو ہمیں اس کی ممانعت کر دی گئی اور سونا یا چاندی (یعنی نقدی) کے عوض اس وقت رائج نہ تھا۔

تمام نسخوں میں اسی طرح بلاعنوان ہے سابقہ باب سے بمنزلہ فصل کے ہے۔ ابن بطال نے حدیثِ باب کے متعلق ہونے پر اعتراض اور اس کا انکار کیا ہے۔ کہتے ہیں میں نے مہلب سے اس بارے پوچھا تو کہنے لگے مطابقت یہ ہو سکتی ہے کہ اگر کسی نے کرایہ پر لی ہوئی جگہ میں درخت لگائے پھر مدت ختم ہونے کے بعد مالک اس سے کہہ سکتا ہے کہ اپنے لگائے ہوئے درخت قطع کر لے تو اس طریق سے قطعِ اشجار کی اباحت ثابت ہوئی۔ ابن منیر لکھتے ہیں بظاہر یہ اشارہ دینا مقصود ہے کہ جس مصلحت کے تحت درخت کاٹنا جائز ہیں اس کا تعلق یا تو نکایتِ عدو سے ہوگا یا درختوں کی لکڑی سے انتفاع کے ساتھ (جیسے آجکل فرنیچر بنایا جاتا ہے) عبث وفساد کے لیے کاٹنا منع ہے (جیسے جنگلات اور پہاڑوں سے چوری چھپے درخت کاٹنے کا جغرافیائی لحاظ سے سخت نقصان ہے) رافع کی حدیث زیرِ نظر سے اس استنباط کی توجیہہ یہ ہے کہ شرع نے اراضی کرایہ پر دینے کے مخاطرہ کی طرف توجہ مبذول کرائی ہے کہ کہیں اس سے اس کی منفعتِ متوقعہ کا ضیاع نہ ہو پس اگر وہ اس کی اس منفعت کے ضیاع سے خبردار کرتے ہیں جو ابھی متحقق نہیں تو قطعِ اشجار کے ساتھ اس کی تضییعِ عین، سے نہی اجدر واولیٰ ہے۔

(فمما یصاب الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں دونوں جگہ مما کی بجائے (مہما) ہے مگر مماہی اولیٰ ہے (کثیرا ما) کے معنی میں ہے۔ بدء الوحی میں (وکان مما یحرك شفتیه) ہے۔ ابن مالک کے حوالے سے (مما) کی معنوی توجیہہ ذکر ہو چکی ہے۔ (فلم یکن) یہ نفیِ وجود نہیں بلکہ نفیِ کراء ہے اس روایت میں مسئلہ کراء الارض کے حکم سے تعرض نہیں کیا۔ اس کا بیان دس ابواب کے بعد آئے گا۔ اس حدیث کو مسلم اور ابوداؤد نے (البیوع)، نسائی نے (المزارعة) جبکہ ابن ماجہ نے (الأحکام) میں نقل کیا ہے۔

باب المُزارَعةِ بِالشَّطْرِ ونَحوِهِ (نصف پیداوار وغیرہ پر مزارعت)

مصنف نے شطر کا لفظ شاملِ ترجمہ کیا ہے چونکہ حدیث میں اس کا ورود ہے (وگرنہ کوئی بھی مقدار طے کی جا سکتی ہے) ان کی عمومی عادت ہے کہ احادیث میں واردالفاظ کی رعایت سے وضعِ تراجم کرتے ہیں وگرنہ یہاں شطر کی جگہ (بالجزء) اخصر وابین تھا۔

و قال قیس بن مسلم عن أبی جعفر قال ما بِالمدینة أهلُ بیتِ هِجرةٍ إلا یَزرعُونَ علَی الثُّلُثِ والرُّبعِ وزارَعَ علیٌّ وسعدُ بنُ مالك وعبدُالله بن مسعود وعمرُبن

عبدالعزيز والقاسمُ وعروةُ وآلُ أبي بكر وآلُ عُمرَ وآلُ عليٍّ وابنُ سيرين وقال عبدُالرحمن بن الأسود كنتُ أشارِكُ عبدَالرحمن بنَ يزيدَ في الزَّرعِ وعامَلَ عمرُ الناسَ علىٰ إنْ جاءَ عمرُ بالبَذرِ مِن عِندِهِ فلَه الشَّطرُ وإنْ جاءُوا بالبذرِ فلَهم كذا وقال الحسنُ لابأسَ أنْ تَكون الأرضُ لأحدِهما فيُنفِقانِ جميعاً فمَا خَرجَ فهُوَ بَينَهُما ورأىٰ ذلك الزهريُّ وقال الحسنُ لابأسَ أن يُجتَنَى القُطنُ علَى النِّصفِ و قال إبراهيمُ وابنُ سيرين وعطاءٌ والحَكمُ والزهريُّ وقتادةُ لابأس أن يُعطِيَ الثوبَ بالثُّلُثِ أو الرُّبع ونحوِهِ وقال معمرٌ لابأس أنْ تُكرَى الماشيةُ علَى الثُلث والرُّبعِ إلىٰ أجَلٍ مُسمًّى

(ابو جعفر نے بیان کیا کہ مدینہ میں مہاجرین کا کوئی گھر ایسا نہ تھا جو تہائی یا چوتھائی حصہ پر کاشتکاری نہ کرتا ہو۔ حضرات علی، سعد بن مالک، عبداللہ بن مسعود، عمر بن عبدالعزیز اور قاسم اور عروہ اور حضرات ابوبکر، عمر وعلی کی اولاد اور ابن سیرین، سب بٹائی پر کاشت کیا کرتے تھے۔ اور عبدالرحمٰن بن اسود نے کہا کہ میں عبدالرحمٰن بن یزید کا زراعت میں شریک تھا اور حضرت عمرؓ نے لوگوں سے کاشت کا معاملہ اس شرط پر طے کیا تھا کہ اگر بیج وہ خود (حضرت عمرؓ) مہیا کریں تو پیداوار کا آدھا حصہ لیں، اور اگر تخم ان لوگوں کا ہو تو پیداوار کے اتنے حصے کے وہ مالک ہوں۔ حسن بصریؒ نے کہا کہ اس میں کوئی حرج نہیں کہ زمین کسی ایک شخص کی ہو اور اس پر خرچ دونوں (مالک اور کاشتکار) مل کر کریں پھر جو پیداوار ہوا سے دونوں بانٹ لیں۔ زہریؒ نے بھی یہی فتویٰ دیا تھا۔ اور حسن نے کہا کہ کپاس اگر آدھی (لینے کی شرط) پر چنی جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ ابراہیم، ابن سیرین، عطاء، حکم، زہری اور قتادہ رحمہم اللہ نے کہا کہ (کپڑا بننے والوں کو) دھاگا اگر تہائی، چوتھائی یا اسی طرح کی شراکت پر دیا جائے تو کوئی حرج نہیں۔ معمر نے کہا کہ اگر جانور ایک معین مدت کے لیے اس کی تہائی یا چوتھائی کمائی پر دیا جائے، تو اس میں کوئی قباحت نہیں ہے)۔

قیس بن مسلم سے مراد کوفی ہیں، ابو جعفر سے مراد محمد بن علی بن سیدنا حسین جو الباقر کے لقب سے معروف تھے۔ (ما بالمدينة الخ) والربع کا عطف فعل پر ہے نہ کہ (اپنے سے قبل) مجرور پر، معنی یہ ہوا کہ ثلث پر کاشتکاری کرتے تھے اور ربع پر۔ ایک توجیہہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ واو بمعنی (أو) ہو۔ اس اثر کو عبدالرزاق نے ثوری کے طریق سے موصول کیا ہے۔ (وزارع عليٌّ الخ) حضرت علی کا اثر ابن ابی شیبہ، ابن مسعود اور سعد کا، جن سے مراد ابن وقاص ہیں۔ کا ابن ابی شیبہ اور سعید بن منصور، عمر بن عبدالعزیز کا ابن ابی شیبہ اور یحییٰ بن آدم، قاسم کا عبدالرزاق، عروہ بن زبیر کا ابن ابی شیبہ جبکہ ابوبکر ومن ذکر معہم کا ابن ابی شیبہ اور عبدالرزاق نے ابو جعفر الباقر کے طریق سے موصول کیا ہے۔ ابن سیرین کی رائے قاسم بن محمد کے اثر کے ساتھ عبدالرزاق نے موصول کی ہے۔ (وقال عبد الرحمن الخ) اسے ابن ابی شیبہ اور نسائی نے نقل کیا ہے۔ (و عامل عمر الخ) اسے بھی ابن ابی شیبہ نے ابو خالد احمد عن یحییٰ بن سعید کے حوالے سے ذکر کیا ہے کہ حضرت عمر نے نجران کے یہود ونصاریٰ کو جلا وطن کر کے ان کی زمینیں و باغات خرید لئے تو کاشتکاروں سے یہ معاملہ کیا کہ اگر آلات وبیل ان کے ہوں تو پیداوار میں سے دو تہائی لیں (بطور حق محنت و زراعت) اور عمرؓ ایک تہائی لیکن اگر بیج حضرت عمر کی طرف سے ہوں تو (فله الشطر) (یعنی نصف انکا اور نصف حضرت عمرؓ کا) نخل میں انکا حصہ خمس طے ہوا باقی حضرت عمر کا کرم میں ایک

تہائی انکا اور دو تہائی حضرت عمر کا۔ یہ روایت مرسل ہے، بیہقی نے بھی اسے (اسماعیل بن حکیم عن عمر بن عبدالعزیز) کے حوالہ سے نقل کیا ہے ان کی روایت میں اہل نجران کے ساتھ اہل فدک، تیماء اور اہل خیبر کا بھی ذکر ہے۔ اس میں ہے کہ معاملہ کی نوعیت یہ تھی کہ اگر بیج، بیل اور آلات (ہل وغیرہ) عمر کی جانب سے ہوں تو عمر کا حصہ دو ثلث اور اگر یہ چیزیں انکی طرف سے ہوں تو نصف پیداوار ان کی اور نصف حضرت عمر کی (یعنی بیت المال کی)۔ یہ بھی مرسل ہے طحاوی نے بھی اسی طریق سے یہی نقل کیا ہے۔ روایات میں مقدار کے تھوڑے بہت فرق کے پیش نظر امام بخاری نے مقدار کو مبہم رکھتے ہوئے (کذا) کا لفظ استعمال کیا اصل مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ اس طرح سے (کہ زمین کسی کی اور محنت کسی اور کی) کسی بھی مقدارِ متعین پر معاملہ طے کیا جا سکتا ہے۔ اس میں ایک اشکال یہ بن سکتا ہے کہ ظاہر صنیع سے بیعتین فی بیع کے جواز کا اقتضاء ثابت ہوتا ہے کیونکہ بظاہر بغیر تعین کے معاملہ اختیار یہ ٹھہرا کہ دو میں سے کوئی بھی صورت اختیار کر لیں مگر امکان ہے کہ عقد سے قبل کسی ایک صورت کا تعین کر لیتے ہوں گے (گویا اتفاق ہونے سے قبل مذکورہ صورتیں ان کے سامنے رکھی جاتی تھیں) مزید تفصیل آگے آئیگی۔

(وقال الحسن الخ) حسن کا قول سعید، زھری کا ابن ابی شیبہ اور عبد الرزاق نے موصول کیا ہے۔ (وقال ابراھیم الخ) ابراھیم نخعی کا قول ابوبکر اثرم نے حکم کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے ان سے حواک (جولاہا) کے بارہ میں پوچھا جسے ثلث یا ربع پر کپڑا دیا جائے (یعنی مادہ خام اسکے حوالے کیا جائے کہ کپڑا بنا دے) مجازاً (باعتبار ما یکون) غزل یعنی مادہ خام پر ثوب کا لفظ استعمال کیا۔ ابن سیرین اور باقی تمام کے اقوال بھی ابن ابی شیبہ نے مختلف اسانید کے ساتھ نقل کئے ہیں۔ (و قال معمر الخ) اسے عبد الرزاق نے موصول کیا ہے۔

علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ مزارعت تین انواع پر ہوتی ہے نقدیر (یعنی ٹھیکہ پر) زمین کسی کے حوالے کر دینا، یہ بالاتفاق جائز ہے دوسرا یہ کہ پیداوار کا کچھ معین حصہ دینے کی شرط پر زمین کسی کے حوالے کرنا اس ضمن میں اگر زمین کا کوئی معین ٹکڑا اپنے لیے خاص کر لیا (کہ اس حصہ کی پیداوار میری ہوگی) تو یہ بالاتفاق غیر جائز ہے۔ اسی طرح یہ بھی جائز نہیں کہ خارج سے کسی معین حصہ کی شرط لگائے کہ پانچ وسق یا نحو ھا مجھے دو گے کیونکہ اس میں مخاطرہ ہے (یعنی مجموعی پیداوار میں سے حصہ مقرر ہونا چاہئے) تیسری صورت یہ ہے کہ مزارعت علی الشاع (عرف کے مطابق) ہو، مثلاً نصف ثلث وغیرہ تو یہ موردِ اختلاف ہے۔ ابو حنیفہ اس سے منع کرتے ہیں جبکہ صاحبین جائز قرار دیتے ہیں۔ کہتے ہیں میں عرصہ دراز تک ہدایہ کے باب المزارعۃ کی یہ عبارت (لا تجوز المزارعة والمساقاة عند أبي حنيفة) سمجھنے سے قاصر رہا، تعجب اس امر پر تھا کہ اگر ان کے نزدیک مزارعت (اصلاً ہی) جائز نہیں پھر متعلقہ تفریعات و مسائل کیونکہ بیان کئے میرا دل یہ تاویل نہ مانتا تھا کہ امام جانتے تھے لوگ میری رائے (کہ مزارعت جائز ہی نہیں) نہ مانیں گے اور مزارعت کریں گے لہذا بقیہ متعلقہ مسائل بیان کر دئے پھر میں نے (حاوی القدسی) میں پڑھا کہ ابوحنیفہ نے مزارعت کو مکروہ سمجھا ہے۔ سختی کے ساتھ اس سے روکتے نہ تھے یہ پڑھ کر سینہ ٹھنڈا ہوا اور خلش دور ہوئی کیونکہ کئی دفعہ کوئی معاملہ بظاہر باطل ہوتا ہے مگر معصیت نہیں ہوتا تو لازم ہے کہ بشرطِ وقوع اس کے لیے احکامات و ہدایات ہوں پھر نقد پر مزارعت سے نہی بھی وارد ہے جیسا کہ کتاب بخاری میں ہے تو یہ ازرہِ شفقت ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر کسی کے پاس فالتو زمین ہے تو بجائے کرایہ پر دینے کے ویسے ہی بلاعوض اپنے بھائی کو منح کر دے کہ اللہ نے زمین کو برائے حرث و زرع پیدا کیا ہے جو خود یہ نہیں کر سکتا وہ کسی اور کو منحاً دیدے۔ جہاں تک منقولات

(یعنی اموالِ منقولہ) کا تعلق ہے پس شرع نے اس کے لیے مباح کیا ہے کہ اپنی ملکیت سے جیسے چاہے انتفاع کرے، بیع کرے یا ہبہ کیونکہ منقولہ جائیدادیں اپنی طبیعت کے اعتبار سے متحول الملکیت ہیں بخلاف ارض کے، وہ اپنی جگہ باقی رہتی ہے (یعنی اس کی ملکیت اسی کے نام رہیگی) تو اسے چاہئے کہ اپنے محتاج بھائی کا خیال رکھے اور اسے بلاعوض برائے کاشتکاری پیش کردے لکھتے ہیں مزارعت کا جواز بھی اور اس سے نہی بھی احادیث میں موجود ہے جس کے لئے طحاوی کا مطالعہ کرو، ہم نے حاوی کے حوالے سے امام کا مذہب بیان کر دیا ہے اب مشہور علی السنہ کی طرف التفات نہ کرو، سوال و جواب سے بچ جاؤ گے۔ (وعامل عمر) کی بابت لکھتے ہیں مجھے اس امر میں تردد ہے۔ جیسا کہ پہلے بھی ذکر ہوا۔ کہ یہ مزارعت تھی یا خراجِ مقاسمت؟ امام بخاری کے ہاں ان دونوں میں کوئی فرق نہیں وہ سلطان کی رعیت کے ساتھ معاملہ کو مزارعت ٹھہراتے ہیں جبکہ سلطان بھی یہاں مالکِ ارض نہیں (یعنی حضرت عمر ان اراضی کے مالک نہ تھے وہ بطور خلیفہ، مسلمانوں کی نمائندگی کرتے ہوئے ان مذکورہ معاملات و اتفاقات کے ضامن بنے)۔

(لا بأس أن يعطى الثوب الخ) کی بابت کہتے ہیں کہ ہمارے ہاں اسے قفیزِ طحان کہا جاتا ہے یعنی عامل کو اس کے عمل (وآمدنی) سے ادائیگیِ اجرت، مشائخِ بلخ نے اسے جائز کہا ہے، میں اس بارے متشدد نہیں قولِ مشہور یہ ہے کہ آنجناب نے قفیزِ طحان سے منع فرمایا (قفیز ایک پیمانہ ہے، مراد یہ کہ آٹا پیسنے والا اپنی اجرت آٹے سے کچھ حصہ رکھ کے وصول کرلے)۔ (قال معمر لا بأس أن تكرى الخ) کی نسبت کہتے ہیں کہ یعنی اس شرط پہ کہ ان مواشی کی نسل سے اسے ثلث یا ربع دے گا۔ عینی کی شرحِ کنز میں ہے کہ اس طرح سے معاملہ کرنا ہمارے ہاں جائز نہیں، اس میں اجرتِ مثلی ہوگی۔ میرا خیال ہے یہ تب جب کوئی تنازع اٹھ کھڑا ہو وگرنہ جو بھی ان کے مابین طے ہو صحیح ہے۔ انتہی

حدثنا ابراهيم بن المنذر حدثنا أنس بن عياض عن عبيدالله عن نافع أَنَّ عبدَالله بن عمر أخبرَه أن النبي ﷺ عامَلَ أهلَ خيبر بِشَطْرِ ما يَخرُجُ منها مِن ثَمرٍ أو زَرعٍ وكان يُعطِي أزواجَه مائةَ وَسْقٍ ثمانون وسقَ تَمرٍ وعشرون وسقَ شَعيرٍ وقَسَمَ عمرُ فخَيَّرَ أزواجَ النبي ﷺ أن يُقطِعَ لَهُنَّ مِن الماءِ والأرضِ أو يُمضِيَ لَهُن فمِنهُنَّ مَن اختارَ الأرضَ ومِنهن مَن اختارَ الوَسقَ وكانتْ عائشةُ اختارَتِ الأرضَ

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے اہلِ خیبر سے کھیتی اور پھل کی نصف پیداوار پر معاملہ کیا تھا اور آپ اپنی ازواج کو سو وسق یعنی اسی وسق کھجور اور بیس وسق جو، دیا کرتے تھے۔ حضرت عمر نے اپنے دور میں انہیں اختیار دیا کہ چاہیں تو اسی طرح پیداوار لیتی رہیں، چاہیں تو زمین لے لیں، حضرت عائشہؓ نے زمین لی۔

عبیداللہ، عمری کے لقب کے ساتھ معروف تھے۔ ابن حجر لکھتے ہیں یہ حدیث مجوزینِ مزارعت ومخابرت کی بنیادی دلیل ہے (مخابرت بھی مزارعت ہے مگر اس میں بیج وغیرہ مزارع کی طرف سے ہوتے ہیں نہ کہ مالک کے) اسی سے جوازِ مساقات بھی ثابت ہے یعنی نخل وکرم (کھجور و انگور) اور تمام ثمر آور اشجار میں پیداوار کا ایک متعین حصہ عامل کے لئے مقرر کر کے، انہیں برائے باغبانی ونگہبانی ٹھیکہ پر دینا۔ جمہور اس کے قائل ہیں شافعی نے جدید قول میں اسے نخل وکرم کے ساتھ خاص کیا ہے۔ داؤد نے صرف نخل میں جائز قرار دیا ہے۔ ابوحنیفہ اور زفر کے نزدیک جائز نہیں کیونکہ اس میں موعودہ اجرت ان پھلوں سے مقرر کی گئی ہے جو معدوم یا مجہول ہیں مجوزین کا

جواب یہ ہے کہ یہ کسی عمل کا اس کی نماء (یعنی انتاج و پیداوار) میں سے اجرت وصول کر لینے کی شرط پر عقد و معاہدہ ہے اور اس کی مثال مضاربت کی سی ہے وہ بھی تو معدوم یا مجہول جز و نماء کے حصول کی شرط پر کام کرنا ہے۔ علاوہ ازیں کسی نص یا اجماع کے مقابلہ میں قیاس کرنا باطل و مردود ہے۔ بعض نے خیبر کی بابت کہا ہے کہ وہ صلحاً فتح ہوا تھا اور اہل خیبر کی ملکیتِ ارض برقرار رکھی گئی تھی اس شرط پر کہ نصف پیداوار دیں گویا یہ بطورِ جزیہ کے تھا، جوازِ مساقات کی دلیل نہیں بن سکتا۔ تعاقب کیا گیا ہے کہ خیبر کا بیشتر حصہ عنوۃً (یعنی بزور طاقت) فتح ہوا تھا جیسا کہ المغازی میں ذکر ہوگا۔ اور اکثر اراضی غانمین کے مابین تقسیم کر دی گئی تھی پھر حضرت عمر کا انہیں جلاوطن کر دینا بھی اسی امر کا مؤید ہے وگرنہ اگر وہی مالک ہوتے تو وہ انہیں بے دخل نہ کر سکتے۔ جو اس قسم کے معاملہ کو ہر نوع کے اشجار میں جائز کہتے ہیں، ان کی دلیل حدیث کے بعض طرق میں موجود الفاظ (بِشَطرِ ما یَخرُجُ مِنها مِن نخلٍ و شجر) ہیں۔ عبید اللہ سے حماد بن سلمہ کی اسی روایت کے الفاظ ہیں (مِن کُلِ زَرع و نخل و شجر) اسے بیہقی نے نقل کیا ہے۔ یہ بھی استدلال ہوا ہے کہ مساقات بجزءِ معلوم ہوگا نہ کہ مجہول کیونکہ (علی شطر الخ) کا لفظ ہے۔ یہ بھی کہ بیج عامل یا مالک، کسی کے بھی ہو سکتے ہیں کیونکہ حدیث میں اس بارے کوئی تقیید نہیں۔

(ثمانون وسق الخ) اکثر نسخوں میں رفع کے ساتھ ہی ہے تقدیرِ کلام ہوگی (منها ثمانون و منها الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں (ثمانين الخ) ہے تب یہ بدل ہے۔ (وقسم عمر الخ) یعنی خیبر کو تقسیم کر دیا، احمد کی (ابن نمير عن عبيدالله) سے روایت میں صراحت ہے۔ کچھ ابواب کے بعد ایک روایت میں بیان ہوگا کہ حضرت عمر نے یہود و نصاریٰ کو ارضِ حجاز سے نکال دیا کتاب الشروط میں اس کا سبب ذکر ہوگا۔ علامہ انور (وقسم عمر) کے تحت لکھتے ہیں یعنی حضرت عمر نے ازواجِ رسول ﷺ کو اس امر کا اختیار دیا کہ یا تو خیبر کی اراضی میں سے کچھ لے لیں یا اس کی پیداوار سے وصول کر لیا کریں۔

باب إذا لَم يَشترِطِ السِّنين في المُزارَعَةِ (اگر مزارعوں کے ساتھ مدت کا تعین نہیں کیا؟)

حدثنا مسدد ثنا يحيى بن سعيد عن عبدالله حدثني نافع عن ابن عمر قال عاملَ النبي ﷺ خيبرَ بشَطرِ مايَخرُجُ مِنها مِن ثَمر أو زَرع (سابقہ ہے)

اس کے تحت سابقہ باب کی حدیثِ ابن عمر مختصراً لائے ہیں، بقول ابن تین حکم ترجمہ اس حدیث سے واضح نہیں ہوتا بقول ابن حجر توجیہہ یہ ہے کہ اس حدیث کے کسی بھی طریق میں کسی خاص مدت کی تقیید منقول نہیں (گویا اس عدم ذکر سے مذکورہ حکم مستنبط کیا ہے) آگے ایک ترجمہ زیادہ صراحت کے ساتھ آئیگا جس کی حدیثِ باب میں ہے کہ نبی اکرم نے ان سے کہا تھا (نُقِرُّكم ما شِئنا) یعنی جب تک ہم چاہیں گے یہ معاہدۂ مزارعت برقرار رکھیں گے)۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ بغیر مدتِ معاہدہ ذکر و متعین کئے مزارعت کیجا سکتی ہے، مالک و عامل میں سے ہر ایک کو اختیار ہوگا کہ اس صورت میں جب چاہیں معاہدہ ختم کر دیں۔ ابوثور کہتے ہیں اگر بغیر تعیینِ مدت یعنی مطلقاً مزارعت طے ہو تو وہ ایک برس کے لیے متصور ہوگی۔ امام مالک سے منقول ہے کہ اگر مالک کہے میں تیرے ساتھ ہر برس بکذا مساقات (کا معاہدہ) کرتا ہوں، تو جائز ہے اگرچہ کوئی معلوم مدت ذکر نہ بھی کرے وہ قصۂ خیبر کا یہی محمل بتاتے ہیں۔ اس امر

پر اتفاق ہے کہ کری (یعنی کرایہ پر لینا دینا) اجلِ معلوم کے ساتھ ہی جائز ہے اور یہ عقودِ لازمہ میں سے ہے۔
علامہ انور رقمطراز ہیں کہ مزارعت میں تعیینِ اجل شرط ہے مگر مصنف نے اسے مطلق رکھا ہے وہ مزارعت اور خراجِ مقاسمت کا کوئی فرق نہیں کرتے انکا تمسک معاملہِ اہلِ خیبر سے ہے یہ سب اس وجہ سے ہے کہ فقہ میں انہیں وہ کمال و مقام حاصل نہیں جو حدیث میں ہے۔

باب

سب کے ہاں یہ بلا ترجمہ ہے گویا سابقہ سے بمنزلہِ فصل کے ہے۔ اس کے تحت حدیث ابنِ عباس لائے ہیں جس سے اجرتِ ارض کے اخذ کا جواز ثابت ہے سابقہ باب کے ساتھ تعلق یہ بنتا ہے کہ اگر مزارع مزارعت پر (پیداوار کا) جزوِ معلوم لے سکتا ہے تو اس پر کسی معین اجرت کا وصول کرنا بطریق اولیٰ جائز ثابت ہوتا ہے۔

حدثنا علي بن عبدالله ثنا سفيان قال عمرٌو قلتُ لِطاؤس لو تَرَكْتَ المُخابَرَةَ فإنّهم يَزعُمُونَ أنَّ النبيَّ ﷺ نَهىٰ عنه قال أىْ عمروٌ إنى أعطِيهم وأعِينُهم وإنَّ أعلَمَهم أخبرني يعني ابنَ عباس أنَّ النبيَ ﷺ لَمْ يَنْهَ عَنه ولكن قال إنْ يَمنَحَ أحدُكم أخاه خيرٌ لَه مِن أنْ يَأخُذَ عليه خَرجاً معلوماً

ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے اس (مزارعت) سے منع نہیں فرمایا بلکہ آپ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص تم میں سے (اپنی زمین) اپنے بھائی کو (عاریۃً) دیدے اس سے بہتر ہے کہ وہ اس پر کچھ کرایہ لے۔

سند میں ابن مدینی، سفیان ابن عیینہ اور عمرو بن دینار ہیں۔ اسماعیلی نے عثمان بن أبی شیبہ وغیرہ کے طریق کے ساتھ سفیان سے اسے روایت کرتے ہوئے (حدثنا عمرو بن دینار) نقل کیا ہے۔ (لو تركت المخابرة الخ) امام بخاری کا اسے باب المزارعۃ کے ضمن میں ذکر کرنے سے میلان یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ بھی مزارعت و مخابرت کو ہم معنی سمجھتے ہیں۔ ترمذی کی عمرو سے اپنے طریق کے ساتھ روایت میں بجائے مخابرہ کے مزارعۃ کا لفظ ہے اس کی تقویت ابن اعرابی لغوی کے اس قول سے ہوتی ہے کہ (أصل المخابرة معاملة أهل خيبر) تو اسی سے (خابَرَ) کا مفہوم یہ رواج پذیر ہوا کہ اھلِ خیبر کا سا معاملہ کیا۔

عمرو کا طاؤس سے (یزعمون الخ) کہنا گویا انکا اشارہ رافع بن خدیج سے اس ضمن میں مروی ایک حدیث کی طرف تھا۔ چنانچہ مسلم اور نسائی نے حماد بن زید عن عمرو کے حوالے سے روایت کیا ہے کہ طاؤس سونے چاندی (یعنی پیسوں) کے عوض زمین (برائے زراعت) کرایہ پر دینے کو مکروہ سمجھتے تھے جبکہ (پیداوار میں سے) ثلث و ربع پر کوئی حرج نہ سمجھتے تو مجاہد نے ان سے کہا ابن رافع کے پاس جاؤ اور ان سے انکے والد کی اس ضمن میں حدیث سنو تو وہ کہنے لگے اگر میرے علم میں ہوتا کہ نبی کریم اس سے روکتے تھے تو جائز نہ سمجھتا مگر مجھے ان (رافع) سے بڑے عالم نے بتلایا ہے کہ..... پھر یہی حدیث ہے۔ نسائی کی عبد الکریم عن مجاہد سے روایت میں ہے کہ میں نے طاؤس کا ہاتھ پکڑا اور انہیں ابن رافع کے پاس لے گیا جنھوں نے اپنے والد کے حوالے سے بیان کیا کہ آنحضرت نے زمین کرایہ پر دینے سے منع فرمایا ہے مگر طاؤس نے انکار کیا اور کہا مجھے ابن عباس نے بتلایا ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔

(لو ترکت الخ) میں جوابِ لو محذوف ہے یا یہ برائے تمنی ہے۔ (وأ عینهم) کشمیہنی کے نسخہ میں (أ غنیهم) ہے پہلا صواب ہے کیونکہ ابن ماجہ وغیرہ کی اسی طریق سے روایت میں بھی یہی ہے۔(لم ینه عنه) یعنی پیداوار کے ایک حصہ کے عوض زمین کرایہ پہ دینے سے، ابن عباس کی اس سے مراد نہی کے سلسلہ میں ثابت روایت کی نفی کرنا نہیں۔ مراد یہ ہے کہ یہ نہی اپنے حقیقی معنی میں نہیں بلکہ اولویت پر محمول ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ عقد صحیح سے نہی نہیں بلکہ شرطِ فاسد سے ہے۔ ترمذی کی روایت میں ہے کہ نبی ﷺ نے مزارعت کو حرام قرار نہیں دیا۔ (لم یحرم المزارعة)۔ بقول ابن حجر اس سے میری بیان کردہ تاویل کہ نہی برائے اولویت ہے، کی تقویت ہوتی ہے۔ علامہ انور کہتے ہیں ابن عباس کے اسی قول کے مدنظر میں مذکور اس نہی کو برائے ارشاد کہتا ہوں۔

(أن یمنح) ان کو الف کی زبر اور زیر، دونوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔ زبر کے ساتھ تعلیلیہ ہے یہی اشہر ہے زیر کے ساتھ شرطیہ ہے۔ اسماعیل اور ابن ماجہ کی اسی طریق کے ساتھ روایت کے آخر میں ہے (وإن معاذ بن جبل أ قرَّالناسَ علیها عندنا) یعنی یمن میں معاذ نے بھی یہی معاملہ کیا۔ بخاری نے یہ آخری جملہ اس لئے چھوڑ دیا کہ معاذ و طاؤس کے درمیان انقطاع ہے۔ اس حدیث پر بقیہ بحث سات ابواب بعد آئے گی۔ اسے مسلم وابوداؤد نے (البیوع)، ترمذی و ابن ماجہ نے (الأحکام) جبکہ نسائی نے (المزارعة) میں روایت کیا ہے۔

باب المُزارَعةِ مَع الیَهُودِ (یہود کے ساتھ معاملہِ مزارعت)

حدثنا محمد بن مقاتل أخبرنا عبدالله أخبرنا عبیدالله عنه نافع عن ابن عمر أنَّ رسولَ الله ﷺ أعطیٰ خیبرَ الیهودَ علیٰ أنْ یَعملوها ویَزرعُوها ولَهُمْ شَطْرُ ما خَرجَ مِنها۔ (گزر چکی ہے)

عبد اللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔ یہ اشارہ دینا مقصود ہے کہ اس قسم کا معاملہ کرنے میں مسلم وذمی کا کوئی فرق نہیں۔

باب ما یُکرَهُ مِن الشُّروط فی المُزارَعَةِ (مزارعت میں مکروہ شرطیں)

اس کے تحت حدیثِ رافع لائے ہیں۔ اس بارے تفصیلی بحث پانچ ابواب بعد ہوگی۔ یہاں یہ اشارہ مقصود ہے کہ حدیثِ رافع میں مذکورہ نہی اس امر پر محمول ہے کہ اگر عقد میں کوئی ایسی شرط ہے جس میں جہالت (یعنی ابہام) ہے یا جو غرر کا باعث بن سکتی ہے تو وہ صحیح نہ ہوگی۔ بقول علامہ انور حدیث میں ذکر کردہ معاملہ کے غیر جائز ہونے پر سب کا اتفاق ہے

حدثنا صدقة بن الفضل أخبرنا ابنُ عیینة عن یحییٰ سمع حنظلة الزُّرقیَّ عن رافع قال کُنَّا أکثرَ أهلِ المدینةِ حَقلًا وکان أحدُنا یُکرِی أرضَه فیقول هذه القِطعةُ لِی وهذه لَكَ فرُبَّما أخرجَتْ ذِهْ ولَمْ تُخرِجْ ذِهْ فنَهاهُمُ النبیُّ ﷺ عنه۔ (اسی کتاب میں گزری ہے)

بصورت جنس کرایہ پر دیتے تو یہ شرط لگا دیتے کہ اس حصہ کی پیداوار تو میری رہے گی۔ اور اس حصہ کی تمہاری رہے گی۔ پھر کبھی ایسا ہوتا کہ ایک حصہ کی پیداوار خوب ہوتی اور دوسرے کی نہ ہوتی۔ اس لئے نبی کریم ﷺ نے لوگوں کو اس طرح معاملہ کرنے سے منع فرما دیا۔
ابن عیینہ یحیی بن سعید انصاری سے راوی ہیں۔ (ذہ) اصلاً ھذہ ہے۔

باب إذا زرع بمالِ قومٍ بغيرِ إذنِهم وكانَ في ذلك صلاحٌ لهُم

(اگر کسی کے مال سے اسکی اجازت کے بغیر زراعت کردی اور اس میں صاحب مال کا فائدہ تھا)

اس ضمن میں بنی اسرائیل کے ان تین اشخاص کے قصہ پر مشتمل حدیث لائے ہیں جو ایک غار میں بند ہو گئے تھے، اس کے جملہ (فلم أزل أزرعه الخ) سے استشہاد کیا ہے۔ ابن منیر کہتے ہیں ترجمہ سے مطابقت اس طرح سے ہے کہ جب اس نے اجرت دینا چاہی لیکن مزدور نے انکار کر دیا گویا اب مالک اس سے بری الذمہ ہوا پھر اس کے ترک کر کے چلے جانے پر مزدور کی ملکیت مال پر تصرف کیا جس میں اس کی نیت اصلاح کی تھی نہ کہ تضییع کی، اسی لئے اس کا یہ تصرف تعدی نہ ٹھہرایا گیا اور اللہ کے دربار میں اس کا وسیلہ پکڑا اور اسے اپنا افضل عمل قرار دیا اور اس کی جناب سے بھی اس امر وعمل کی تقدیر ظاہر ہوئی کہ انہیں اس کے طفیل غارِ ہلاکت سے نجات ملی اور اگر اجرت کی یہ مقدار اس کے ہاتھوں ضائع ہو جاتی تو اس کے ذمہ اس کی تلافی تھی کیونکہ صاحبِ حق نے اسے اس تصرف کی اجازت نہ دی تھی۔ مقصودِ ترجمہ یہ ہے کہ اس نیتِ صلاح کے سبب وہ گناہگار نہ ہوا۔ یہ کہا جانا بھی ممکن ہے کہ اس کا اس کے ساتھ توسل بوجہ تصرف نہ تھا بلکہ اس وجہ سے کہ اس نے مزدور کو آخر کار (جب وہ مدت بعد آیا) مضاعفاً اس کا حق دیا جس طرح اس کے ساتھی کا زنا کے لیے اس عورت کے سامنے بیٹھنا معصیت تھی، توسّل اس ارادہ کے ترک کے ساتھ تھا۔

حدثنا ابراهيم بن المنذر حدثنا أبوضمرة حدثنا موسى بن عقبة عن نافع عن عبدالله بن عمر عن النبي ﷺ قال بينما ثلاثةُ نَفَرٍ يمشُونَ أخذَهمُ المَطرُ فأوَوْا إلىٰ غارٍ في جَبلٍ فَانْحَطَّتْ علىٰ فَمِ غارِهم صَخرةٌ مِن الجَبل فانْطَبقَتْ عَليهم فقال بعضُهم لِبَعض انظُرُوا أعمالًا عَمِلْتُموها صالحةً لِلّٰهِ فَادْعُوا اللهَ بِها لَعلَّه يُفَرِّجُها عَنكم قال أحدُهم اللّٰهُمَّ إنه كان لِي والدانِ شيخانِ كبيرانِ ولِيْ صِبْيَةٌ صِغارٌ كنتُ أرعىٰ عليهم فإذا رُحتُ عليهم حَلَبْتُ فبَدأتُ بوالدَيَّ أسقِيهما قبلَ بَنِيَّ وإني استأخَرتُ ذاتَ يومٍ ولَمْ آتِ حتىٰ أمسَيْتُ فوَجدتُهما نا ئِمَينِ فحَلَبْتُ كما كُنتُ أحلُبُ فقُمتُ عند رُؤوسِهما أكرَهُ أنْ أوقِظَهُما وأكرَه أنْ أسْقِيَ الصِّبيَةَ والصبيةُ يَتضاغَونَ عندَ قَدمَيَّ حتىٰ طَلعَ الفجرُ فإنْ كُنتَ تَعلَمُ أني فَعلتُه ابتغاءَ وَجهِكَ فَافْرُجْ لَنا فَرجةً نَرىٰ مِنها السماءَ ففَرَجَ اللهُ فرأوُا السماءَ وقال الآخَرُ

اللهم إنها كانت لِي بنتُ عَمٍّ أُحْبَبتُها كأشَدِّ ما يُحِبُّ الرِّجالُ النساءَ فطَلبتُ منها فأبَتْ حتىٰ آتِيَها بمائةِ دِينارٍ فبَغَيتُ حتىٰ جَمَعْتُها فلمَّا وقَعْتُ بينَ رِجْلَيها قالتْ يا عبدَالله اتَّقِ اللهَ ولا تَفْتَحِ الخاتَمَ إلا بِحَقِّهِ فقُمْتُ فإنْ كُنتَ تَعلَمُ أنِّي فعلتُها ابتغاءَ وجهِكَ فَافرُجْ لَنا فَرجةً ففَرَجَ وقال الثالثُ اللهم إني اسْتَأْجَرْتُ أجيراً بِفَرَقِ أرُزٍّ فلمَّا قَضىٰ عملَه قال أعطِنِي حَقِّي فعَرَضْتُ عليه فرَغِبَ عنه فلمْ أزَلْ أزرَعُه حتى جَمَعتُ منه بقراً ورُعاتَها فجاءَ نِي فقال اتَّقِ اللهَ فقلتُ اذهَبْ إلىٰ ذٰلِكَ البَقرِ ورُعاتِها فخُذْ فقال اتقِ اللهَ ولا تَستَهزِئْ بِي فقُلتُ إني لاأستَهزِئُ بِكَ فخُذْ فأخذَه فإنْ كُنتَ تَعلَمُ أني فَعلتُ ذٰلك ابتغاءَ وجهِكَ فَافْرُجْ ما بَقِيَ ففرجَ اللهُ قال أبوعبدالله وقال ابنُ عُقبة عن نافع فسَعَيْتُ۔ (البیوع میں گزر چکی ہے)

ابوضمرہ کا نام انس بن عیاض تھا۔ حدیث کے کچھ مباحث اواخر کتاب البیوع میں ذکر ہو چکے ہیں۔ وہاں کی روایت سے کچھ الفاظ متغایر ہیں۔ مثلا (فرق أرز) کی بجائے وہاں (فرق من ذرة) تھا۔ تطبیق کی صورت یہ ہوگی کہ دونوں جنسوں کا ایک ایک فرق طے ہوا تھا چونکہ دونوں جنسیں متقارب ہیں تو ایک کا دوسری پر اطلاق ہو گیا۔ بقول ابن حجر (والأول أقرب)۔ (فبغیت) بمعنی طلبت، اس کا اکثر استعمال (فی الشر) ہوتا ہے (مثلا بغاوت و باغی)۔

پہلے آدمی نے (اللهم إنه) دوسرے نے (اللهم إنها) تیسرے نے فقط (إني) کہا، یہ تفنّنِ عبارت ہے پہلے میں ضمیرِ شان ہے، دوسرے میں ضمیر کا مرجع قصہ ہے، اس لحاظ سے بھی مناسبت ہے کہ قصہ ایک خاتون سے متعلقہ ہے۔

(وقال اسماعيل الخ) یعنی انھوں نے بھی اپنے چچا موسیٰ بن عقبہ کی طرح نافع سے اس حدیث کو روایت کیا ہے مگر بجائے (فبغیت) کے (فسعیت) کہا، اس معلق کو امام بخاری نے کتاب الأدب میں موصول کیا ہے۔ قسطلانی لکھتے ہیں کہ البیوع کی روایت میں ابن حجر نے قرار دیا تھا کہ مزدور نے چونکہ مزدوری قبول نہ کی تھی لہذا یہ فرق ارز مستاجر کی ملک ہی رہا چنانچہ اس نے مالِ غیر میں نہیں بلکہ اپنے مال میں ہی تصرف کیا تھا زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس نے (بعدازاں) مزدور کی واپسی پر احسانِ قضاء کرتے ہوئے نہ صرف اس کا حق بلکہ زیاداتِ کثیرہ بھی عطا کیں، بظاہر ان کی یہاں کی تشریح وہاں کی تشریح کے متنقض ہے۔ اس حدیث کو بزار اور طبرانی نے بھی بسندِ حسن، نعمان بن بشیر سے نقل کیا ہے اس میں ہے کہ انھوں نے آپ سے سنا، رقیم کا ذکر فرماتے ہوئے ان تین غار والوں کا تذکرہ بیان فرمایا چنانچہ اس سے تعین ہوا کہ سورت کہف کی آیت (أَنَّ أصحابَ الكهف والرقيم الخ) میں مذکور اصحابِ رقیم یہی تینوں اشخاص ہیں۔ علامہ انور اس ترجمہ کے تحت لکھتے ہیں کہ جس نے کسی کی زمین غصب کر کے کاشت کی تو پیداوار بذر کے تابع ہے صورتِ مذکورہ بھی صورتِ غصب ہے تو غاصب اجرِ عمل کا بھی مستحق نہیں ہے (مولانا بدر حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ میرے مذکرات میں اسی طرح لکھا ہوا ہے) الا یہ کہ زمین معروفہ بالاستغلال ہو کہ شروط کا ایفاء ہو۔ جبکہ فاسدہ میں زرع، بذر کے تابع ہے تو پیداوار اصل مالک کی ملکیت ہی ہوگی۔ مولانا بدر حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ رافع بن خدیج سے ایک مرفوع حدیث ہے جس نے کسی کی زمین

میں ان سے اجازت لئے بغیر کاشتکاری کی تو وہ اپنا خرچ وصول کرنے کا حقدار ہے (پیداوار نہیں) یہ حدیث حنفیہ کار کرتی ہے جو کہتے ہیں پیداوار اس کی جسکا بیج (یعنی کاشت کرنے والے کی) البتہ مالک کو زمین کا کرایہ دیدے، لکھتے ہیں شیخ (علامہ انور) نے درسِ ترمذی میں اس کا جواب دیا کہ یہ حدیث دراصل (ساھوالطیب و الخبیث) کا بیان ہے چنانچہ اس کیلئے بقدر اسکے خرچ کے پیداوار لینا طیب ہے، مسئلہ دراصل بیانِ ملک کا نہیں ۔ کتاب الاموال میں ابوعبید نے اس حدیث کی دو توجیہیں بیان کی ہیں ایک یہ کہ آپ کی مراد یہ ہے کہ زارع کیلئے صرف بقدر اس کے خرچ کے پیداوار لینا طیب ہے باقی وہ مساکین پر صدقہ کردے، یہ علی وجہِ الفُتیا ہے، یہی حنفیہ کا مذہب ہے دوسری یہ کہ مالکِ زمین اسے اس کا خرچ دیدے اور ساری پیداوار اس کی ہوگی ۔ لکھتے ہیں کہ طحاوی نے معانی الآثار میں حنفی مذہب کی تائید میں مجاہد سے مرسل ایک روایت بھی ذکر کی ہے۔

باب أوقافِ أصحابِ النبیﷺ وأرضِ الخَراجِ ومُزارَعَتِهم ومعامَلتِهِم

(صحابہؓ کے اوقاف اور زرعی معاملات)

وقال النبیﷺ لِعُمرَ تَصَدَّقْ بأصلِه لایُباعُ ولكِنْ يُنفَقُ ثَمَرُه فتَصَدَّقَ بِهِ . (نبیﷺ نے حضرت عمرؓ سے فرمایا بجائے زمین کے اسکی پیداوار صدقہ کردیا کرو)

ترجمہ میں ارضِ خیبر کے وقف کے بارہ میں حدیثِ عمر کا ایک حصہ شامل کیا ہے، پھر حدیثِ باب بھی حضرت عمر کی ہے۔ تعلیق کی ترجمہ کے پہلے جزو سے مطابقت تو ظاہر ہے حدیثِ باب سے اس طور سے ماخوذ ہے کہ بقیہ کلام محذوف ہے جسکی تقدیر یہ ہے (لكن النظر لآخر المسلمین یقتضی أن لا أقسمها بل أجعلها علی المسلمین) ۔ (یعنی بعد میں آنیوالے مسلمانوں کا خیال کرتے ہوئے بجائے تقسیم کرنے کے وقف کرنا مناسب خیال کرتا ہوں) ۔ ارضِ سواد (یعنی سرزمینِ عراق) کی بابت بھی یونہی کیا تھا۔ حضرت عمر نے اسے وقف کر کے مفتوحین کے ساتھ معاملہ مزارعت کیا، اس کے ساتھ ساتھ ان پر خراج بھی عائد کیا (یعنی اھلِ ذمہ پر) اسی سے ترجمہ کا دوسرا جزو ثابت ہے۔ ابن بطال کہتے ہیں اس ترجمہ کا مفہوم یہ ہے کہ صحابہ کرام آنحضرت کی وفات کے بعد آپکی طرف سے وقف کردہ اراضی کا اسی طریقہ پر معاملۂ مزارعت کرتے تھے جو آپ نے یہودِ خیبر کے ساتھ کیا۔ (وقال البنی لعمر الخ) بقول ابن التین داؤدی کا کہنا ہے کہ یہ لفظ غیر محفوظ ہے دراصل آپ نے انہیں حکم دیا تھا کہ پیداوار کو صدقہ کردیا کریں اور اصل کو وقف رکھیں۔ ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ بخاری کی ذکرکردہ عبارت کا بھی یہی معنی ہے، بخاری نے یہاں ذکرکردہ عبارت کو الوصایا میں (صخر بن جویریة عن نافع عن ابن عمر) کے طریق سے موصول کیا ہے اسمیں ہے کہ حضرت عمر نے اپنے مال کو صدقہ کرنا چاہا اسپر آپ نے مذکورہ ہدایت فرمائی۔

علامہ انور اس کے تحت کہتے ہیں کہ ہمارے ہاں وقف صرف عقار (غیر منقولہ جائیداد) میں ہوتا ہے الا یہ کہ وہ تابع ہو۔ ہمارے فقہاء کا کہنا ہے کہ وقف شدہ کی منفعت صدقہ کی جائیگی اور اصل واقف کی ملکیت میں ثابت رہیگا۔ صاحبین کا موقف ہے کہ ملک اللہ تعالی کی سمجھی جائیگی۔ حنفیہ پر اعتراض ہوسکتا ہے کہ اگر صرف منفعت کو ہی صدقہ کرنا ہے اور ملکیت قائم رکھنی ہے تو وقف کی ضرورت کیا ہے؟ وہ تو بغیر وقف کے بھی کیا جاسکتا ہے؟ (شاید اسی کے مدنظر) سرخسی نے تصریح کی ہے کہ امام کے ہاں وقف باطل (غیر جائز)

ہے۔ابن ہمام نے بھی یہی بیان کیا ہے البتہ مسجد کو مستثنیٰ رکھا ہے۔اسی طرح وصیت سے بھی وقف کرنا۔تیسری یہ صورت ہو سکتی ہے کہ کسی موقوفہ جائیداد کی واقف کے ملک سے نکلنے کا قاضی فیصلہ کر دے، کہتے ہیں ابو یوسف نے امام مالک سے جب چار مسائل کی بابت مذاکرہ کیا تھا ان میں مسئلہ وقف بھی تھا اسکے علاوہ تحدید صاع اور فجر سے قبل اذان کا مسئلہ تھا، چوتھا میں بھول رہا ہوں، شرح جامع صغیر میں یہ مسائل مذکور ہیں تو مدینہ سے واپس آتے ہی پہلی مجلس میں ہی اعلان کر دیا کہ ان چار میں میں امامِ ہمام (ابو حنیفہ) کا مسلک چھوڑ رہا ہوں۔ بتلایا کہ میں نے مدینہ میں صحابہ کرام کے اوقاف میں کسی چیز کو نہ دیکھا کہ ان کی یا ان کے آل کی ملکیت قائم ہو۔ کہتے ہیں امام ابو حنیفہ کا اصل موقف حاوی میں ہے وہ یہ کہ وقف، ملکِ واقف پر کسی شئی کا حبس جسکی منفعت کی وہ نذر مان لے۔اس سے متبین ہوتا ہے کہ ابن ہمام نے جسے مسئلہِ وقف کہہ کر بیان کیا ہے وہ دراصل مسئلہِ نذر ہے لہذا وقف امام کے ہاں باطل نہیں بلکہ اس کا معاملہ نذر کا سا ہوگا اور اس کی ہمارے ہاں مستقل حیثیت ہے آنجناب کا حضرت عمر سے کہنا (تصدق بأصله لا يباع) تو ترمذی نے (الوقف) میں اسے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے (إن شئت حبست أصلها و تصدقت بها) یعنی اصل باقی رکھے اور ثمرہ۔ پیداوار۔ کو صدقہ کرتا رہے تو یہ عین حنفیہ کے موقف کے مطابق ہے بخاری میں اسے تصدُّق بالاصل سے تعبیر کیا گیا کیونکہ جب اصل کی بیع سے منع فرمایا تو گویا اصل کو صدقہ کر دیا گیا رہی یہ بات کہ یہ مؤبد ہوگا یا نہیں؟ تو طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ حضرت عمر نے اپنا خیبر کا حصہ وقف کر دیا تھا اور یہ اسلام کا اولین وقف تھا پھر بسند قوی حضرت عمر کا یہ قول نقل کرتے ہیں کہ (لولا أني ذكرت صدقتي لرسول اللهﷺ أو نحو هذا لرددتها) یہ رجوع فی الوقف کے نفاذ میں صریح ہے۔مولانا بدر حاشیہ میں مزید لکھتے ہیں کہ شیخ نے خیال ظاہر کیا تھا کہ شاید بخاری کے نقل کردہ الفاظ میں کچھ تقدیم و تاخیر ہوگئی ممکن ہے حضرت عمر کے الفاظ راوی نے آنجناب کی طرف منسوب کر دیئے ہوں حضرت عمر کے ترمذی کی روایت میں الفاظ یہ ہیں (لا يباع ولا يورث) بخاری میں یہ آنحضرت کی طرف منسوب ہیں۔الحاوی کی بابت علامہ وضاحت کرتے ہیں کہ تین کتب اس نام سے ہیں: حصیری کی، زاہدی کی اور قدسی کی، مذکورہ حوالہ قدسی کی حاوی کا تھا۔

حدثنا صدقة أخبرنا عبدالرحمن عن مالك عن زيد بن أسلم عن أبيه قال قال عمرُ لَولا آخِرُ المسلمين مافَتَحتُ قَريةً إلا قَسَمتُها بَين أهلِها كَما قَسمَ النبيُّ ﷺ خيبرَ

حضرت عمرؓ کہتے ہیں کہ اگر پچھلے مسلمانوں کا خیال نہ ہوتا تو جو شہر فتح ہوتا میں اسے وہاں کے رہنے والوں پر تقسیم کر دیتا جس طرح خیبر کو نبی ﷺ نے تقسیم کر دیا تھا۔

عبدالرحمٰن سے مراد ابن مہدی ہیں، اسلم مولیٰ عمر مخضرم ہیں (یعنی آنجناب کا عہد بھی پایا مگر صحبت حاصل نہیں)۔ (قال عمر) اسماعیل کی (عبد الله بن ادريس عن مالك) سے روایت میں (سمعت عمر يقول الخ) ہے۔(ما فتحت) معلوم اور مجہول دونوں طرح پڑھا گیا ہے۔ (كما قسم الخ) اسماعیل کی روایت میں مزید یہ بھی ہے (لكن أردت أن تكون جزية تجري عليهم) اس جملہ کی تشریح المغازی میں ہوگی بیہقی نے ابن وھب عن مالک کے حوالے سے اپنی روایت میں حضرت عمر کے یہ کہنے کا سبب بھی ذکر کیا ہے وہ یہ کہ فتحِ شام کے بعد حضرت بلال کہنے لگے اسے تقسیم فرما دیں وگرنہ ممکن ہے اس پر تلواریں چل جائیں اس پر یہ کہا۔ابن تین لکھتے ہیں حضرت عمر نے آیتِ قرآنی (والذين جاء وا من بعدهم الخ) سے اخذ کرتے ہوئے یہ فیصلہ کیا تا کہ کہیں یہ نہ ہو کہ بعد والوں کے لیے ان اراضی خراج میں سے کچھ باقی نہ رہے تو اس کے پیش نظر فیصلہ کیا کہ عنوۃً فتح کی جانے والی

اراضی وقف کر دیں اور ان پر خراج عائد کر دیں تا کہ انکا نفع دائم رہے۔علمائے اسلام کی ان زمینوں کے بارے میں دو رائیں تھیں۔ بقول ابن حجر تین اقوال ہیں۔ مالک سے منقول ہے کہ نفسِ فتح سے ہی وہ موقوف قرار پائیں گی ابو حنیفہ اور ثوری سے منقول ہے کہ خلیفہ کو اختیار ہے کہ وقف قرار دے یا تقسیم کر دے شافعی کا موقف تھا کہ تقسیم کرنا لازم ہے الا یہ کہ فاتحین وقف کرنے پر اظہارِ رضا مندی کریں۔ باقی تفصیل اواخر الجہاد میں آئے گی۔اس حدیث کو ابو داؤد نے بھی (الخراج) میں ذکر کیا ہے۔

باب مَنْ أحيا أرضاً مَواتاً (جس نے کوئی بے آباد۔غیر مملوکہ۔زمین کاشت کرلی)

ورأىٰ ذٰلک عليٌّ في أرض الخَرابِ بِالكُوفة، مَواتٌ. وقال عمرُ مَن أحيا أرضاً مَيْتَةً فهِيَ له ويُروىٰ عن عَمروبن عوفٍ عن النبي ﷺ وقال في غيرِحقِّ مُسلمٍ وليس لِعِرقِ ظالِمٍ فيه حقٌّ. ويُروىٰ فيه عن جابرٍ عن النبي ﷺ

بقول قزاز موات وہ زمین ہے جو ابھی آباد (وکاشت) نہیں کی گئی۔عُمران کو حیات اور تعطیل کو فقدانِ حیات کے ساتھ تشبیہ دی گئی احیائے موات یہ ہے کہ کوئی شخص کسی ایسی زمین کو کاشت وآباد کرے جو کسی کی ملکیت میں نہیں اب وہ اس کی ملک قرار پائے گی خواہ حاکم کی اذن ہو یا نہ ہو، یہ جمہور کا قول ہے۔ابو حنیفہ کے نزدیک حاکم کی اجازت ضروری ہے۔مالک کی رائے ہے کہ آبادیوں سے قریبی زمینوں کے لیے سرکاری اذن ضروری ہے دور دراز کی زمینوں کے لیے نہیں۔طحاوی نے جمہور کے موقف پر حدیثِ باب کے ساتھ ساتھ سمندر اور دریا کے پانی اور ان کے شکار پر قیاس سے حجت پکڑی ہے یعنی ان اشیاء کے لئے بھی سرکاری اجازت ضروری نہیں اور یہ سب کے نزدیک جائز ہے لہذا بے آباد وغیر ملکیتی زمینوں کا بھی یہی حکم ہے۔(ورأى علي الخ) ارضِ خراب سے مراد غیر آباد زمین ہے،اس کا حوالہ ذکر نہیں کیا (پہلے ذکر کیا کہ حافظِ دنیا ابن حجر کی وسعتِ معلومات کا اندازہ اس امر سے ہوتا ہے کہ اگر کسی قول کا حوالہ دینے سے قاصر رہے تو بعد والے بھی یہاں خاموش ہیں)۔ (وقال عمر الخ) اسے مالک نے مؤطا میں زہری عن سالم کے حوالے سے موصول کیا ہے۔ یحیی بن آدم کی کتاب الخراج میں اس کا سبب بھی مذکور ہے کہ لوگ ان کے عہد میں زمینوں کو تحجر کر لیتے (یعنی حد بندی کر کے اپنی ملکیت ظاہر کرتے) اس پر مذکورہ حکم جاری کیا،یحی کہتے ہیں گویا تحجر کافی نہیں بلکہ ملکیت کے اثبات کے لیے ان کے احیاء کی شرط لگائی۔ (ویروی عن عمرو الخ) یعنی مثل حدیثِ عمر،اسے اسحاق بن راہویہ نے موصول کیا ہے اس میں کثیر بن عبد اللہ بن عمرو کا حوالہ بھی ہے اور وہ ضعیف ہیں طبرانی اور بیہقی نے بھی اسے نقل کیا ہے۔عمرو بن عوف کے حوالے سے صحیح بخاری میں صرف یہی حدیث منقول ہے ایک اور صحابی عمرو بن عوف بھی ہیں جو انصاری بدری ہیں۔الجزیہ وغیرھا میں ان کی روایات مذکور ہیں۔بعض نسخوں میں ہے،(وقال عمر وابن عوف الخ) یعنی واو کو عاطفہ سمجھ لیا، یہ تصحیف ہے۔عمرو کی اس حدیث کا قوی شاہد ہے جسے ابو داؤد نے سعید بن زید سے نقل کیا ہے اس کے علاوہ انہی نے (ابن اسحاق عن یحیی بن عروۃ عن أبیه) سے مرسلاً اس کے مثل مع زیادت کے روایت کیا ہے۔اس باب میں حضرت عائشہ کی روایت ابو داؤد طیالسی کے ہاں ابو داؤد اور بیہقی کے ہاں حضرت سمرہ،طبرانی کے ہاں عبادہ اور عبد اللہ بن عمرو اور یحیی بن آدم کی الخراج میں ابو اسید سے بھی روایات ہیں سب کی اسانید میں مقال ہے مگر کثرتِ اسانید سے متقوی ہے۔ (لعرق ظالم)

اکثر کی روایت میں یہ ترکیبِ توصیفی ہے، وہ راجع ہے ساحب العرق کی طرف یعنی (ليس لذي عرقِ ظالم) یا خود عرق کی طرف (أي ليس لعرق ذي ظلم الخ) اضافی ہونا بھی مروی ہے تو اس پر ظالم صاحبِ عرق ہے اور عرق سے مراد ارض ہے۔ مالک، شافعی ازھری اور ابن فارس وغیرھم بطور ترکیبِ توصیفی روایت کرتے ہیں۔ خطابی مبالغہ کرتے ہوئے اضافت کو خطا قرار دیتے ہیں۔ ربیعہ کہتے ہیں العرق الظالم ظاہری بھی ہے باطنی بھی، باطنی سے مراد کسی شخص کا کنواں کھودنا یا معادن سے کچھ استخراج کرنا جبکہ ظاہر سے مراد کسی زمین پر کوئی عمارت بنانا یا باغ لگانا۔ دوسرے کہتے ہیں ظالم وہ ہے جس نے غیر کی زمین میں بغیر حق کے (یعنی اسے علم تھا کہ اس کا مالک کوئی اور ہے) باغ لگایا یا کاشتکاری کر لی یا کوئی عمارت تعمیر کر لی یا کنواں کھود لیا۔

(عن جابر الخ) اسے احمد نے (هشام عن عروة عن وهب عن جابر) کے طریق سے موصول کیا ہے، ترمذی نے بھی ایک اور طریق کے ساتھ ہشام سے کچھ تغایرِ الفاظ کے ساتھ روایت کر کے صحیح قرار دیا اس میں ہشام پر اختلاف بھی ہے، یحیی قطان اور ابوضمرہ وغیرھما نے (عنه عن أبي رافع عن جابر) نقل کیا ہے جب کہ ایوب نے ان سے (عن أبيه عن سعيد بن زيد) ذکر کیا عبداللہ بن ادریس نے ان سے (عن أبيه مرسلًا) روایت کیا ہے۔ عروہ پر بھی اختلاف کیا گیا ہے، چنانچہ (أيوب عن هشام) موصولاً، (يحيى عن عروة عن أبيه) مرسلا، اسی طرح ابو الاسود نے (عن عروة عن عائشة) جیسا کہ حدیثِ باب ہے، نقل کیا ہے شاید اسی کے باعث بخاری نے ترکِ جزم (یعنی بصیغۂ تمریض: یروی) کیا ہے۔

حضرت جابر کی روایت میں ایک اضافی جملہ بھی ہے (فله فيها أجر) اس سے ابن حبان نے استنباط کیا ہے کہ ذمی ارضِ موات کا احیاء کر کے اس کا مالک بننے کا مجاز نہیں کیونکہ اس کے لیے تو اجر نہیں۔ محبّ طبری نے اس پر تعاقب کیا ہے کہ ذمی کی نسبت یہ اجر، ثواب فی الدنیا مراد ہے جبکہ مسلم کے حق میں دنیا و آخرت، دونوں کا۔ ابن حجر طبری کی تاویل محتمل قرار دینے کے باوجود ابن حبان کی تاویل کو اسعد بظاہر الحدیث (یعنی حدیث کے زیادہ مطابق) لکھتے ہیں کیونکہ امر کے مطلقاً ذکر سے متبادر الی الذھن، اخروی اجر ہی ہوتا ہے۔ علامہ انور حضرت عمر کے قول (فهي له) کو محمول علی الاذن قرار دیتے ہوئے اسے حنفی مذہب کی تائید سمجھتے ہیں، کہتے ہیں یہ بیانِ مسئلہ نہیں بلکہ امیر کی طرف سے تصریحِ اذن ہے۔ (وليس لعرق الخ) کے تحت لکھتے ہیں ہمارے نزدیک اگر کسی کی زمین میں درخت لگا دیئے تو واجب ہے کہ انہیں اکھاڑے۔ (من أعمر الخ) کی بابت کہتے ہیں کہ یہ اعمار سے ہے نہ کہ العمری سے (جو فقہ کی ایک اصطلاح ہے بقول مولانا بدر کتاب الھبۃ میں۔ باب ما قیل فی العمری۔ کے تحت اس کا بیان ہوگا) علامہ لکھتے ہیں کہ آنجناب علیہ السلام ذوالحلیفہ کے مقام پر بطنِ وادی میں اترے جو کسی کی ملکیت نہ تھی سو آپ نے اسے معرس و مناخ بنا لیا (یعنی وہاں قافلہ اتارا اور شب بسر کی) اسی طرح غیر مملوکہ زمین آباد کرنے والا اس کا مالک بن جائے گا، بخاری یہی ثابت کرنا چاہتے ہیں۔

حدثنا يحيى بن بكير حدثنا الليث عن عبيدالله بن أبي جعفرعن محمد بن عبدالرحمن عن عروة عن عائشة عن النبي ﷺ قال مَنْ أعمَرَ أرضاً ليسَتْ لأحدٍ فهو أحَقُّ قال عروةُ قضىٰ بِهِ عمرُ في خِلافته

ام المؤمنین عائشہؓ نبی ﷺ سے روایت کرتی ہیں کہ آپ نے فرمایا جو شخص کسی ایسی زمین کو آباد کرے جو کسی کی مملوک نہ ہو تو وہ آباد کرنے والا اس کا زیادہ حق دار ہے۔

سند میں عبید اللہ بن ابو جعفر مصری ہیں ان کے شیخ محمد، یتیم عروہ کے لقب سے معروف تھے شروع کے تین راوی مصری باقی مدنی ہیں۔ (من أعمر) رباعی ہے بقول عیاض مروی یہی ہے مگر صواب ثلاثی ہے، قرآن میں ہے (وعمروها أكثر مما عمروها) ابن بطال لکھتے ہیں ممکن ہے اصل میں (اعتمر) ہو، تاء ساقط ہوگئی ہو دوسروں کا کہنا ہے کہ (اس معنی میں) رباعی بھی مسموع ہے، کہا جاتا ہے (أعمر الله بك منزلك) اللہ تیرے ساتھ تیرا گھر آباد رکھے۔ مراد یہ ہے کہ (من أعمر أرضا بالإحياء فهو أحق به من غيره) أحق کا متعلق للعلم بہ حذف کر دیا ابوذر کے نسخہ میں (أعمر) بطور صیغہ مجہول ہے (أي أعمره غيرُه) حمیدی نے (من عمَرَ) اپنی کتاب میں روایت کیا ہے اسماعیلی نے بھی اپنی سند کے ساتھ یحیی بن بکیر سے ثلاثی ذکر کیا ہے۔

(قال عروه الخ) اسنادِ مذکور کے ساتھ عروہ تک متصل ہے آگے کا جزو مرسل ہے بقول خلیفہ، عروہ آخری زمانہ خلافتِ عمرؓ میں پیدا ہوئے، ابن ابی خیثمہ کا قول ہے کہ جنگ جمل کے وقت ان کی عمر تیرہ برس تھی اور وہ سن ۶۳ ھ میں ہوئی تھی حضرت عمر کی وفات سن ۲۳ ھ میں ہوئی۔

(قضى به عمر الخ) یحیی بن آدم نے کتاب الخراج میں محمد بن عبید اللہ ثقفی کے طریق سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر نے یہ فرمان لکھ کر (اپنے عمال کو) بھیجا ایک اور سند کے ساتھ بحوالہ عمرو بن شعیب ذکر کرتے ہیں کہ حضرت عمر نے کہا جس نے تین برس اپنی زمین معطل رکھی کسی اور نے آکر اسے کاشت کر لیا تو وہ اس کی ہوگی ابن حجر کہتے ہیں تعطیل سے مراد عدمِ تحجر یا بذریعہ دیوار و بناء اس کی حد بندی ہونا ممکن ہے۔ طحاوی نے انہی ثقفی مذکور کے حوالے سے روایت کیا ہے کہ ایک بصری حضرت عمر کے پاس آیا اور عرض کی کہ بصرہ میں ایک قطعہ ارضی ہے جو نہ ارضِ خراج ہے اور نہ اس کی آبادکاری سے کسی مسلمان کو نقصان ہے (یعنی کسی کی ملکیت نہیں) اگر آپ چاہیں تو مجھے الاٹ کر دیں (أن تُقطِعَنيها)، میں اس میں قضب و زیتون لگا لوں؟ تو حضرت عمر نے ابوموسی (عاملِ بصرہ) کو لکھا اگر معاملہ ایسا ہے (جیسا اس شخص نے ذکر کیا) تو اسے الاٹ کر دو۔

قسطلانی العرق الظالم کی بابت ابوعبید کا قول نقل کرتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ کوئی شخص کسی دوسرے کی آباد و مزروع زمین میں اپنے درخت وغیرہ لگائے بقول قاضی عیاض یا کوئی بناء وغیرہ تعمیر کرے (یعنی اپنا ناجائز قبضہ مستحکم و معلن کرنے کی خاطر کوئی چیز کاشت کر لے، یا تعمیر کر لے) ابن شعبان زاہی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ عروق چار ہیں، دو ظاہر اور دو باطن ظاہر سے مراد بناء و غرس جبکہ باطن آبار و عیون ہیں۔ یہ حدیث امام بخاری کے افراد میں سے ہے۔

باب

یہ بلا ترجمہ ہے۔

حدثنا قيتبة حدثنا اسماعيل بن جعفر عن موسى بن عقبة عن سالم بن عبدالله بن عمر عن أبيه أَنَّ النبی ﷺ أرِيَ وهو في مُعَرَّسِهِ بِذي الحُلَيفة في بَطنِ الوادي فقيلَ لَه إنك بِبَطحاءَ مُبارَكةٍ فقال موسى وقد أناخَ بِنا سالمٌ بِالمُناخ الذي كان عبدُالله يُنِيخُ بِهِ يَتَحَرّى مُعَرَّسَ رسولِ الله ﷺ وهو أسفَلُ مِن المسجد الذي بِبَطنِ الوادي

بينه وبين الطَّريقِ وَسَطٌ مِن ذٰلك۔(الحج میں گزر چکی ہے)

حدثنا اسحاق بن إبراهيم أخبرنا شعيب بن اسحق عن الأوزاعى حدثنى يحى عن عكرمة عن ابن عباس عن عمر عن النبیﷺ قال الليلةَ أتانى آتٍ مِنْ رَبى وهو بِالعَقِيق أنْ صَلِّ فى هذاالوادى المبارَكِ وقُلْ عمرةٌ فى حَجَّةٍ۔(ایضاً)

دوسری حدیث کے شیخ بخاری اسحاق ابن راہویہ ہیں، سند میں ان کے علاوہ شعیب دمشقی اور یحی بن ابی کثیر ہیں۔ دونوں حدیثوں پر مفصل بحث کتاب الحج میں ہو چکی ہے اس ترجمہ کے ساتھ ان کا تعلق مستشکل ہے اس ضمن میں مہلب کہتے ہیں کہ بخاری نے آنجناب کے مذکورہ مقام پہ خیمہ زن ہونے اور رات گزارنے کے اس عمل کے سبب اس جگہ کو آپ کے لیے موقوف یا ممتلک ہو جانے کا اثبات کرنے کی کوشش کی ہے مگر یہ استنباط قائم نہیں ہوتا کیونکہ ملکِ غیر میں عارضی طور پر نزول کیا جا سکتا ہے اور نمازیں پڑھی جا سکتی ہیں اس سے کوئی جگہ ملکیت میں نہیں آجاتی جیسا کہ آپ نے عتبان بن مالک کے گھر میں بھی نماز ادا فرمائی تھی۔ ابن بطال نے جواب دیا ہے کہ بخاری کی مراد یہ ہے کہ یہ معرس آپکے قیام کی وجہ سے آپ کی طرف منسوب ہوگئی یہ مراد نہیں کہ آپکی ملک بن گئی۔ ابن منیر وغیرہ نے بھی اس امر کی نفی کی ہے کہ بخاری کی مراد وہ ہو جس کا مہلب نے ادعاء کیا ہے بلکہ ان کی غرض اس امر پر تنبیہ ہے کہ کسی جگہ عارضی قیام اور نماز کی ادائیگی احیائے موات کے مترادف نہیں کہ اب وہ جگہ مالک بن جائے کیونکہ اصل احیاء، تحویط (یعنی دیواریں بنا کر حد بندی) اور غرس وزرع ہے۔ یا ان کی مراد یہ ہے کہ آنجناب کے اس عمل سے وہ حکمِ احیاء کے ساتھ ملحق ہوگئی اس لئے کہ آپکا وہاں خصوصی تصرف واقع ہوا (پھر یہ جگہ کسی کی ملکیت بھی نہ تھی یہ کہا جانا بھی ممکن ہے کہ اگر شرع نے عام آدمی کو اجازت دی ہے کہ وہ کسی غیر مملوکہ زمین کو آباد کر کے اسے اپنے تصرف میں لا سکتا ہے تو امیر کیلئے ایسا کرنا تو بالاولٰی روا ہے) اب کسی کے لیے جائز نہیں کہ اس جگہ پر اپنی ملکیت جتلائے اور اسے متحجر بنائے (لیکن یہ تب جب ثابت ہو کہ بعد ازاں آنحضرت نے اس وادی کو سرکاری جگہ قرار دیا ہو) بقول ابن حجر حاصلِ کلام یہ ہے کہ وادی مذکور اگرچہ ارضِ موات تھی لیکن تعریسن کے لئے اس کا مختص کیا جانا حقوقِ عامہ میں سے ہے اب کسی کے لئے اسے متحجر بنا کر اپنے تصرف میں لانا اور اپنی ملکیت قرار دینا صحیح نہیں اور یہ صرف آنجناب کے ساتھ ہی مختص نہیں بلکہ اس قسم کی عوامی جگہیں اسی مفہوم وحکم میں ہیں (موجودہ قوانین کے لحاظ سے تو اب تمام غیر مملوکہ مقامات سرکاری قرار دئے گئے ہیں شاید اب اس باب میں ذکر کردہ مسئلہ نافذ العمل نہ ہو یا جیسا کہ حنفی مذہب کے مطابق ہے ایسا کرنے کے لیے سرکاری اجازت کی ضرورت پڑتی ہے)

باب إذا قالَ ربُّ الأرضِ أقِرُّكَ ماأقرَّكَ اللهُ ولَمْ يَذكُرْأجَلاً معلوماً فَهُمَا علىٰ تَراضِيهِما

(باہمی رضا مندی سے بغیر مدت متعین کئے بھی زمین زراعت کیلئے دیجا سکتی ہے)

اس کے تحت یہودِ خیبر کے ساتھ معاملہ کے بارے میں ابن عمر کی حدیث لائے ہیں اسے فضیل کے حوالے سے موصولاً اور ابن جریج کے طریق سے معلقاً لائے ہیں (عبد الرزاق سے امام بخاری کا سماع نہیں اگرچہ ان کے معاصر تھے پہلے ذکر ہوا کہ ان سے ملنے یمن کے راستے میں تھے کہ انکی وفات کی خبر ملی جس پر واپس پلٹ آئے بعد ازاں یہ خبر غلط ثابت ہوئی) دونوں موسی بن عقبہ سے

راوی ہیں، سیاق معلق طریق کا ہے۔ مسلم نے ابن جریج کے اس طریق کو موصول کیا ہے۔ احمد نے بھی عبد الرزاق کے حوالے سے بتمامہ روایت کیا ہے۔ فضیل کا سیاق کتاب الخمس میں ذکر ہوگا۔ علامہ انور اس ترجمہ پر تبصرہ کرتے ہیں کہ یہ ان تراجم میں سے ہے (التی لا تسقط علی مَحَطّ) یعنی جنکا مدلول واضح اور حکم مستقیم نہیں اور یہ کسی اصل کی طرف راجع نہیں کیونکہ آنجناب کے یہود خیبر کے ساتھ کئے گئے اس معاملہ کی حقیقت بخاری پر منقح (واضح) نہیں، کبھی وہ اسے اجارت اور کبھی مزارعت قرار دیتے ہیں جبکہ دونوں غیر صحیح ہیں الا یہ کہ خیبر کی اراضی آنحضرت اور مسلمانوں کی ملک قرار دی جائیں۔ اگر وہ انہی (یہود خیبر) کی ملک تھیں تب دونوں رائیں (اجارت و مزارعت) صحیح نہیں (ان کی ملک کیسے ہوسکتی ہے جبکہ۔ نقر کم ما شئنا. کا واضح اشارہ ہے لہذا میرے خیال میں بخاری کا نقطۂ نظر واضح اور تمام تفریعات مستقیم ہیں)۔ بقول علامہ اگر ارضِ خیبر یہود کی ملک میں ہی برقرار رکھی گئی تھی تو یہ خراجِ مقاسمت تھا، کہتے ہیں امام بخاری کی بقیہ تفریعات بھی مستقیم نہیں، اگر یہ معاملہ اجارت یا مزارعت تھا، انہوں نے ابہاما اجل کا ذکر کیا ہے اور یہ مستقیم نہیں اگر یہ معاملہ اجارت یا مزارعت تھا، تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کیونکہ اس قسم کے معاملات میں ابہام آخر کار منازعات پر منتج ہوتا ہے البتہ خراج مقاسمت ابہامِ اجل کے ساتھ صحیح ہے کیونکہ وہ امیر اور رعیت کے مابین ہے اور ہر قسم کے تنازع سے مامون ہے کیونکہ امیر کو حق حاصل ہے کہ جسے جب تک چاہے برقرار رکھے۔

حد ثنا أحمد بن المقدام حدثنا فضيل بن سليمان حدثنا موسى أخبرني نافع عن ابن عمر قال كانَ رسولُ الله ﷺ -ح- وقال عبدالرزاق أخبرنا ابن جريج حدثني موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر أنَّ عمرَبنَ الخطاب أجلى اليهودَ و النصارىٰ مِن أرضِ الحجازِ وكان رسولُ الله ﷺ لمَّا ظهرَ علىٰ خيبرَ أرادَ إخراجَ اليهودِ منها وكانت الأرض حينَ ظهرَ عليها لِلّٰهِ ولِرسولِهِ ولِلمسلمين فأرادَ إخراجَ اليهودِ منها فسألتِ اليهودُ رسولَ الله ﷺ لِيُقِرَّهم بِها علىٰ أن يَكْفُوا عَملَها ولَهُم نصفُ الثَّمرِ وقال لَهم رسولُ الله ﷺ نُقِرُّكم بِها علىٰ ذلك ماشِئنا فقَرُّوا بِها حتىٰ أجلاهم عمرُ إلىٰ تَيماءَ وأريحاءَ

ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ حضرت عمر نے یہود و نصاریٰ کو سرزمین حجاز سے نکالدیا اور رسول اللہ ﷺ نے جب خیبر پر غلبہ پایا تو وہاں سے آپ نے یہود کو نکال دینے کا ارادہ کیا وہاں کی زمین اللہ اور اس کے رسول اور تمام مسلمانوں کی ہوگئی تھی پس جب آپ نے وہاں سے یہود کے نکال دینے کا ارادہ کیا تو یہود نے درخواست کی کہ آپ ان کو وہیں رہنے دیں اس شرط پر کہ وہ وہاں کام کریں گے اور انہیں نصف پیداوار ملے گی آپ نے اس شرط پر کہ جب تک چاہیں گے رکھیں گے، انکی درخواست قبول کی یہاں تک کہ حضرت عمر نے ان کو (مقام) تیماء اور اریحا کی طرف نکال دیا۔

(أن عمراً جلى الخ) کتاب الشروط کی ایک روایت میں اس کا سبب ذکر ہوگا۔ ھروی کہتے ہیں (جلی) اور (أجلی) ایک ہی معنی میں ہے، اسم جلاء و اِجلاء ہے۔ ارضِ حجاز وہ جو نجد اور تہامہ کے درمیان واقع ہے۔ کرمانی نے یہاں ارضِ حجاز سے مراد پورا جزیرہ عرب لیا ہے جو خطا ہے البتہ کتاب الجہاد میں اس لفظ کا اطلاق پورے جزیرہ عرب پر ہوا ہے۔ علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت

عمران کے پاس آئے تو سازش کے تحت ایک چھت پر سے انہیں گرا دیا آپکے موچ آگئی، یہ ان کے اجلاء کا فوری سبب بنا سو انھوں نے انھیں جزیرہ عرب سے نکال کر شام کے سرحدی شہر اریحاء بھیج دیا۔ کہتے ہیں علمائے جغرافیہ کو چاہئے کہ اس امر کی تحقیق کریں کہ اریحاء جزیرہ عرب کی حدود کے اندر تھا یا نہیں؟ اس سے آنجناب کے فرمان کہ (أخرجوا اليهود و النصارىٰ من جزيرة العرب) کی تشریح میں فائدہ ہوگا شاید اسی باعث ابن حجر نے مذکورہ بات کہی کہ ارضِ حجاز سے یہاں مراد پورا جزیرہ نہیں بلکہ مخصوص علاقہ ہے۔

(و كانت الأرض الخ) فضیل کی روایت میں للیهود کا لفظ بھی ہے۔ مہلب یہ تطبیق دیتے ہیں کہ فضیل کی روایت ارض خیبر کی سابقہ حالت کو ظاہر کرتی ہے کیونکہ خیبر کا کچھ حصہ صلحاً اور کچھ حصہ عنوۃً فتح ہوا تھا عنوۃ فتح ہونیوالا حصہ، پورے کا پورا (لِلّٰه ولرسوله وللمؤمنين) تھا جبکہ صلحاً فتح ہونے والا حصہ اولاً یہود کی ملک ہی تھا پھر عقدِ صلح سے مسلمانوں کی ملک بنا، المغازی میں اس کا مفصل بیان آئے گا۔ تیماء اور اریحاء مدینہ سے شام کے راستے میں قبیلہ طے کے علاقہ کے پاس دو سرحدی شہر تھے بلاذری کی فتوح البلدان میں ہے کہ جب آنحضرت نے وادی قری فتح کی تو اہلِ تیماء نے ادائیگی جزیہ کی شرط پر مسلمانوں سے صلح کر لی تھی جس پر ان کا شہر انہی کے قبضہ میں برقرار رکھا گیا۔

باب ما كان مِن أصحابِ النَّبِيِّ ﷺ يُواسِي بعضُهم بعضاً في الزِّراعةِ والثَّمرِ

(صحابہ کرام زراعت وثمر میں ایک دوسرے کی مواسات کرتے تھے)

مواساۃ سے مراد مال میں مشارکت، بغیر کسی مقابل کے۔

حدثنا محمد بن مقاتل أخبرناعبدالله أخبرنا الأوزاعي عن أبي النجاشي مولى رافع بن خديج قال سمعت رافعَ بنَ خديج بن رافع عن عمهٖ ظُهَير بن رافع قال ظهير لقد نَهانا رسولُ الله عن أمرٍ كانَ بِنا رافِقاً قلت ماقال رسول الله ﷺ فهو حقٌّ قال دعاني رسولُ الله ﷺ قال ما تَصنعُونَ بِمَحاقِلِكم قلتُ نُواجِرُها على الرَّبيع وعلى الأوسُقِ من التَّمرِ والشعِيرِ قال لا تَفعلُوا ازْرَعُوها أوأزرِعُوها أوأمسِكُوها قال رافع قلتُ سمعاً وطاعةً

رافع بن خدیج بن رافع اپنے چچا حضرت زہیر سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک ایسے کام سے ہمیں منع فرما دیا جس سے ہمیں بہت آسانی ہوتی تھی میں نے کہا کہ جو کچھ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا، حق ہے انہوں نے کہا مجھے آپ نے بلایا اور فرمایا تم اپنی کھیتیوں کو کیا کرتے ہو؟ میں نے کہا کہ ہم ان کو چوتھائی (پیداوار) پر اور (کبھی) کھجور اور جو کے چند وسق پر کرایہ پر دیدیتے ہیں آپ نے فرمایا ایسا نہ کیا کرو خود ان کی زراعت کرو یا کسی کو زراعت کیلئے دیدو یا ان کو اپنے پاس روک رکھو، رافع کہتے ہیں سَمْعًا وَطَاعَةً (ہم نے سنا اور مانا)۔

عبد اللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔ ابو نجاشی ثقہ تابعی ہیں ان کا نام عطاء بن صہیب تھا بیہقی نے اوزاعی سے اپنی ایک سند

کے ساتھ ابونجاشی سے نقل کیا ہے، کہتے ہیں کہ میں چھ برس تک رافع کی صحبت میں رہا۔ عکرمہ بن عمار نے بھی ابونجاشی سے اس حدیث کی روایت کی ہے مگر (عن عمه ظهير) کا واسطہ ذکر نہیں کیا، اسے مسلم نے نقل کیا ہے آگے حنظلہ بن قیس عن رافع کے حوالے سے روایت آئے گی جس میں ہے (حدثني عمّاي) اس سے اوزاعی کی روایت کی تقویت ہوتی ہے۔ (بمحاقلكم) محاقلت سے مراد پیداوار کے ایک حصہ کے عوض کسی سے مزارعت کرانا، ایک قول ہے کہ یہ حنطه کے بدلے زرع کی بیع ہے کچھ اور اقوال بھی ہیں۔ (على الربيع) آخری روایت میں ہے (على الأربعاء) وہ ربیع کی جمع ہے جو نہر صغیر کو کہتے ہیں مستملی کے نسخہ میں۔ ربیع مصغراً ہے جبکہ کشمیہنی کے ہاں (رُبُع) ہے جو بعد کی حدیثِ جابر کے موافق ہے مشہور یہی لفظ ہے جو اس حدیث میں وارد ہے مفہوم یہ ہے کہ اپنے اراضی اس شرط پر مزارعوں کے حوالے کرتے تھے کہ انہار پر جو پیداوار ہوگی وہ ہماری (یعنی بجائے اس کے کہ مجموعی پیداوار میں سے حصہ مقرر کریں، عمدہ زمین کے ایک حصہ کی تمام پیداوار اپنے لئے خاص کر لیتے)۔ (وعلى الوسق) واو بمعنی او ہے۔ (ازرعوها الخ) پہلا الف مکسورہ کے ساتھ ہے اور یہ الف وصلی ہے، راء مفتوح ہے جبکہ دوسرے کا ہمزہ قطعی اور راء مکسور ہے۔ أو، برائے تخییر ہے نہ کہ برائے شک، مفہوم یہ ہے کہ یا تو تم خود اسے کاشت کرو یا دوسروں کو بغیر اجرت لئے دیدو کہ کاشت کریں۔ حدیثِ جابر میں اسی مفہوم کو (أوليمنحها) کے ساتھ تعبیر کیا گیا۔ (أوأسكوها) یعنی اسے معطل رکھو۔ (سمعاوطاعة) میں نصب کے ساتھ ساتھ رفع بھی جائز ہے۔ اسے مسلم نے (البيوع)، نسائی نے (المزارعة) اور ابن ماجہ نے (الأحكام) میں روایت کیا ہے۔

حدثناعبيداللهبن موسى حدثنا الأوزاعي عن عطاء عن جابر قال كانوا يزرعونهابالثُّلُثِ والرُّبع والنصف فقال النبيُّ ﷺ مَن كانت له أرضٌ فَلْيَزْرَعْها أولِيَمنَحْها فإنْ لَم يَفعلْ فَلْيُمسِكْ أرضَه وقال الربيع بن نافع أبوتوبة حدثنا معاوية عن يحيى عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ مَن كانت له أرضٌ فليزرعها أو ليمنحها أخاه فإنْ أبىٰ فَلْيُمسِكْ أرضَه ۔ (سابقہ مفہوم ہے)

سند میں اوزاعی عطاء بن ابی رباح سے راوی ہیں۔ (بالثلث الخ) واؤ دونوں جگہ بمعنی او ہے۔ باب المزارعۃ بالشطر میں اس کی ایک اور توجیہہ بھی ذکر کی گئی ہے۔ (وليمنحها) یمنح کا نون مفتوح ہے مکسور ہونا بھی جائز ہے۔ (فليمسك أرضه) یعنی نہ اسے منح کرے اور نہ کرایہ پر دے۔ اسمیں اشکال یہ ہے کہ بغیر کاشت کے زمین معطل رکھنے میں اضاعت ہے جبکہ زمین کو کچھ عرصہ معطل رکھنے سے زمین کا ضیاع نہیں ہوتا بلکہ اسمیں گھاس پھونس وغیرہ اگ آتی ہیں جو جانوروں کیلئے چارہ ہے پھر یہ بھی ہے کہ ایک برس کاشت کرنے اور ایک برس معطل رکھنے سے اس کی پیداواری صلاحیت بڑھتی ہے اور اگلے سال کی پیداوار سے تلافی مافات ہو جاتا ہے، یہ تب جب نہی عن الکراء کو عموم پر محمول کیا جائے اگر اسے اس امر پر محمول کیا جائے کہ اس خاص طریقہ پر کراء مراد ہے جو ان کے مابین رائج تھا تو اس سے تعطیلِ انتفاع لازم نہیں آتا بلکہ جیسا کہ متقرر ہوا سونے چاندی (یعنی رقم) کے بدلے کرایہ پر دے سکتا ہے۔ (وقال الربيع الخ) ربیع حلبی مراد ہیں ثقہ ہیں انکی بخاری میں صرف دو احادیث ہیں، دوسری کتاب الطلاق میں ہے معاویہ سے مراد ابن سلام، بتشدید لام، جبکہ یحی ابن ابی کثیر ہیں ان پر اور ان کے شیخ ابوسلمہ پر اس سند میں اختلاف کیا گیا ہے، نسائی نے اس کے تمام طرق کا تتبع کیا ہے۔ بقول علامہ انور ربیع ابوداؤد اور طحاوی کے بھی شیخ ہیں، طویل عمر پائی۔

حدثنا قبيصة حدثنا قبيصة حدثنا سفيان عن عمرو قال ذكرته لطاؤسٍ فقال يُزرِعُ قال ابنُ عباس إنَّ النبيَّ ﷺلم يَنهَ عنه ولكِنْ قال إنْ يَمنَحُ أحدُكم أخاه خيرٌله مِن أن يأخُذَ شيئاً معلوماً ۔(ایضاً)

سند میں سفیان ثوری اور عمرو بن دینار ہیں۔(ذکرته لطاؤس) یعنی حدیثِ رافع، جیسا کہ پہلے تفصیل سے ذکر ہوا۔ (لم ینه عنه) یعنی حرام نہیں کیا۔

حدثنا سليمان بن حرب حدثنا حماد عن أيوب عن نافع أنَّ ابنَ عمر كان يُكرِى مَزارِعَه علىٰ عهدِ النبیﷺ وأبى بكر وعمرَ وعثمانَ وصَدراً مِن إمارةِ معاويةَ ثم حُدِّثَ عن رافع بن خديج أنَّ النبيَّ ﷺ نَهىٰ عن كِراءِ الأرضِ فذهبَ ابنُ عمرَ إلىٰ رافع فذَهَبْتُ معه فسأله فقال نَهى النبيُّﷺ عن كِراءِ المَزارِعِ فقال ابنُ عمرقد عَلِمتَ أنَّا كُنَّا نُكرِى مَزارِعَنا علىٰ عهدِ رسولِ اللهﷺ بِما على الأربِعاءِ وبِشيءٍ مِن التِّينِ

حدثنا يحى بن بكير حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب أخبرنى سالم أن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال كنتُ أعلَمُ فى عهدِ رسولِ اللهﷺأنَّ الأرضَ تُكرىٰ ثم خَشِىَ عبدُالله أنْ يكونَ النبيُّﷺ قد أحدثَ فى ذٰلك شيئاً لَم يَكُنْ عَلِمَه فترَكَ كِراءَ الأرض

نافع کہتے ہیں کہ ابن عمر نبی ﷺ اور ابوبکر وعمر وعثمان رضی اللہ عنہم کے عہد میں اور حضرت معاویہ کی شروع امارت میں اپنے کھیت کرایہ پر دیا کرتے تھے اس کے بعد ان سے رافع بن خدیج کی روایت بیان کی گئی کہ نبی ﷺ نے کھیتوں کو کرایہ پر دینے سے منع فرمایا ہے تو ابن عمر رافع کے پاس گئے میں بھی ہمراہ تھا پس ان سے پوچھا تو انہوں نے بتایا کہ نبی ﷺ نے کھیتوں کو کرایہ پر دینے سے منع فرمایا ہے ابن عمر نے کہا تم جانتے ہو کہ ہم رسول اللہ ﷺ کے عہد میں اپنے کھیت چوتھائی پیداوار پر اور کسی قدر انجیر پر کرایہ پر دیتے تھے۔عبداللہ بن عمر کہتے ہیں مجھے معلوم ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے عہد میں کھیت کرایہ پر دیئے جاتے تھے اس کے بعد ان کو خیال آیا کہ شاید نبی ﷺ نے اس بارے میں کوئی جدید حکم دیا ہو جو ان کو معلوم نہیں لہٰذا انہوں نے کھیتوں کا کرایہ پر دینا موقوف کر دیا۔

سند میں حماد بن زید ایوب سختیانی سے راوی ہیں۔(یکری) رباعی ہے۔(صدراً من الخ) یعنی خلافتِ معاویہ کا ابتدائی زمانہ، خلافتِ علی کا ذکر اس لئے نہیں کیا کیونکہ ابن عمر نے ان کی بیعت نہ کی تھی، یہی صحیح الاخبار میں مشہور ہے ان کی رائے یہ بنی تھی کہ جس پر لوگوں کا اتفاق نہ ہوا، اس کی بیعت نہ کریں گے یزید بن معاویہ کی بیعت کر لی تھی پھر ابن زبیر کی شہادت کے بعد عبدالملک کی بھی، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ خلافتِ علی کے دوران زمین مزراعت کیلئے نہ دی ہو اس لئے انکے دورِ حکومت کا ذکر نہ کیا۔مسلم کی روایت میں (آخر خلافة معاوية) بھی مذکور ہے جو سن ساٹھ ہجری بنتا ہے۔احمد کی روایت میں ہے کہ بعد ازاں اکراء ترک کر دیا، پوچھنے پر کہتے

تھے(زعم رافع الخ)۔ (یعنی رافع کی روایت کے سبب دل میں خلش درآئی)۔(ثم حدث عن رافع الخ) مجہول کا صیغہ ہے، کشمیہنی کے نسخہ میں معروف کا ہے اور عن محذوف ہے۔ابن ماجہ کی (نافع عن عمر) سے روایت میں ہے کہ اکراء کرتے تھے حتی کہ آدمی نے آکر بحوالہ رافع بیان کیا......الخ۔امام بخاری نے حدیثِ رافع کی تقویت و استظہار کیلئے حضرات جابر اور ابو ہریرہ کی روایات سے استشہاد کیا ہے تا کہ حدیثِ رافع کو فردِ مضطرب سمجھنے والوں کا رد ہو اور انکے دونوں طرق ، یعنی بحوالہ عم اور بدونہ۔صحیح ہیں ساتھ ہی یہ اشارہ کیا کہ بغیر واسطہ کے انکی روایت (نهى عن كراء الأرض) پر مقتصر ہے اور عم کے واسطہ والی روایت مفسرۃ للمرام ہے، وہی جو ابن عباس نے بیان کیا کہ رفقاً یہ نہی ہے نہ کہ تحریماً۔ اگلے باب میں اس کی مزید تفصیل ذکر ہوگی۔

(ثم خشى الخ) یہاں اختصار ہے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے (شعيب بن ليث عن أبيه) کے طریق سے مطولاً روایت کیا ہے،شروع میں ہے کہ عبداللہ اپنی زمینیں کرائے پر دے دیتے تھے پھر پتہ چلا کہ رافع اس سے روکتے ہیں ان سے ملاقات کی اور پوچھا(یا ابن خدیج ما هذا؟) وہ کہنے لگے میں نے اپنے دو چچاؤں سے سنا ہے جو بدری ہیں، کہتے ہیں کہ(نهىٰ رسول الله عن كراء الأرض)۔ بقول علامہ انور احتیاطاً کراء الارض ترک کر دیا حالانکہ خود انہوں نے دونوں حدیثوں کے مابین تطبیق دی تھی (سبب باب کی اس آخری حدیث میں مذکور ہے)۔

باب كِراءِ الأرضِ بِالذَّهَبِ والفِضَّةِ (نقد قیمت کے عوض زمین کرایہ پر اٹھانا)

وقال ابنُ عباس إنَّ أمثَلَ ما أنتم صانِعُونَ أنْ تَستأجِرُوا الأرضَ البَيضاءَ مِن السَّنةِ إلَى السَّنَة . (بقول ابن عباس بہتر یہ ہے کہ تم سال بسال مزارعت پر دیا کرو)۔

اس ترجمہ کے ساتھ یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ کراء الارض سے نہی اس امر پر محمول ہے کہ یہ کراء مجہول شئی کے عوض نہ ہو جو جمہور کا قول ہے یا اس کی پیداوار میں سے کسی جزو کے عوض اگر چہ مقدار معلوم ہو۔سونا چاندی (یعنی اس دور کی کرنسی ، درہم و دینار) کے عوض کراء منع نہیں۔ ربیعہ (استاذِ امام مالک) نے مبالغہ کرتے ہوئے صرف سونا چاندی کے عوض ہی جائز قرار دیا ہے طاؤس اور ایک طائفہ قلیلہ مطلقاً ہی کراء کے عدم جواز کے قائل ہیں ابن حزم بھی یہی رائے رکھتے ہیں انھوں نے اس ضمن کی مطلق احادیث سے حجت پکڑی ہے حدیثِ باب جمہور کے مذہب پر دال ہے ابن منذر نے مطلقاً نقل کیا ہے کہ صحابہ کرام کا سونے چاندی کے عوض کراءِ ارض کے جواز پر اجماع ہے۔ابن بطال نے اس پر فقہائے امصار کا اتفاق نقل کیا ہے ابو داؤد سعد بن ابی وقاص کے حوالے سے ذکر کرتے ہیں کہ اصحاب المزارع (زمینوں والے) على المساقي من الزرع کی شرط پر زمینیں مزارعوں کو دیتے تھے (مساقی جمع مسقی ہے ای وقت السقی مراد یہ ہے کہ پانی والی جگہوں کی پیداوار کی شرط پر کہ وہ کلیۃً ہماری ہوگی باقی میں سے نصف یا ثلث وغیرہ مزارعوں کو دینا طے کرلیا جاتا) اس میں جھگڑا اٹھ کھڑا ہوتا تھا چنانچہ آنجناب نے حکم دیا کہ کرنسی کی شکل میں عوض پر دیں، فرمایا (أكروا بالذهب والفضة) اس کے رجال ثقات ہیں البتہ سند کے ایک راوی محمد بن عکرمہ مخزومی سے صرف ابراہیم بن سعد نے روایت کیا ہے۔ ترمذی نے جو (مجاهد عن رافع بن خديج) سے(نهى عن كراء الأرض ببعض خراجها أو بدراهم) والی روایت نقل کی ہے اسے

نسائی نے اس بناء پر معلول قرار دیا ہے کہ مجاہد کا رافع سے سماع نہیں۔ ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ مزید علت یہ ہے کہ سند کے ایک راوی ابوبکر بن عیاش کے حافظہ میں مقال ہے ابوعوانہ نے جو ان سے احفظ ہیں ان سے اس روایت کے شیخ سے دراھم کے لفظ کے بغیر نقل کیا ہے۔ مسلم نے سلیمان بن یسار عن رافع کے حوالے سے روایت میں یہ جملہ بھی ذکر کیا ہے (ولم یکن یومئذ ذھب ولا فضة) (وقال ابن عباس الخ) یہ جامع ثوری میں موصول ہے بیہقی نے بھی (عبد الله العدنی عن سفیان) کے طریق سے نقل کیا ہے علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ یہ نہی بالاتفاق محمول علی ارشاد ہے۔

حدثنا عمرو بن خالد حدثنا الليث عن ربيعة بن أبي عبدالرحمن عن حنظلة بن قيس عن رافع بن خديج حدثني عمَّايَ أنَّهم كانوا يُكرُونَ الأرضَ علىٰ عهدِ رسولِ اللهﷺ بما يَنبُتُ علَى الأربعاء أو بِشيءٍ يَستَثنِيهِ صاحبُ الأرضِ فنهَانا النبيُّﷺ عن ذلك فقلتُ لِرافعٍ فكَيفَ هِيَ بِالدينارِ والدِّرهمِ فقال رافعٌ ليسَ بها بأسٌ بالدينار والدرهم وقال الليثُ وكان الذى نُهِيَ عن ذلك مالَوْنَظرَ فِيه ذُووالفَهمِ بِالحَلالِ والحَرامِ لَمْ يُجِيزُوه لِمافِيهِ مِن المُخاطَرَةِ - قال أبو عبدِالله مِن ههُنا قول الليث وكان الذى نهى عن ذلك

رافع بن خدیج نے بیان کیا کہ میرے دونوں چچا (ظہیر اور مہیر) نے بیان کیا کہ وہ لوگ نبی کریمﷺ کے زمانے میں زمین کو بٹائی پر نہر (کے قریب کی پیداوار) کی شرط پر دیا کرتے یا کوئی بھی ایسا خطہ ہوتا جسے مالکِ زمین (اپنے لئے) چھانٹ لیتا اس لئے نبی کریمﷺ نے اس سے منع فرمادیا۔ حنظلہ نے کہا کہ اس پر میں نے رافع بن خدیج سے پوچھا، اگر درہم و دینار کے بدلے یہ معاملہ کیا جائے تو کیا حکم ہے؟ انہوں نے کہا اس میں کوئی حرج نہیں اور لیث نے کہا نبی کریمﷺ نے جس طرح کی بٹائی سے منع فرمایا تھا، وہ ایسی صورت ہے کہ حلال و حرام کی تمیز رکھنے والا کوئی بھی شخص اسے جائز نہیں قرار دے سکتا۔ کیونکہ اس میں کھلا دھوکہ ہے۔

ربیعہ (جو ربیعة الرائے کے لقب سے معروف تھے) کے والد کا نام فروخ تھا (ایک لمبا عرصہ میادینِ جہاد میں گزار کے مدینہ آئے تو اہلیہ سے پوچھا جاتے وقت ایک خطیر رقم استثمار (انویسٹمنٹ) کے لئے دے گیا تھا، اسے کہاں لگایا؟ وہ کہنے لگیں مسجد نبوی میں نماز پڑھ کر آئیں پھر بتلاتی ہوں واپسی پر پوچھا مسجد میں نماز کے بعد کیا دیکھا؟ کہنے لگے میں پچھلی صفوں میں تھا چہرہ تو نہیں دیکھ سکا مگر دیکھا کہ لوگ ایک شیخ سے احادیث سننے کیلئے ٹوٹ پڑے ہیں۔ کہا وہی میری انویسٹمنٹ ہے، وہ آپ کا بیٹا ربیعہ تھا تعلیم وتربیت پر وہ ساری رقم خرچ کردی، کہنے لگے نعم الاستثمار)۔ اس سند میں دو تابعی اور دو صحابی (بلکہ تین) ہیں۔

(حدثنی عمای الخ) ایک تو ظُہیر بن رافع ہیں دوسرے کی بابت کلاباذی کہتے ہیں (لم أقف علی اسمه) بعض نے انکا نام مظہر ذکر کیا ہے ابن حجر لکھتے ہیں ابو قاسم بغوی کی کتاب (الصحابہ) میں اور ابوعلی بن السکن کی (سعید بن أبی عروبة عن یعلی بن حکیم عن سلیمان بن یسار عن رافع) سے اسی روایت میں سعید کے حوالے سے مُہَیر نام ملا ہے، یہ زیادہ قابل اعتماد ہے کہ ظہیر کے وزن پر ہی ہے (چونکہ عموماً بھائیوں کے نام مماثل ہوتے ہیں)۔ (فقال رافع الخ) محتمل ہے رافع نے یہ

بات اپنے اجتہاد سے کہی ہو یا بطریقِ تنصیص اس کے جواز کا علم ہوا ہو۔ یا یہ جانتے ہوں کہ مطلقاً نہی عن کراء الأرض نہیں بلکہ شئ مجہول کے عوض ہو تو، اس سے یہ مذکورہ استنباط کیا ہے مگر مرفوع ہونا راجح ہے کہ اس کی تائید ابو داؤد ونسائی کی باسناد صحیح (سعید بن المسیب عن رافع) کی روایت میں ہوتی ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم نے محاقلہ ومزابنہ سے منع کیا (اس کی تشریح گزر چکی ہے) اور فرمایا (إنما یزرع ثلاثة الخ) تین قسم کے اشخاص زراعت کریں یا کرتے ہیں، کوئی بذاتِ خود دوسرا جسے کوئی زمین منح کردے (یعنی برائے کاشت دے دے، ملکیت اسی کی رہیگی) تیسرا وہ جس نے سونے یا چاندی کے عوض زمین کرایہ پر لی۔ البتہ نسائی نے وضاحت کی ہے کہ اس روایت کا مرفوع حصہ صرف محاقلہ ومزابنہ سے نہی والا ہے باقی سعید بن مسیّب کا ادراج ہے، اسے مالک نے بھی مئوطا میں روایت کیا ہے شافعی نے بھی (مالك عن ابن شهاب عن سعید) کے حوالے سے۔

(وقال اللیث الخ) یہ اسی سند کے ساتھ موصول ہے ابو ذر کے نسخہ میں (قال أبو عبد الله الخ) یعنی بخاری کے حوالے سے لیث کی یہ کلام منقول ہے، نسفی اور ابن شبویہ کے نسخوں سے یہ ساقط ہے نسفی اور اسماعیلی نے بھی اس حدیث کو روایت کرتے ہوئے اس زیادت کا ذکر نہیں کیا، تو ربشتی شارح المصابیح کہتے ہیں کہ میرے لیے واضح نہیں کہ یہ کلام امام بخاری کی ہے یا کسی اور راوی کی؟ بیضاوی اسے کلامِ رافع قرار دیتے ہیں بہر حال بخاری کے اکثر طرق میں یہ لیث کی کلام ہے۔ لیث کی یہ کلام جمہور کے موقف کے موافق ہے کہ کراء ارض کی یہ نہی اس وجہ سے ہے کہ کہیں غرر یا جہالت (یعنی دھوکہ اور عوض مجہول) نہ ہو، مطلقاً منع نہیں۔ جمہور کا اسا بابت اختلاف ہے کہ آیا بعض پیداوار کے عوض زمین مزارعت کے لئے دینا منع ہے؟ بعض نے اس ضمن کی احادیثِ نہی کو تنزیہی قرار دیا ہے سابقہ باب کا قولِ ابن عباس اسی پر دلالت کناں ہے بعض کی رائے ہے کہ امرِ ممنوع یہ ہے کہ اگر مالک زمین کا کوئی حصہ اپنے لئے خاص کرلے کہ اس کی ساری پیداوار میری ہوگی (مجموعی پیداوار میں سے نصف یا کم وبیش کے عوض منع نہیں جیسا کہ آجکل ہوتا ہے) مالک کہتے ہیں منع یہ امر ہے کہ کراء بعوضِ طعام یا تمر ہو، تاکہ کہیں بیع طعام بطعام کی شکل نہ بن جائے۔ ابن منذر لکھتے ہیں کہ مالک کے قول کو اس امر پر محمول کرنا چاہئے کہ عوض کا یہ طعام اسی زمین کی پیداوار میں سے نہ ہو لیکن اگر کسی اور طعام کے بدلے یہ معاملہ طے کیا گیا ہے تو کوئی مانع نہیں۔ اس سند میں دو تابعی اور تین صحابی ہیں۔

باب

سابقہ سے بمنزلہ فصل کے ہے، حدیث کے الفاظ (فإنهم أصحاب زرع) سے مناسبت ہے (یہ مناسبت بھی ہوسکتی ہے کہ مزارعت سے متعلقہ خشک مباحث کے سرد وبیان کے بعد استظر افاً اس روایت کو نقل کیا ہے) ابن منیر یہ مطابقت بیان کرتے ہیں کہ یہ تنبیہہ کرنا مقصود ہے کہ احادیثِ نہی تنزیہی پر محمول ہیں کیونکہ زراعت ایسا معاملہ ہے جو بنی آدم کی جبلت میں ہے کہ اس کے ساتھ اس کی معاش وغذا وابستہ ہے حتی کہ جنت میں بھی اسے بھول نہ پائے گا۔

حدثنا محمد بن سنان حدثنا فلیح ثنا هلال۔ ح۔ وحدثنی عبدالله بن محمد حدثنا أبوعامر حدثنا فلیح عن هلال بن علی عن عطاء بن یسار عن أبی هریرة أنَّ النبیَّ ﷺ

كان يوما يُحدثُ وعنده رجلٌ مِن أهلِ البادية أنَّ رجلاً مِن أهلِ الجَنَّةِ استأذنَ ربَّه في الزَّرعِ فقال له أَلَستَ فيما شِئتَ قال بلىٰ ولكِنْ أُحِبُّ أنْ أزرَعَ قال فبذرَفبادرَ الطَّرفَ نَباتُه واستِوآؤه واستِحصادُه فكان أمثالَ الجبالِ فيقولُ اللهُ تعالىٰ دونك يا ابنَ آدمَ فإنه لايُشبِعُك شيءٌ فقال الأعرابيُّ واللهِ لاتَجِدُه إلا قُرَشيًّاأو أنصاريًّا فإنَّهم أصحابُ زَرعٍ فضَحِكَ النبيُّ ﷺ

ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ ایک دن یہ بیان فرما رہے تھے اور (اس وقت) ان کے پاس ایک اعرابی بیٹھا ہوا تھا کہ ایک شخص اہل جنت میں سے اپنے پروردگار سے کھیتی باڑی کرنے کی اجازت طلب کرے گا تو اللہ تعالیٰ اس سے فرمائے گا کہ کیا تو جس حالت میں ہے اس میں خوش نہیں؟ وہ عرض کرے گا کہ ہاں خوش تو ہوں لیکن میں چاہتا ہوں کہ کاشتکاری کروں، آپ نے فرمایا پھر وہ بیج بوئے گا تو اس کا اگنا اور بڑھنا اور کٹنا پلک جھپکنے سے پہلے ہو جائے گا اور اس کی پیداوار کے ڈھیر پہاڑوں کے برابر ہو جائیں گے تب اللہ تعالیٰ فرمائے گا کہ اے ابن آدم تجھے کسی چیز سے سیری ہی نہیں ہوتی تو وہ اعرابی کہنے لگا کہ یارسول اللہ ﷺ! آپ ایسا شخص کسی قریشی یا انصاری کو پائیں گے اس لئے کہ وہی لوگ کاشتکار ہیں اور ہم تو کاشتکار نہیں ہیں اس پر آپ ہنس پڑے۔

ہلال، ابن اسامہ کے ساتھ معروف تھے، پہلی سند جو کہ عالی ہے، کے تمام راوی سوائے شیخ بخاری کے مدنی ہیں دوسری سند کے شیخ بخاری عبداللہ مسندی ہیں ابو عامر کا نام عبدالملک عقدی تھا سیاق اسی سند کا ہے، محمد بن سنان کا سیاق کتاب التوحید میں نقل کریں گے۔(رجل من أهل البادية) بقول ابن حجر اس کا نام معلوم نہ ہو سکا۔(استأذن الخ) یعنی اس امر کی اجازت مانگی کہ خود کاشتکاری کرنا چاہتا ہے۔(الطرف) یعنی حدِ نگاہ تک، پلکوں کی حرکت کو بھی طرف کہتے ہیں شاید یہاں یہی مراد ہے مطلب یہ کہ لمحہ بھر میں اس کے بیج اگ کر ساری پیداوار کٹ کرا سکے سامنے ڈھیر بن گئی (دونك) بمعنی خذ ہے، منصوب علی اغراء ہے۔

باب ما جاءَ في الغَرْسِ (باغبانی کے بارہ میں)

حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا يعقوب بن عبدالرحمن عن أبي حازم عن سهل بن سعد أنه قال إن كُنَّا لَنفرَحُ بيومِ الجُمُعةِ كانَتْ لَنا عَجُوزٌ تَأخُذُ مِن أصولِ سِلْقٍ لَنا كُنَّا نَغرسُه في أربِعَائِنا فتَجعَلُه في قِدرِلَها فتَجعَلُ فيه حَبَّاتٍ مِن شَعِيرٍ لا أعلَمُ إلا أنه قال لَيسَ فيه شَحمٌ ولا وَدَكٌ فإذا صَلَّينا الجمعةَ زُرنا فقَرَّبَته إلَينا فكُنَّا نَفرَحُ بيوم الجمعة مِن أجْلِ ذٰلك وما كُنَّا نَتَغَدّى ولا نَقِيلُ إلا بعدَ الجمعةِ

سہل بن سعد نے کہ جمعہ کے دن ہمیں بہت خوشی (اس بات کی) ہوتی تھی کہ ہماری ایک بوڑھی عورت تھیں جو اس چقندر کو اکھاڑ لاتیں جسے ہم اپنے باغ کی مینڈوں پر بو دیا کرتے تھے۔ وہ ان کو اپنی ہانڈی میں پکاتیں اور اس میں تھوڑے سے جو بھی ڈال دیتیں نہ اس میں چربی ہوتی نہ چکنائی۔ پھر جب ہم جمعہ کی نماز پڑھ لیتے تو ان کی خدمت میں حاضر ہوتے۔ وہ

اپنا پکوان ہمارے سامنے کر دیتیں۔ اور اس لیے ہمیں جمعہ کے دن کی خوشی ہوتی تھی۔ ہم دوپہر کا کھانا اور قیلولہ جمعہ کے بعد کیا کرتے تھے۔

سند میں یعقوب بن عبدالرحمن قاری ہیں جو قارہ قبیلہ کی طرف منسوب تھے (پنجاب کے بعض افراد بھی اسی نسبت کے ساتھ معروف ہیں ہمارے شہر میں کئی افراد قاری کہلواتے ہیں قراءتِ قرآن والے قاری سے فرق کرنے کے لیے نسبت کا یہ لفظ نام کے آخر میں استعمال ہوتا ہے) اس حدیث پر کتاب الجمعہ میں مفصل شرح ہو چکی ہے۔ اربعاء کی تفسیر بھی بیان ہو چکی ہے۔ علامہ انور لکھتے ہیں یہ اربعاء بئر بضاعہ سے سیراب کیا جاتا تھا بخاری میں اس کی تصریح آئے گی اسی وجہ سے طحاوی نے اسے (جاریۃ) قرار دیا تھا کہ اس کا پانی صفتِ جریان سے متصف تھا کہ محاقل و مزارع اس سے سیراب کئے جاتے تھے تو یہ جریان حقیقی تھا نہ کہ اس وجہ سے کہ یہ کنواں (عشرا فی عشر)۔ (یعنی دس بائی دس) تھا، مرادِ طحاوی کا ادراک نہ کرنے والے ان پر طعن آراء ہوتے ہیں۔ ابوداؤد نے ایک مدت مدیدہ بعد اسے پرکھا تو وہ دس بائی دس نہ تھا تو اس کا پانی جاری اس وجہ سے تھا کہ کھیتیاں اس سے سیراب کی جاتی تھیں۔

(لا أعلم إلا الخ) یہ قولِ یعقوب سے ہے

حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا ابراهيم بن سعد عن ابن شهاب عن الأعرج عن أبي هريرة قال يقولون إنَّ أباهريرة يُكثِرُالحديثَ واللهُ المَوعِدُ ويقولون مالِلْمُهاجرين والأنصارِ لا يُحَدِّثُون مثلَ أحاديثِهِ وإنَّ إخوتي مِن المهاجرينَ كان يَشْغَلُهم الصَّفَقُ بالأسواقِ وإنَّ إخوتي مِن الأنصار كانَ يَشغَلُهم عملُ أموالِهم وكنتُ امْرَأً مِسكيناً أَلْزَمُ رسولَ الله ﷺ علىٰ مِلءِ بَطنِي فأحضُرُحِينَ يَغِيبُون وأعِي حينَ يَنسَونَ وقال النبيُّ ﷺ يوماً لَنْ يَبسُطَ أحدٌ مِنكم ثوبَه حتىٰ أقضِيَ مَقالَتي هذِهِ ثم يَجْمَعُه إلىٰ صَدرِهِ فيَنسىٰ مِن مقالتي شيئاً أبَداً فبَسَطْتُ نَمِرَةً ليسَ علَيَّ ثوبٌ غيرُها حتىٰ قضَى النبيُّ ﷺ مقالتَه ثم جَمَعْتُها إلىٰ صَدرِي فوَالَّذي بَعَثَه بالحَقِّ مانَسِيتُ مِن مقالتِهِ تِلْكَ إلىٰ يَومي هذا واللّٰهِ لَولا آيتانِ في كتابِ اللّٰهِ ما حَدَّثْتُكم شيئاً أبداً ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ يَكْتُمُوْنَ مَآ اَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنٰتِ وَالْهُدٰى﴾ إلى ﴿الرَّحِيْمُ﴾۔ (البیوع میں ترجمہ ہو چکا ہے)

(والله الموعد) تقدیرِ کلام یہ ہے (و عند الله الخ) کیونکہ موعد بفتح المیم یا مصدر یا ظرفِ زمان یا مکان ہوگا اور تینوں کے ساتھ اخبار عن اللہ نہیں ہوسکتا، مراد یہ کہ اللہ تعالی کے پاس حساب کتاب ہوگا (یعنی اگر میں غلط ہوں تو اللہ میرا محاسبہ کرے گا) اس حدیث پر مفصل بحث کتاب العلم میں ہو چکی ہے کچھ مزید تفاصیل الاعتصام میں آئیں گی۔ علامہ انور حدیث کے جملہ (من مقالتی شیئا الخ) کی تشریح میں لکھتے ہیں کہ آنجناب کی دعاء کی برکت صرف اسی مجلس کے مقالہ کے ساتھ مختص نہ تھی بلکہ آنجناب کی دعا کی برکتِ عامہ کے طفیل ابو ہریرہ کا سنا ہوا تمام ذخیرۂ حدیث مراد ہے اگر کچھ الفاظ سے محدود مفہوم ظاہر ہوتا ہے تو یہ رواۃ کا قصور ہے۔

مولانا بدر حاشیہ میں اضافہ کرتے ہیں کہ اس کی روشنی میں حضرت ابو ہریرہ کے قول (مانسیت من مقالته تلك إلى يومى هذا) سے مرادجنسِ مقالات ہے (یعنی آنجناب سے سنی ہوئی احادیث) یہ بھی ممکن ہے کہ فعل کا مفعول محذوف اور من زائدہ ہو، معنی یہ بنتا ہے کہ میں آپکے اس مقالہ (کلام ودعا) کی وجہ سے (من أجل مقالته الخ) کچھ نہیں بھولا (اس پر من زائدہ نہیں بلکہ سببیہ بنتا ہے)۔ لکھتے ہیں المعتصر میں اس کلام کو اسی ایک مجلس میں سنی ہوئی احادیث تک محدود بیان کیا گیا ہے۔

خاتمہ

کتاب المزارعہ میں مجموعی طور پر (40) مرفوع احادیث ہیں، ان میں سے نو معلق ہیں۔ مکررات اس میں اور سابقہ ابواب میں، کی تعداد (22) ہے سات کے سوا بقیہ متفق علیہ ہیں آثار صحابہ وتابعین کی تعداد (93) ہے۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

كتاب المُساقاةِ

باب في الشِّرب (زراعت کیلئے پانی کی تقسیم)

وقولِ اللّٰهِ تعالىٰ ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ وقولِه جَلَّ ذِكرُه ﴿اَفَرَءَيْتُمُ الْمَآءَ الَّذِيْ تَشْرَبُوْنَ﴾ إلىٰ قولِه ﴿فَلَوْ لَا تَشْكُرُوْنَ﴾ ثَجَّاجاً : مُنصَبًّا. المُزن: السَّحاب .الأجاج :المُرُّ. فُراتاً: عَذْباً

کتاب المساقاۃ کا علیحدہ عنوان ابوذر کے نسخہ میں موجود نہیں۔ ابن حجر کی رائے میں یہی مناسب تھا کیونکہ اس کے اکثر تراجم احیاء الموات سے متعلق ہیں۔ ابن بطال کی شرح میں بجائے اس کے (کتاب المیاہ) ہے عیاض کے بقول (شرب) بکسر شین ہے (أي الحکم في قسمة الماء) اصیلی نے اسے مضموم پڑھا ہے بقول ابن منیر پیش کے ساتھ پڑھنے والوں نے مصدر مراد لیا ہے۔ شرب بالکسر اصل میں پانی میں سے کسی کے حظ ونصیب (حصہ) کو کہتے ہیں کہا جاتا ہے (کم شرب أرضکم؟) ایک ضرب المثل ہے (أخرُ ھا شرباً أقلُّها شربا) (جیسے ہمارے ہاں معروف ہے کہ ٹیل۔ یعنی آخر کی زمینوں کو پانی کم ملتا ہے)۔ (وجعلنا من الماء کل شيء حي) کا ابن بطال نے یہ معنی کیا ہے کہ اس سے مراد ہر وہ ذی حیات جو پانی پر زندہ ہے (الحیوان الذی یعیش بالماء) ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد نطفہ ہے بعض قراءات میں (حیا) ہے اس سے جمادات بھی اس میں شامل ہوئیں کہ ان کی حیات انکی خضرہ (سرسبزی) ہے جو پانی کا مرہون منت ہے ابن حجر کہتے ہیں مشہور قراءت سے بھی یہ معنی نکلتا ہے قتادہ نے یہی تفسیر کی ہے طبری نے ان سے یہ نقل کیا ہے (کل شيء حيّ فمِن الماء خُلق) ابن ابی حاتم نے ابوالعالیہ سے نقل کیا ہے کہ ماء سے مراد نطفہ ہے، احمد نے (أبو میمونة عن أبي ھریرہ) نقل کیا ہے کہ میں نے رسول اللہ سے عرض کی (أخبرني عن کل شيء قال کل شيء خلق من الماء) اس کی اسناد صحیح ہے۔

(أجاجا مُنصبا) یہ صرف مستملی کے نسخہ میں ہے بحوالہ طبری یہ تفسیر ابن عباس، مجاھد اور قتادہ کی ہے۔ (المزن السحاب) طبری کے مطابق یہ مجاھد اور قتادہ کی تفسیر ہے بعض کے مطابق سفید بادل کو مزن کہتے ہیں اس کی واحد مزنۃ ہے۔ (والأجاج المر) یہ ابوعبیدہ کی تفسیر ہے جو معانی القرآن میں مذکور ہے۔ (فراتا عذبا) یہ بھی صرف مستملی کے نسخہ میں ہے یہ قرآنی آیت (ھذا عذب فرات) سے منتزع ہے ابن ابی حاتم نے سدی سے نقل کیا ہے (العذب الفرات الحلو)۔

علامہ انور اس کے تحت رقم طراز ہیں کہ شرب ای حظ الماء، پانی ہمارے ہاں تین اقسام پر ہے تفاصیل ہدایہ سے دیکھی جاسکتی ہیں (وجعلنا من الماء الخ) کی بابت ابن عباس کا قول نقل کرتے ہیں کہ اللہ تعالی نے سب سے پہلے پانی پیدا کیا پھر اس کی تلطیف و تکثیف سے زمین وآسمان بنائے اس سے کل شئی کا معنی بلا تاویل ثابت ہوا۔ لکھتے ہیں کہ یورپ کے سائنسدانوں نے دعوی کیا کہ اولین مادہ سدیم (یعنی کہر) ہے افسوس ان لوگوں پر ہے جو ان مغرب والوں کی طرف سے پہنچنے والی ہر بات کو وحی الٰہی پر بھی ترجیح دے دیتے ہیں حالانکہ انکا شیوہ یہ ہے کہ برسوں لگا کر ایک تحقیقی نتیجہ پیش کرتے ہیں پھر کچھ عرصہ بعد اس کا انکار ورد کرنے میں لحظہ بھی نہیں

لگاتے جیسے (ڈارون کا) نظریہ ارتقاء ہے پھر ایک زمانہ میں جنوں اور روحوں کا انکار کرتے رہے اب جو مسلمان ان کے کہنے میں آ کر ارواح وجن کے منکر بنے اب ان کے رجوع پر اپنی قبروں میں کفِ افسوس ملتے ہوں گے (شاید سر سید احمد خان کی طرف اشارہ کر رہے ہیں) تو ان کے ظنونِ فاسدہ کو علم، دانش، تحقیق اور تنوّر (یعنی روشن خیالی) کا نام دیتے ہیں حالانکہ یہ جہل وسفاہت اور حمق وغباوت ہے

باب مَن رأىٰ صَدَقَةَالماءِ وهبته ووصيته جائزة مقسوما كان أو غير مقسوم

وقال عثمانُ قالَ النبيُّ ﷺ مَن يَشترِي بِئرَ رُومةَ فيكونُ دَلوُه فيها كَدِلاءِ المسلمين فاشتراها عثمانُ رضي الله عنه۔ (آنجنابؐ نے فرمایا کون بئر رومہ خرید کر مسلمانوں کیلئے وقف کردے؟ تو حضرت عثمانؓ نے ایسا کردیا)

نسفی کے نسخہ میں یہ سابقہ باب کے ساتھ ہی متصل ہے انھوں نے (و من رأى الخ) کے ساتھ نقل کیا ہے ابو ذر کے نسخہ میں یہ مستقل باب ہے جبکہ ان دو کے سوا باقیوں کے ہاں (باب في الشرب ومن رأى الخ) ہے، بخاری ان کا رد کرنا چاہتے ہیں جو کہتے ہیں کہ پانی کسی کی ملک نہیں ہوتا۔ (وقال عثمانؓ) ابن عفان مراد ہیں نسفی کے نسخہ سے تعلیق ساقط ہے، اسے ترمذی، نسائی اور ابن خزیمہ نے موصول کیا ہے بخاری نے بھی مختصراً کتاب الوقف میں نقل کیا ہے وہاں دلو کا ذکر نہیں ہے وہیں اس پر مفصل بات ہو گی۔ بقول ابن بطال اس سے ثابت ہوتا ہے کہ واقف کے لئے اگر وہ شرط لگالے اپنی وقف کردہ اشیاء سے انتفاع جائز ہے۔ اس مسئلہ پر ایک مستقل باب کے تحت بحث ہوگی۔

حدثنا سعيد بن أبي مريم حدثنا أبو غسان حدثني أبوحازم عن سهل بن سعد قال أُتِيَ النبيُّ ﷺ بقَدَحٍ فشَرِبَ مِنه وعن يَمينِهِ غُلامٌ أصغرُ القومِ والأشياخُ عن يسارِهِ فقال يا غلامُ أتَأذَنُ لِي أنْ أعطِيَه الأشياخَ قال ماكُنتُ لأوثِرَ بِفَضلي مِنك أحداً يارسولَ الله ﷺ فأعطاه إيَّاه

سہل بن سعدؓ راوی ہیں کہ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں دودھ اور پانی کا ایک پیالہ پیش کیا گیا۔ آپ نے اس کو پیا۔ آپ کی دائیں طرف ایک نوعمر لڑکا اور کچھ بڑے بائیں طرف بیٹھے ہوئے تھے۔ آپ نے فرمایا لڑکے! کیا تو اجازت دے گا کہ میں پہلے یہ پیالہ بڑوں کو دے دوں۔ اس پر اس نے کہا، یارسول اللہ! میں تو آپ کے چھوڑے ہوئے میں سے اپنے حصہ کو اپنے سوا کسی کو نہیں دے سکتا۔ چنانچہ آپ نے وہ پیالہ پہلے اسی کو دے دیا۔

ابوغسان کا نام محمد بن مطرف مدنی ہے۔ شیخ بخاری کے سوا تمام راوی مصری ہیں۔ (دار السلام ایڈیشن کے حاشیہ میں یہاں اضافہ ہے کہ بعض نسخوں میں اس کے برعکس یہ لکھا ہے کہ شیخ بخاری جو کہ مصری ہیں کے سوا تمام راوی مدنی ہیں اور یہی صحیح ہے) دونوں حدیثوں پر مفصل بحث کتاب الأشربۃ میں ہوگی ترجمہ کے ساتھ انکی مناسبت تقسیم ماء کی مشروعیت کی جہت سے ہے دائیں طرف سے ابتدا کرنے کا اختصاص اس پر دال ہے۔ ابن منیر لکھتے ہیں بخاری کی مراد یہ ہے کہ پانی مملوک بنایا جا سکتا ہے اسی لئے آنجناب نے بعض شرکاء سے اجازت مانگی اور یمنہ یسرہ کے اعتبار سے اس کی تقسیم فرمائی اگرچہ حدیثِ سہل میں یہ مذکور نہیں کہ برتن میں پانی ہی تھا بلکہ الاشربہ کی روایت میں ہے کہ اس میں دودھ تھا۔ جواباً کہا گیا ہے کہ یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ پانی ملا دودھ تقسیم کرنے کے لحاظ سے خالص

دودھ کی طرح ہے یعنی دودھ ہو یا پانی، تقسیم کے لحاظ سے یکساں ہیں تو اس سے حاصل کلام یہ ہوا کہ یہ کہنا (أن الماء لا یملك) مردود ہے۔(وعن يمينهِ غلام) ابن بطال کے مطابق یہ فضل بن عباس تھے ابن التین کے مطابق یہ عبداللہ بن عباس تھے، یہی درست ہے آگے ثابت ہوگا۔ (فأعطاه إياه) علامہ انور لکھتے ہیں ایک روایت میں ہے کہ اس پر اپنے ہاتھ کو اس انداز میں حرکت دی گویا اظہارِ ناپسندیدگی فرما رہے ہوں لکھتے ہیں کھانے کے لئے لوگوں کے ہاتھ دھلانے میں تیامُن معتبر من الصف کی شکل ہوگا یعنی جو قطار کی داہنی جانب ہے اس سے ابتدا ہوگی لیکن تقسیمِ ہدیہ کے لیے مہدیٰ الیہ کی دائیں جانب کا اعتبار ہوگا کیونکہ ہدیہ اس کے سامنے رکھا جاتا ہے۔

حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن الزهري حدثني أنس بن مالك أنهٗ حُلِبَتْ لِرسولِ اللهِ ﷺ شاةٌ داجنٌ وهو في دارِ أنسِ بنِ مالك وشِيبَ لَبنُها بِماءٍ من البئرِ التي في دارِ أنس بنِ مالك فأعطَى رسولُ اللهِ ﷺ القدحَ فشربَ منه حتىٰ إذانَزعَ القدحَ مِن فِيه وعلىٰ يَسارهِ أبوبكر وعن يمينهِ أعرابيٌّ فقال عمرُ و خافَ أن يُعطِيَه الأعرابيَّ أعطِ أبابكر يارسولَ الله عندَك فأعطاه الأعرابيَّ الذي عن يمينهِ ثم قالَ الأيمنَ فالأيمنَ ۔ (مفہومِ سابق ہے، اس میں دائیں جانب لڑکے کی بجائے اعرابی کا ذکر ہے)

(وعن يمينه أعرابى) یہ ایک اور واقعہ ہے ابن تین کہتے ہیں یہ خالد بن ولید تھے مگر تعاقب کیا گیا ہے کہ وہ تو اعرابی نہ تھے۔ ابن حجر لکھتے ہیں دراصل ابن تین کو ترمذی کی نقل کردہ ایک روایت سے غلط فہمی ہوئی ہے جس میں ابن عباس کہتے ہیں کہ میں اور خالد بن ولید ام المومنین میمونہ کے گھر گئے انھوں نے دودھ کا ایک پیالہ پیش کیا رسول اللہ بھی تشریف فرما تھے پہلے آپ نے کچھ دودھ نوش فرمایا پھر مجھے۔ اور میں آپکی داہنی جانب تھا۔ فرمانے لگے حق تو تمہارا ہے لیکن اگر تم اجازت دو تو خالد کو دے دوں مگر میں نے عرض کیا کہ اس فضیلت میں اپنے پر کسی اور کو ترجیح نہیں دے سکتا (اللہ اکبر یہ بڑی عمر کے کسی آدمی کا تذکرہ نہیں ہو رہا بلکہ ابن عباس کا ہے جو اس وقت صرف دس گیارہ برس کے تھے اسی ذہانت و طباعی کے سبب خیر الامت کا درجہ پایا) تو یہ الگ واقعہ ہے جس سے انہیں غلط فہمی ہوئی البتہ حدیثِ سہل میں مذکور اشیاخ میں خالد ہو سکتے ہیں۔ ابن جوزی ایک نکتہ یہ بیان کرتے ہیں کہ آنجناب نے غلام (یعنی لڑکے) سے تو اجازت مانگی مگر اعرابی سے نہ لی کیونکہ وہ شریعت سے اتنا مانوس نہ تھا تو ترکِ استیذان سے اسے مستألف بنایا (اس کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اعرابی ابن عباس کی طرح کی عمر نہ تھا کہ آپ اس کے حق پر بائیں طرف بیٹھے ہوئے راسخین فی العلم کے حق کو ترجیح دیتے ابن عباس سے یہ اجازت بڑوں کے احترام میں مانگی تھی جو انھوں نے آنجناب کے فوراً بعد اسی پیالے سے فیضیاب ہونے کی آرزو میں نہ دی)۔

(فقال عمر أعط.... الخ) تمام اصحابِ زہری نے یہی روایت کیا ہے مگر معمر نے شاذ طور پر ان سے عمر کی بجائے عبدالرحمٰن بن عوف ذکر کیا ہے اسے اسماعیلی نے (وهيب عنه) کے حوالے سے روایت کیا ہے جماعت کی روایت صحیح ہے معمر نے جب بعد میں احادیث بیان کیں تو اپنے حافظہ سے کی تھیں جس کی وجہ سے بعض میں وہم کا شکار بن گئے، یہ حدیث بھی انہی میں سے ہے یہ بھی ممکن ہے کہ عمر کیساتھ عبدالرحمٰن نے بھی یہی بات کہی ہو، اس سے صحابہ کرام کے دلوں میں ابوبکر کی تعظیم کا اظہار وثبوت ملتا ہے۔ بعض نے امام مالک کی طرف منسوب کیا ہے کہ مشروب کی طرح ماکول میں بھی تیامن کا خیال رکھا جانا چاہئے بقول ابن عبدالبر یہ ان

سے صحت کے ساتھ ثابت نہیں۔ اسے نسائی کے سوا باقی تمام اصحابِ صحاح نے بھی روایت کیا ہے۔

باب مَن قال إنَّ صاحبَ الماءِ أحقُّ بِالماءِ حتىٰ يَروىٰ

(صاحبِ ماء کا حق فائق ہے)

لِقولِ رسولِ اللهِ ﷺ لا يمنع فضل الماء ۔ (آپکا فرمان ہے کہ زائد از ضرورت پانی نہ روکا جائے)

بقول ابن بطال ترجمہ میں مذکور اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ابن حجر اسپر یہ اضافہ کرتے ہیں کہ یہ امر ان علماء کے ہاں متفق علیہ ہے جو پانی کے قابلِ ملکیت ہونے کے قائل ہیں اور وہ جمہور ہیں۔ (لا یمنع) اسے معلوم و مجہول، دونوں طرح سے پڑھا گیا ہے، معلوم کے بطور، خبر بمعنی نہی ہے عیاض نے ذکر کیا ہے کہ ابوذر کے نسخہ میں جزم کے ساتھ یعنی فعلِ نہی ہے شاید اسی کے پیش نظر باب کا دوسرا طریق لائے ہیں کہ اسمیں صراحتِ نہی ہے۔ فضل سے مراد زائد از ضرورت۔ جمہور کے نزدیک اس کا محمل کسی ارضِ مملکہ میں کھو دے گئے کنویں کا پانی ہے یا جو کسی ارضِ موات میں ہو۔ شافعیہ کے ہاں کھودنے والا پانی کا مالک ہوگا لیکن ارضِ موات میں بقصدِ ارتفاق نہ کہ بقصدِ تملک، کنواں کھودنے والا پانی کا مالک نہ ہوگا اگرچہ دوسروں کی نسبت اس کا حق فائق تر ہوگا دونوں حالتوں میں اپنی ضروریات پوری کرنیکے بعد باقی پانی سے منع نہ کرے ان ضروریات میں اس کی ذاتی، اہل و عیال کی، زرعی اور مال مویشی کی ضرورتیں شامل ہیں، مالکیہ کے ہاں یہ حکم ارضِ موات کے ساتھ خاص ہے ذاتی کنویں کے بارہ میں میں انکا موقف ہے کہ فضلِ ماء اوروں کو دینا اس پر واجب نہیں۔ برتنوں (یا آجکل جو پانی کی ٹینکیاں ہیں) میں بھرے ہوئے پانی پر کسی اور کا کوئی حق واجب نہیں ہے الا یہ کہ کوئی مضطر ہو۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة أنَّ رسولَ الله ﷺ قال لايُمنَعُ فَضلُ الماءِ لِيُمنَعَ بِهِ الكَلأُ

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ گھاس کے سبب، بچے ہوئے پانی سے نہ روکو۔

حدثنا يحيى بن بكير حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن ابن المسيب وأبى سلمة عن أبى هريرة أنَّ رسولَ الله ﷺ قال لاتَمنَعُوا فضلَ الماءِ لِتَمنَعُوابه فضلَ الكَلأِ۔ (ایضاً)

(فضل الماء) اس سے پانی فروخت کر لینے کا جواز ثابت ہوا کیونکہ منہی عنہ فضلِ ماء کا منع کرنا ہے نہ کہ اصل کا۔ پھر محلِ نہی تب ہے اگر اس جگہ کوئی اور پانی موجود نہیں تو انسانوں اور مویشیوں کی ضروریات کیلئے فضلِ ماء روک لینے سے منع کیا گیا۔

(ليمنع به الكلأ) کلأ ہر نبات، رطب ویابس کو کہتے ہیں مفہوم یہ ہے کہ اگر کنویں کے آس پاس گھاس پھوس ہے جس سے مویشی چرتے ہیں چونکہ چرنے کے بعد عموماً مویشیوں کو پیاس لگتی ہے تو کوئی اس نیت سے اپنے کنویں سے روکے کہ اس بہانے وہ ساری گھاس اس کے مویشیوں کیلئے بچ رہے گی کہ نہ مویشیوں کیلئے یہاں چرنے کے بعد پانی ہوگا اور نہ پھر وہ یہاں لائے جائیں گے، جمہور یہی تشریح کرتے ہیں، اس پر چرواہے بھی اسی حکم میں ہیں یعنی انہیں بھی پینے وغیرہ کی خاطر پانی لینے سے نہ روکا جائے کوئی اس نیت سے انہیں

روک سکتا ہے کہ اس طرح وہ اپنے ریوڑ لیکر ادھر کا رخ نہ کریں گے تا کہ اس بہانے وہ آس پاس کی گھاس بچا سکے۔ مالک کی رائے میں زرعی مقاصد بھی اسمیں شامل ہیں، انکے لئے بھی منع نہ کرے۔ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک صرف مویشی اس حکم میں داخل ہیں۔ خطابی کہتے ہیں جمہور کے نزدیک یہ نہی مذکور تنزیہی ہے۔ حدیثِ باب کے بعض طرق میں منعِ کلأ کا حکم الگ سے بھی مذکور ہے چنانچہ ابن حبان کی (أبو سعيد مولى بني غفار عن أبي هريرة) سے روایت میں ہے (لا تمنعوا فضل الماء ولا تمنعوا الكلأ) اس کلاء سے مراد بے آباد غیر مملوکہ (ارض موات) زمینوں میں موجود گھاس ہے (یعنی کوئی ظاہر پرست یہ فتوی نہ دیدے کہ لوگوں کی مملوکہ زمینوں سے مویشیوں کیلئے پٹھے (چارہ) کاٹنا بغیر اجازت لئے، جائز ہے اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ حدیث میں ارضِ موات کا ذکر نہیں تو اس سے عرض کیا جائے کہ پھر فضل کا ذکر ہے اب پٹھے کو عموماً زائد از ضرورت نہیں ہوتے بلکہ انکا تو سال کے کئی مہینوں میں کال پڑ جاتا ہے)۔

ابن ماجہ نے (سفيان عن أبي الزناد وعن الأعرج عن أبي هريرة) کے طریق سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ تین اشیاء سے روکا نہ جائے: (الماء والكلأ والنار) خطابی کہتے ہیں کلأ وہ جو غیر مملوکہ زمین میں ہو، پانی وہ جوان جگہوں پہ ہو جو کسی کی ملک نہیں اور آگ سے مراد ایک قول کے مطابق وہ پتھر (چقماق) جس کی رگڑ سے آگ جلائی جاتی ہے بعض نے حقیقۃً آگ بھی مراد لی ہے کہ اس سے کسی کو چراغ جلانے یا اس سے اپنے لکڑی سلگانے سے نہ روکا جائے (گویا یہ مراد نہیں کہ کوئی آ کر کسی کی آگ پر کھانے پکانے بیٹھ جائے یا جلتی ہوئی لکڑی یا کوئلے ہتھیانے کی کوشش کرے اسلام دینِ فطرت ہے یہ کسی کے ساتھ بے انصافی یا زیادتی نہیں کرتا صرف اس حد تک اجازت اور رخصت دیتا ہے جس سے کسی کو کوئی مادی نقصان نہیں پہنچتا اللہ ان علماء کا بھلا کرے جنھوں نے منصفانہ تشریحات کی ہیں وگرنہ کم علم وظاہر بین علماء کے ہاتھوں تو معاشرے میں افراتفری ہی پھیلی تھی)۔ بعض نے یہ تشریح بھی کی ہے کہ اگر جنگل یا صحرا میں وہاں سے لکڑیاں اکھٹی کر کے آگ جلائی ہے تو اس سے دیگر لوگوں کو انتفاع سے نہ روکے لیکن اگر اپنے ذاتی ایندھن سے آگ جلائی ہے تو اس سے منع کرنیکا حق اسے حاصل ہے (گویا کسی نے یہ بات نہیں کہی کہ مطلقاً پانی، آگ اور چارہ جیسی اشیاء سے منع نہیں کرنا چاہئے)۔

باب مَن حَفَرَ بِئراً فِي مِلكِهِ لَم يَضمَنُ (اپنی مملوکہ زمین میں کنواں کھود سکتا ہے)

اس کے تحت حدیثِ ابی ہریرہ ہے جسمیں کنویں کو جبار قرار دیا گیا ہے (الزکاۃ میں تشریح گزر چکی ہے)۔ ابن منیر کہتے ہیں حدیث مطلق ہے مگر ترجمہ کو مقید بالملک کیا ہے اور یہ بھی مطلق کی صورتوں میں سے ایک ہے۔

حدثنا محمود أخبرني عبيدالله عن اسرائيل عن أبي حصين عن أبي صالح عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ المَعدِنُ جُبارٌ والبِئرُ جبارٌ والعَجماءُ جبار وفي الرِّكاز الخُمسُ

(الزکاۃ میں گزر چکی ہے)۔ شیخِ بخاری محمود بن غیلان عبید اللہ بن موسی سے راوی ہیں، عبید اللہ بھی شیوخِ بخاری میں سے ہیں لیکن متعدد احادیث ان سے بالواسطہ روایت کی ہیں۔

باب الخُصومةِ في البئر و القَضاءِ فِيها (کنویں کی بابت جھگڑا اور اسکا فیصلہ)

اشعثؓ کی یہ حدیث یہاں مختصراً ہے التفسیر وغیرہ کئی مقامات پر مفصلاً لائیں گے۔ ان کے ابن عم کا نام معدان بن اسود بن معدیکرب کندی تھا جنکا لقب جفشیش تھا۔

حدثنا عبدان عن أبي حمزة عن الأعمش عن شقيق عن عبدالله عن النبي ﷺ قال مَن حَلفَ علىٰ يمينٍ يَقتَطِعُ بِها مالَ امْرِىءٍ مُسلمٍ هو عليها فاجرٌ لَقِيَ اللهَ وهو عليه غَضبانُ فأنزلَ اللهُ تعالىٰ ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِاللّٰهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيْلًا﴾ الآية، فجاء الأشعثُ فقال مايُحَدِّثُكم أبو عبدالرحمن فيَّ أنزِلَتْ هذه الآيةُ كانت لِي بئرٌ في أرضِ ابنِ عَمٍّ لِي فقال لي شُهودَكَ قلتُ مَا لِيُ شهودٌ قال فيَمينُه قلتُ يارسول اللهﷺ إذَنْ يَحلِفُ فذكرَ النبي ﷺ هذا الحديثَ فأنزلَ اللهُ ذلك تصديقاً له

عبداللہؓ بن مسعود نبیﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا جو شخص قسم کھا کر کسی مسلمان کا حق مار لے اور وہ اس قسم میں جھوٹا ہو تو وہ اللہ سے اس حال میں ملاقات کرے گا کہ وہ اس سے ناراض ہوگا پھر اللہ نے یہ آیت نازل فرمائی ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ يَشْتَرُوْنَ بِعَهْدِ اللهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيْلاً﴾ اتنے میں حضرت اشعث آ گئے اور کہا کہ ابوعبدالرحمٰن (یعنی عبداللہ بن مسعود) تم سے کیا بیان کر رہے ہیں یہ آیت تو میرے ہی حق میں نازل ہوئی، میرے چچا کے بیٹے کی زمین میں میرا ایک کنواں تھا اس نے کنوئیں کو اپنی مِلک بتایا یہاں تک کہ رسول اللہﷺ کے سامنے اس کا مقدمہ پیش ہوا تو حضرت نے مجھ سے فرمایا کہ تم اپنے گواہ پیش کرو (کہ یہ کنواں تمہارا ہے؟) میں نے عرض کیا یارسول اللہ میرے پاس گواہ تو نہیں ہیں تو آپ نے فرمایا پھر اس سے قسم لی جائیگی میں نے عرض کیا یارسول اللہ وہ تو فوراً قسم کھا لے گا اس موقع پر آپ نے یہ حدیث بیان فرمائی اور اللہ تعالیٰ نے آپکی تصدیق کیلئے یہ آیت کریمہ نازل فرمائی۔

(كانت لي بئرالخ) اسماعیلی کا دعویٰ ہے کہ ابوحمزہ محمد بن میمون اعمش سے ذکرِ بئر میں منفرد ہیں باقی سب نے صرف (في أرض) ذکر کیا ہے مگر ابن حجر رد کرتے ہیں کہ بخاری میں غیر ابی حمزہ کی روایت میں بھی بئر کا ذکر موجود ہے جیسا کہ آگے التفسیر اور الایمان والنذور کی روایتوں میں آئے گا۔ التفسیر میں اس آیت کی شانِ نزول کی بابت اختلاف کا بھی ذکر ہوگا۔ (شهودك) نصب کے ساتھ یعنی (أحضِرْ شهودك) اسی طرح (يمينه) بھی منصوب ہے بتقدیر (اطلب يمينه)۔ (إذن يحلف) میں سہیلی نے فعل کو منصوب قرار دیا ہے ابن خروف نے اس قسم کے استعمالات میں رفع بھی جائز قرار دیا ہے۔

علامہ انور (من حلف على يمين) کی بابت لکھتے ہیں کہ شارحین کے نزدیک اگر یہ دونوں لفظ مجتمع ہوں تو یمین سے مراد محلوف علیہ ہوتا ہے۔ اسے مسلم نے (الإيمان)، ابوداؤد اور نسائی نے (القضاء) جبکہ ابن ماجہ نے (الأحكام) میں ذکر کیا ہے۔

باب إثمِ مَن مَنعَ ابنَ السَّبيلِ مِنَ الماءِ (مسافر کو پانی سے روکنا گناہ ہے)

اس سے مراد فاضل پانی ہے حدیث میں یہ قید موجود ہے بقول ابن بطال اس سے ظاہر ہوا کہ صاحبِ بئر ابنِ سبیل سے زیادہ حقدار ہے لیکن اپنی ضرورت پوری کر لینے کے بعد ابن سبیل سے روک لینے کا مجاز نہیں، آگے ایک باب اسی امر کے اثبات میں آرہا ہے۔

حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا عبدالواحد بن زياد عن الأعمش قال سمعت أبا صالح يقول سمعتُ أبا هريرة يقول قال رسولُ الله ﷺ ثلاثةٌ لايَنظُرُ اللهُ إليهم يومَ القِيامةِ ولايُزَكّيهِم ولَهم عذابٌ أليمٌ رجلٌ كانَ لَه فضلُ ماءٍ في الطريقِ فَمَنعَه مِنَ ابنِ السبيلِ ورجلٌ بايَعَ إماماً لايُبايِعُه إلالِدُنيا فإنْ أعطاهُ مِنها رَضِيَ وإنْ لَم يُعطِهِ مِنها سَخِطَ ورجلٌ أقامَ سِلعتَه بعدَالعصرِ فقال واللهِ الذي لا إلٰهَ غيرُه لَقدْ أعطِيتُ بِها كَذا وكذا فصَدَّقَه رجلٌ ثم قرأ هٰذِهِ الآيةَ ﴿ إِنَّ الَّذِيْنَ يَشْتَرُوْنَ بِعَهْدِاللّٰهِ وَاَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيْلًا﴾

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ فرماتے تھے کہ تین آدمی ایسے ہوں گے کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ ان کی طرف نظر نہ فرمائے گا اور نہ انہیں گناہوں سے پاک فرمائے گا اور ان کو سخت عذاب دیا جائے گا ایک وہ شخص جس کے پاس اس کی حاجت سے زائد پانی ہو اور راستہ میں ہو پھر اس پانی سے مسافر کو روکے۔ ایک وہ شخص جو کسی امام سے بیعت کرے محض دنیا کے لئے کہ اگر وہ اس کو کچھ دنیاوی حصہ دے تو وہ خوش رہے اور اگر نہ دے تو ناخوش ہو جائے اور ایک وہ شخص جو عصر کے بعد اپنا مال بیچنے کے لئے کھڑا ہو جائے اور کہے کہ اس اللہ کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں کہ اس مال کی مجھے اتنی اور اتنی قیمت مل رہی ہے (مگر میں نے نہیں دیا) پھر کوئی شخص اس کو صحیح سمجھ لے (اور اس چیز کو خرید لے) پھر آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی ﴿ اِنَّ الَّذِيْنَ يَشْتَرُوْنَ بِعَهْدِ اللّٰهِ وَاَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيْلًا﴾
الاحکام میں اس پر تفصیلی بات ہوگی کشمیہنی کے نسخہ میں (إمامه) کی جگہ (إماما) ہے۔

باب سَكرِ الأنهارِ (پانی کے بہاؤ کی بندش)

سکر بمعنی سدوغلق۔ بقول ابن درید یہ (سکرت الریح) سے ہے، (إذاسكن هبوبها) جب تھم جائے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف حدثنا الليث حدثني ابن شهاب عن عروة عن عبدالله بن الزبير أنه حدثه أنَّ رجلا مِن الأنصار خاصَمَ الزبيرَ عندالنبي ﷺ في شِراجِ الحَرَّةِ التي يَسقُونَ بِهاالنخلَ فقال الأنصاريُّ سَرِّحِ الماءَ يَمُرُّ فأبىٰ عليه فَاخْتَصَما عند النبي ﷺ قال رسولُ الله ﷺ لِلزُّبيرِ اسْقِ يازبيرُ ثُمَّ أرسِلِ الماءَ إلىٰ جارِك فغَضِبَ الأنصاريُّ فقال أنْ كان ابنَ عَمَّتِك فتَلَوَّنَ وَجهُ رسولِ الله ﷺ ثم قال اسقِ يا زبير ثمَّ

احْبِسِ الماءَ حتىٰ يَرجِعَ إِلَى الجَدْرِ فقال الزبيرُ والله إني لأحسِبُ هذه الآيةَ نَزلَتْ فيْ ذٰلك ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَايُؤْمِنُونَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُم﴾ قال محمد بن العباس قال أبو عبدالله ليس أحدٌ يَذكُرُ عن عروة عن عبدالله إلا الليثُ فَقَطْ

عبداللہ بن زبیرؓ نے بیان کیا کہ ایک انصاری نے زبیرؓ سے حرہ کے نالے میں جس کا پانی مدینہ کے لوگ کھجور کے درختوں کو دیا کرتے تھے جھگڑا کیا۔ انصاریؓ زبیر سے کہنے لگا پانی کو آگے جانے دو لیکن زبیرؓ کو اس سے انکار تھا۔ پھر یہ معاملہ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں پیش کیا۔ آنحضرت نے زبیرؓ سے فرمایا کہ (پہلے اپنا باغ) سیراب کر لے پھر اپنے پڑوسی بھائی کے لیے جانے دے۔ اس پر انصاریؓ کو غصہ آ گیا اور انہوں نے کہا، ہاں زبیر آپ کی پھوپھی کے لڑکے ہیں نا۔ رسول اللہ کے چہرہ مبارک کا رنگ بدل گیا آپ نے فرمایا، اے زبیر! تم سیراب کرلو۔ پھر پانی کو اتنی دیر تک روکے رکھو کہ وہ منڈیروں تک چڑھ جائے۔ زبیرؓ نے کہا، اللہ کی قسم! میرا تو خیال ہے کہ یہ آیت اسی بابت نازل ہوئی ہے۔: ہرگز نہیں تیرے رب کی قسم! یہ لوگ اس وقت تک مومن نہیں ہو سکتے، جب تک اپنے جھگڑوں میں تجھ کو حاکم نہ تسلیم کر لیں۔ آخر تک۔

(أنه حدثه الخ) لیث کی ابن شہاب سے روایت میں یہی مشہور ہے جب کہ ابن وہب نے لیث اور یونس دونوں کے حوالے سے زھری سے روایت میں زبیر کا حوالہ بھی ذکر کیا ہے، اسے نسائی، اسماعیلی اور ابن جارود نے نقل کیا۔ ہوسکتا ہے ابن وہب نے لیث کی روایت کو یونس کی روایت پر محمول کیا ہو وگرنہ لیث کی روایت میں ذکرِ زبیر موجود نہیں۔ الصلح روایت میں (شعیب عن الزهری) کے طریق سے عبداللہ بن زبیر کا واسطہ بھی موجود نہیں ہے اگلے باب میں معمر کے حوالے سے اسے مرسلاً لائے ہیں طبری نے بھی (عبد الرحمان بن اسحاق عن الزهری) کے حوالہ سے عروہ سے مرسلاً نقل کیا ہے آگے بخاری کی ابن جریج کے حوالے سے بھی اسی طرح ہے البتہ اسماعیلی نے ایک دیگر سند کے ساتھ ابن جریج سے شعیب کی طرح نقل کیا یعنی عبداللہ کے بغیر۔ دارقطنی العلل میں لکھتے ہیں کہ ابن ابی عتیق اور عمر بن سعد نے بھی شعیب اور ابن جریج کی عروہ عن الزبیر کہنے میں موافقت کی ہے علاوہ ازیں (أحمد بن صالح وحرملة عن ابن وهب) اسی طرح (شبیب بن سعید عن یونس) کی روایات میں بھی یہی ہے بقول انکے یہی محفوظ ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں بخاری نے اس اختلافِ مذکور کے باوجود اس طریق کو صحیح قرار دیا ہے کیونکہ عروہ کا زبیر سے بھی اور عبداللہ سے بھی سماع ہے تو گویا ہر طریق ثقہ ہے پھر حدیث کا تعلق بھی انہی کے والد سے ہے تو یقیناً یہ واقعہ انہیں اچھی طرح ضبط ہوگا گویا کئی طرق میں جو ارسال ہے وہ شکلی اور ظاھری ہے گھریلو واقعہ ہونے کی بنا پر عروہ اس کی جزئیات سے ضرور واقف ہونگے۔ مسلم نے بھی لیث کے اس طریق کی تصحیح پر موافقت کی ہے جس میں زبیر کا واسطہ مذکور نہیں۔ حمیدی کا خیال کہ شیخین نے اسے (عروہ عن عبداللہ عن أبیہ) کے طریق سے نکالا ہے، صحیح نہیں (عن أبيه) کا واسطہ صرف یونس کے طریق میں ہے اور اصحابِ صحاح ستہ میں سے اسے صرف نسائی نے تخریج کیا ہے۔ ایک اور سند سے بھی یہ قصہ مروی ہے اسے طبری اور طبرانی نے ام سلمہ کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ زھری کے ہاں بھی یہ مرسلِ سعید بن مسیب سے ہے۔

(أن رجلا من الأنصار) شعیب کی روایت میں ان کے بدری ہونے کا بھی ذکر ہے عبدالرحمٰن بن اسحاق کی زھری سے روایت میں ہے کہ وہ اوس کی شاخ بنی امیہ بن زید سے تھے یزید بن خالد کی لیث عن الزهری سے روایت میں جو ابن مقری کی معجم میں

ہے،ان کا نام حمید مذکور ہے بقول ابوموسی مدینی صاحبِ ذیل الصحابہ یہ نام صرف اسی طریق میں ہے اور بدری صحابہ میں کوئی حمید نام کے شخص موجود نہیں ۔ ابن بشکوال نے مبھمات میں اپنے شیخ ابوحسن بن مغیث سے ان کا نام ثابت بن قیس بن شماس ذکر کیا ہے لیکن کوئی دلیل ذکر نہیں کی بقول ابن حجر ثابت بدری نہیں ہیں ۔ واحدی کے مطابق یہ ثعلبہ بن حاطب تھے جن کے بارہ میں یہ آیت نازل ہوئی تھی (ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله الخ) مگر انھوں نے بھی کوئی مستند ذکر نہیں کیا اور نہ ثعلبہ بدری ہیں البتہ محمد بن اسحاق نے بدری صحابہ میں ایک ثعلبہ بن حاطب نامی صحابی کا تذکرہ کیا ہے اور وہ بنی امیہ بن زید سے ہیں بقول ابن حجر میری نظر میں یہ سابقہ ثعلبہ سے مختلف ہیں کیونکہ ابن کلبی نے ذکر کیا ہے کہ یہ احد میں شہید ہو گئے تھے جب کہ وہ خلافتِ عثمان تک زندہ رہے ۔ واحدی، ان کے شیخ ثعلبی اور مہدوی نے کہا ہے کہ یہ حاطب بن ابی بلتعہ تھے لیکن وہ تو مہاجر تھے اصل میں ان کا نام ابن ابی حاتم کی نقل کردہ (سعید بن عبد العزیز عن الزھری عن سعید بن المسیب) کے حوالے سے آیت (فلا وربك الخ) کی تفسیری روایت میں مذکور ہے، کہتے ہیں کہ یہ زبیر بن عوام اور حاطب بن ابی بلتعہ کے بارہ میں نازل ہوئی جن کا پانی کی بابت جھگڑا ہوا مرسل ہونے کے باوجود اس کی سند قوی ہے یہ بھی احتمال ہے کہ سعید نے اسے زبیر سے سنا ہو، تب موصول قرار پائے گی اس پر (من الأنصار) کا لفظ بارادہ معنی اعم ہوگا جس طرح عبد اللہ بن حذافہ وغیرہ پر بھی اس کا اطلاق ہوا کرمانی کا یہ تاویل کرنا کہ حاطب انصار کے حلیف تھے (اس لئے انصاری نے کہا) محلِ نظر ہے ایک روایت میں جو (من بنی أمية بن زيد) ہے، شاید حضرت عمر کی طرح ان کا بھی وہاں گھر تھا۔ ثعلبی نے بغیر سند کے ذکر کیا ہے کہ فیصلہ کے بعد ان کا مقداد سے گزر ہوا پوچھا کس کے حق میں فیصلہ ہوا حاطب نے کہا اپنے پھوپھی زاد کے حق میں اور کچھ اظہار ناراضی بھی کیا اس پر ایک یہودی بولا (قاتل الله هؤلاء الخ) اللہ انہیں غارت کرے، رسول بھی مانتے ہیں پھر متھم بھی کرتے ہیں (يشهدون أنه رسول الله ثم يتهمونه) مگر اس کی صحت محل نظر ہے (محل نظر کیوں؟ صریحاً من گھڑت ہے کوئی جو دل پہ ہاتھ رکھ کر کہے کہ کوئی صحابی ایسا کہہ سکتا ہے)۔ اس بارے علامہ انور کہتے ہیں کہ اس قسم کی بات باہوش وحواس کہنا اور وہ بھی رسول اللہ کی نسبت کفرِ بواح یا نفاق صراح ہے مگر اسے اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ اس کی رائے تھی کہ دونوں معالمے، زبیر کا استقاء (پانی لینا) اور خود ان کا استقاء جائز تھے مگر آپ نے زبیر کو رعایت دی ہے کہ وہ آپکے پھوپھی زاد ہیں اگر چہ یہ قول بھی عظیم ہے مگر غصہ کبھی آدمی کو بے قابو کر دیتا ہے جس پر نفاق کا حکم لاگو نہیں جا سکتا۔ بقول مولانا بدر الحافظ فضل اللہ توربشی نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ حالتِ غضب میں شیطان کی طرف سے ازلال تھا، کوئی بھی بشر اس قسم کی امثال کے ساتھ مبتلا کیا جا سکتا ہے۔ مولانا بدر لکھتے ہیں ایک دفعہ انصار نے کہہ دیا اللہ رسول کو معاف کر دے قریش کو دے رہیں ہمیں نہیں دیتے (غزوہ حنین کی غنیمت کی تقسیم کے موقع پر یہ بات کہی تھی) اور یہ کہنے والے نوجوان تھے جو ابھی حکمتوں سے ناآشنا اور ابھی معالی اخلاق زیادہ نہ سیکھ پائے تھے یہ نہیں کہ حسنِ نیت نہ تھی اس پر آپ نے انہیں ایک قبہ میں جمع کر کے تقریر فرمائی جس کی اتنی تاثیر تھی کہ وہی لوگ داڑھیں مار کر رونے لگے اسی طرح ازواجِ مطہرات نے قصہ ایلاء میں کہہ دیا تھا کہ (إن نساءك ينا شدنك العدل)۔ (کہ آپ کی بیویاں آپ سے اللہ کے نام پر انصاف مانگتی ہیں) بخاری ومسلم نے حضرت عائشہ کے حوالے سے ایک روایت نقل کی ہے کہ نبی پاک نے حضرت عائشہ سے کہا مجھے پتہ چل جاتا ہے کہ کب تم ناراض ہو اور کب خوش ، استفسار پر فرمایا ناراضی کی حالت میں تم (برسرِ گفتگو) لا ورب ابراهيم کہتی ہو (یعنی عند الضرورت) اور خوشی کے عالم میں لا ورب محمد کہتی ہو اس پر بولیں جی ہاں اللہ کے رسول صرف آپکا نام ہی چھوڑتی ہوں (سبحان اللہ

کیسا بلیغ جملہ ہے) اس قسم کی مغاضبت جو لاڈ و پیار کا حصہ ہے، کبھی بیٹا بھی اپنے والد سے ناراض ہو جاتا ہے اور منہ سے کچھ نکل جاتا ہے شوہر اور بیویوں کا خاصہ ہے۔ فتح مکہ کے دن آپکی بے مثال راحت وشفقت دیکھتے ہوئے کچھ انصاری (جو انتقام کی آرزوئیں پالے ہوئے تھے) کہہ اٹھے اب انہیں اپنے قبیلہ پر بڑی ترس آرہا ہے اور اپنا شہر بہت اچھا لگ رہا ہے، آنجناب کے پوچھنے پر کہنے لگے ہمیں خیال ہوا کہ کہیں آپ ہمیں چھوڑ کر یہاں رہنے کا ارادہ نہ فرمالیں گویا محبت میں کبھی اس قسم کے عتابیہ جملے منہ سے نکل جاتے ہیں خود اللہ کی نسبت ذہن میں کبھی کچھ آجاتا ہے جیسے قرآن میں ہے (و ظنوا أنهم قد کذبوا)۔ (ان کی یہ ساری تقریر بقول ان کے، علامہ انور کی مختلف مجالس کے افادات کا نچوڑ ہے اسی لئے حاشیہ میں لکھا ہے)۔

ابن حجر مزید لکھتے ہیں کہ داؤدی اور ابواسحاق زجاج وغیرھما کی رائے ہے کہ یہ شخص منافق تھا اور (من الأنصار) اس کا نسب بتانے کیلئے کہا نہ کہ دین بتلانے کیلئے بہر حال یہ لازم نہیں، کبھی صحیح التوبہ شخص سے بھی بتقھائے طبیعت اس قسم کی سبقتِ لسانی ہو جاتی ہے۔ (شراج الحرۃ) شرج کی جمع ہے جیسے بحر، بحار۔ شروج بھی موجود ہے ابن درید نے راء پر زبر ہونا بھی بیان کیا ہے قرطبی نے شرجہ بھی نقل کیا ہے، اس سے مراد مسیل الماء (پانی کی گزرگاہ)۔ حرہ مدینہ کی ایک معروف جگہ تھی جس کا ذکر گزر چکا ہے۔ پانچ مقامات حرہ کے نام سے ہیں ان میں دو مشہور ہیں: حرہ واقم اور حرہ لیلیٰ۔ داؤدی نے یہ عجیب بات لکھ دی کہ یہ مدینہ کی نہر ہے حالانکہ مدینہ میں کوئی نہر نہیں (نہر بمعنی دریا)۔ ابوعبید لکھتے ہیں مدینہ میں دو وادیاں تھیں جن کے پانی پر جھگڑے ہوتے تھے آنجناب نے ایک اصول مقرر فرمایا کہ (الأعلی فالأعلی)۔ (جیسے القرب فالأقرب کہا جاتا ہے)۔

(التی یسقون الخ) شعیب کی روایت میں ہے (کانا یسقیان بها کلاهما) یعنی زبیر اور ان کے مخاصم۔

(سرح) یعنی پانی میری طرف چھوڑ دو، یہ اس وجہ سے کہا کہ پانی زبیر کی زمین پر پہلے آتا تھا وہ اسے زمین کے سیراب ہونے تک روکے رکھتے پھر اسے انصاری کی زمین کی طرف بھیجتے انصاری نے مطالبہ کیا کہ پانی روکیں نہیں بلکہ اسے آگے بھیج دیں (حالانکہ اصولی طور پر یہ غلط مطالبہ تھا کچھ دیر روکیں گے تو کھیت سیراب ہوگا)۔ (اسق یا زبیر) ثلاثی ہے، ابن تین نے رباعی قرار دیتے ہوئے ہمزہ قطعی لکھا ہے بہر حال لغت میں دونوں موجود ہیں اگلے باب کی روایت میں یہ بھی ہے (فأمره بالمعروف) یعنی زبیر کو حکم دیا کہ خیال رکھیں یہ جملہ معترضہ اور کلامِ راوی ہے شعیب نے اپنی روایت کے آخر میں وضاحت کی ہے کہ آنجناب نے زبیر سے فرمایا کہ ایسے طریق پر چلیں جس سے دونوں کا بھلا ہو۔ (سعة له وللأنصاری) کرمانی نے فأمرہ کو رائے مشدد کے ساتھ یعنی امرار سے ضبط کیا ہے ان کے ہاں میم مکسور ہے گویا فعلِ امر ہے بقول ابن حجر یہ محتمل ہے۔

(أن کان ابن الخ) اَن برائے تعلیل ہے یعنی آپ نے یہ فیصلہ اس لئے کیا کہ وہ آپکی پھوپھی کا بیٹا ہے یعنی صفیہ بنت عبد المطلب بیضاوی کہتے ہیں اکثر (أن) سے حرف جر تخفیفاً حذف کر دیا جاتا ہے تقدیراً (بأن) ہے یا (لأن) قرآن میں ہے (أن کان ذا مال وبنین) قرطبی نے عیاض کی پیروی میں لکھا کہ ہمزہ ممدود ہے اصل میں (ءاَن) یعنی استفہامیہ ہے استفہامِ انکاری۔ ابن حجر کہتے ہیں کسی روایت میں مد کے ساتھ نہیں البتہ یہ کہنا ممکن ہے کہ ہمزہ استفہام محذوف ہے پھر بغیر مد کے پڑھا جائیگا کرمانی نے ہمزہ کو مکسور لکھا ہے یعنی شرطیہ جس کا جواب محذوف ہے بقول ابن حجر مجھے کسی ایسی روایت کا علم نہیں جس میں ہمزہ زیر کے ساتھ ہو البتہ عبد الرحمن بن اسحاق کی روایت میں یہ عبارت ہے (اعدل یا رسول الله و إن کان ابن عمتك) یہاں بالکسر ہے اور ابن منصوب، کان کی خبر

ہے معمر کی آمدہ روایت میں ہے (إنه ابن عمتك) بقول ابن مالک یہاں ہمزہ پر زبر اور زیر دونوں جائز ہیں کیونکہ یہ کلام تام کے بعد واقع ہے مکسور پڑھنے کی صورت میں فاء مقدر ہے زبر کی صورت میں باء، قرآنی آیت (ولاتقربوا الزنی إنه کان فاحشة) میں تمام قراءات میں زیر کے ساتھ ہے اگرچہ عربی میں زبر بھی پڑھی جا سکتی ہے (یعنی اگر یہی جملہ غیر قرآن میں ہوتو زبر پڑھنا بھی جائز ہے) البتہ اس قرآنی آیت (اِنَّا کُنَّا مِنْ قَبْلُ نَدْعُوْهُ اِنَّهٗ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِیْم) میں انه کا ہمزہ نافع اور کسائی نے زبر، باقیوں نے زیر کے ساتھ پڑھا ہے۔ (فتلون) غصہ کا کنایہ ہے ابن اسحاق کی روایت میں ہے (حتی عرفنا أن قد ساء ه ماقال) کہ اس کی بات آپ کو بری لگی ہے۔ (حتی یر جع إلیٰ الجدر) جدر جیم کی زبر کے ساتھ کھیتوں کے اندر بنائی گئی نالیاں جنھیں بنے کہا جاتا ہے ابو موسیٰ کے مطابق اسے جیم کی پیش کے ساتھ ضبط کیا گیا ہے مگر قرطبی کا کہنا ہے کہ روایتِ حدیث صرف دال کی جزم کے ساتھ ہے مطلب یہ ہے کہ اتنا عرصہ پانی روک سکتے ہو جب تک اصولِ نخل (یعنی کھجوروں کے تنوں تک یا دوسرے لفظوں میں تازہ لگائے درختوں کے گرد جو منڈیر بنائی جاتی ہے وہ بھر نہ جائے کیونکہ اگر ایسا نہ کیا جائے تو سیرابی نہ ہو سکے گی اور اگر کھیت ہیں تو درمیانی نالیاں جب تک بھر نہ جائیں، اگر چہ یہاں بظاہر مراد کھجوروں کے درخت تھے کیونکہ مدینہ میں کوئی اور جنس کاشت نہ کی جاتی تھی)

خطابی نے (جذر) یعنی ذال کے ساتھ پڑھا ہے یعنی جذرِ حساب، مراد یہ کہ جب تک اچھی طرح سیراب نہ کر لو پانی پر تمہارا حق ہے۔ کرمانی (أمسك) کی بابت کہتے ہیں کہ یعنی اپنے آپکو سقی سے روکو، اگر معنی یہ کیا جائے کہ (أمسك الماء) مراد ہے تو اس کے بعد یہ بھی کہتے (ثم أرسل الماء إلی جارك) پھر اپنے پڑوسی کی طرف چھوڑ دو۔ ابن حجر اضافہ کرتے ہیں یہ بات کہی بھی ہے جیسا کہ التفسیر کی روایتِ معمر میں آئیگا پھر شعیب کی روایت میں صراحت ہے کہ (احبس الماء)۔ (لهذا دوسرا معنی یعنی أمسک الماء ہی مراد ہے) حاصلِ کلام یہ ہے کہ انصاری کے اعتراض سے قبل جناب زبیر کو حکم دیا کہ (اپنا کچھ حق چھوڑتے ہوئے) انصاری کی طرف پانی بھیج دیا کرو کہ مگر بعد از اعتراض انہیں اپنے حق کے۔ یعنی اچھی طرح سیرابی تک۔ استیفاء تک پانی روکے رکھنے کا حکم دیا۔

(فقال الزبیر والله الخ) شعیب کی روایت میں یہ بھی ہے (إلیٰ قوله تسلیما)۔ عبدالرحمان بن اسحاق کی روایت میں قطعیت کے ساتھ کہا (فنزلت فلا وربك الخ) مگر روایتِ اکثر بلا جزم ہے البتہ طبری وطبرانی کی روایتِ ام سلمہ میں بھی قطعیت کے ساتھ ہے کہ یہ آیت اس قصہ زبیر کے بارہ میں نازل ہوئی۔ سعید بن مسیب کے مرسل مذکور میں بھی یونہی ہے جبکہ اس کے برعکس مجاہد اور شعبی نے اس بات پر جزم کیا ہے کہ یہ آیت بھی انہی کے بارہ میں اتری جن کے بارہ میں سابقہ آیت (اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْنَ یَزْعُمُوْنَ اَنَّهُمْ اٰمَنُوْا الخ) اتری تو اسبابت ابن راہویہ نے اپنی تفسیر میں باسناد صحیح ذکر کیا ہے کہ ایک یہودی اور منافق کے مابین کوئی جھگڑا تھا یہودی نے منافق سے کہا چلو نبی ﷺ سے فیصلہ کرواتے ہیں مگر وہ (چونکہ اسے اپنے ناحق ہونیکا علم تھا) کوشاں تھا کہ اپنے حکام کے پاس لے چلے تاکہ رشوت دے کر فیصلہ اپنے حق میں کروا لے تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیات (ویسلموا تسلیما) تک نازل کیں ابن ابی حاتم نے (ابن أبی نجیح عن مجاهد) کے طریق سے بھی یہی نقل کیا ہے طبری نے بسند صحیح نقل کیا ہے کہ یہودیوں کے حاکم ان دنوں ابو برزہ اسلمی تھے جو بعد میں مسلمان ہوئے اور صحابی بنے مجاہد سے ایک اور صحیح روایت میں یہ بھی ہے کہ کعب بن اشرف حاکمِ یہود تھا کلبی نے اپنی تفسیر میں یہی قصہ بیان کر کے ابن عباس کے حوالے سے لکھا ہے کہ یہودی نے کہا آؤ محمد ﷺ سے فیصلہ کرواتے ہیں وہ منافق بولا بلکہ کعب بن اشرف کے پاس چلتے ہیں انھوں نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ اس منافق کو حضرت عمر نے قتل کر

دیا اس پر یہ آیات نازل ہوئیں یہیں سے ان کا لقب فاروق پڑا اس روایت کی سند ضعیف ہے مگر بقول ابن حجر طریقِ مجاھد سے متقوی ہے پھر امکانِ تعدُد کے پیش نظر یہ اختلافِ روایات ضارنہیں۔ واحدی نے باسنا صحیح (سعید عن قتادہ) سے نقل کیا ہے کہ اس انصاری مذکور کا نام قیس تھا طبری نے بھی اپنی تفسیر میں اہلِ تاویل (تفسیر) کا حوالہ دیتے ہوئے اسی قصہ کو اس آیت کا شانِ نزول قرار دینے کو ترجیح دی ہے اسی پر ان آیات کا سیاق دلالت کناں ہے یہ بھی لکھتے ہیں کہ کوئی مانع نہیں کہ اسی دوران یہ قصہ زبیر وقوع پذیر ہوا تو آیت کا عموم اسے بھی متناوِل ہے۔

(قال محمد بن العباس الخ) یہ نسخہ ابی ذر بحوالہ حموی عن الفربری ناقلِ صحیح بخاری میں ہے۔ محمد سے مراد سلمی اصفہانی ہیں جو امام بخاری کے ہم عصر تھے اور انکے بعد فوت ہوئے وہ یہاں بخاری سے یہ قول نقل کرتے ہیں جس میں اس امر کی صراحت ہے کہ لیث اپنی سند میں عبداللہ بن زبیر کے ذکر میں متفرد ہیں۔ ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ اگر ان کی مراد یہ ہے کہ لیث نے اس حدیث کو مسندِ عبداللہ سے قرار دیا ہے اور (عن أبیه) کا واسطہ ذکر نہیں کیا تب تو ٹھیک ہے وگرنہ نسائی وغیرہ نے (ابن وھب عن لیث و یونس جمیعا عن الزھری) کے حوالے سے بھی عبداللہ کا ذکر موجود ہے مگر (عن أبیه) کے حوالے کے ساتھ بقول ترمذی نقلاً عن بخاری ایک روایت میں ابن وہب نے بھی لیث اور یونس سے قتیبہ عن لیث کی طرح نقل کیا ہے (یعنی عن ابیہ کے واسطہ کے بغیر)۔

علامہ انور (حتی یرجع إلی الجدر) کے تحت رقمطراز ہیں کہ فقہاء نے کعبین کے برابر اس کی مقدار قرار دی ہے (یعنی اگر ٹخنوں تک پانی کھیت میں آ جائے تو آگے والے کی طرف چھوڑ دے، یہ ایک روایت ہی میں مذکور ہے) کہتے ہیں ہماری کتب میں اعلیٰ یا اسفل کی بابت تفصیلات مذکور نہیں، کافی تتبع کے بعد اتقانی کی غایۃ البیان میں محمد کے حوالے سے یہ مسئلہ ملا ہے کہ اس امر کو عرفِ عام پر چھوڑ دیا جائے، عرف میں جتنی مقدار کے پانی کو سقی قرار دیا جاتا ہے اتنا ہی اس کا حق ہوگا، باقی اوروں کے لیے جانے دے اگر تقسیم بھی کرنا ہے تو وہ بھی مطابقِ عرف ہو (گویا اس ضمن میں کوئی بھی نظام وضع کیا جا سکتا ہے جیسے ہمارے نظام میں ہر کسان کیلئے وقت خاص کر دیا جاتا ہے کہ اتنے وقت میں جتنا پانی آ جائے وہ اسکا) حاشیہ میں مولانا بدر، عینی شارحِ بخاری کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ ابو حنیفہ کے قول (إن الأعلیٰ لا یقدم علی الأسفل) کہ اونچی۔ یعنی پانی کی جہت۔ زمین والے کو نیچے والے پر کوئی فوقیت حاصل نہیں۔ سے مراد یہ نہیں کہ پانی پر اس کا اختصاص ہے اور اسفل محروم ہے بلکہ سب کا یکساں استحقاق ہے البتہ یہ ہے کہ اوپر والا پہلے سیراب کرے (کیونکہ پانی اسی کی جہت ہے) پھر دوسرا پھر۔۔۔الخ تو ہر ایک کا اتنا ہی حق ہے جتنی اسکی زمین اور جتنی اس کی ضرورت ہے اسے نسائی نے بھی نقل کیا ہے ترمذی نے اس روایت کی طرف اشارہ کیا ہے۔

باب شِرْبِ الأعلیٰ قبلَ الأسفلِ (بالائی زمین کا حق پہلے ہے)

مرسلِ سعید بن مسیّب سے منقول روایت کہ رسول اللہ کا فیصلہ تھا کہ اعلی پہلے سقایہ کرے پھر اسفل، سے یہ ترجمہ ماخوذ ہے۔

علماء کہتے ہیں نہر یا مسیل سے شرب غیر مملوک ہے اعلیٰ مقدم ہے پھر ساتھ والا پھر اس کے بعد والا......الخ۔ اسفل (یعنی ٹیل کی زمینوں والا) کا اس وقت تک استحقاق نہیں جب تک اوپر والا نجھئے اس کی حد یہ ہے کہ پانی زمین کو ڈھانپ لے یعنی اتنا ہو کہ اس میں کھڑا ہو جائے اور رجوع الی جدار ہو پھر اسے جانے دے

حدثنا عبدان أخبرنا عبدالله أخبرنا معمر عن الزهری عن عروۃ قال خاصَمَ الزبیرُ رجلاً مِن الأنصارِ فقال النبیُّ ﷺ یا زبیرُ اسقِ ثم أرسِلْ فقالَ الأنصاریُّ إنّه ابنُ عَمَّتِك فقالَ اسْقِ یا زبیرُ حتیٰ یَبلُغَ الماءُ الجَدْرَ ثُمَّ أمسِكْ فقالَ الزبیرُ فأحسِبُ هذه الآیةَ نَزلَتْ فی ذٰلِك ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا یُؤْمِنُونَ حَتّٰی یُحَکِّمُوْكَ فِیْمَا شَجَرَ بَیْنَهُمْ﴾۔

(حضرت زبیرؓ کے پانی پر جھگڑے والی سابقہ روایت ہے)

سند میں عبدان یعنی عبداللہ مروزی ابن مبارک سے ناقل ہیں۔(اسق یا زبیر الخ) کریمہ اور اصیلی کے نسخوں میں یہ بھی ہے (ثم یبلغ الماء الجدر) التفسیر کی معمر سے روایت میں مزید یہ بھی ہے (ثم أرسللك۸یء الماء إلیٰ جارك) آنجناب نے زبیر کو ان کا پورا حق دے دیا کیونکہ انصاری نے سابقہ فیصلے پر حالانکہ اس میں اسکی رعایت کی تھی، کچھ اظہارِ تحفظ کیا الصلح میں شعیب کی روایت میں ذکر ہوگا کہ (فاستوعیٰ لِلزبیر حینئذ حقه) استوعیٰ بمعنی استوفی ہے۔ وعی سے ہے گویا ان کے دعاء (یعنی برتن) کو لبریز کردیا۔ خطابی کہتے ہیں کہ اضافی یعنی تشریحی جملے زہری کی کلام سے ہونا محتمل ہے وہی اپنی روایات میں بطور تشریح اضافے کرتے ہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں اصل یہ ہے کہ کسی روایت میں مذکور تمام کلام متنِ حدیث سے ہی سمجھی جائے گی الا یہ کہ اس کا برعکس ثابت ہو۔ خطابی وغیرہ لکھتے ہیں آنجناب نے آخری فیصلہ حالتِ غضب میں کیا جبکہ قاضی کو اس حالت میں فیصلے صادر کرنے سے منع فرمایا ہے تو اس صورت میں جب بوجہ غضب ناانصافی یا غلطی کا امکان ہو، آپ تو معصوم و مبرا ہیں (غیر نبی کے لیے بہر صورت حالت غضب فیصلے کرنا ممنوع ہے نبی کو تو اللہ تعالیٰ بروقت رہنمائی فراہم کرتا تھا)۔

باب شِرْبِ الأعلیٰ إلَی الکَعْبَین (سیرابی کی حد ٹخنے تک ہے)

کھیت سیراب ہونے کی یہ حد و تعریف زہری کی طرف سے محکی ہے۔ حدیثِ باب کے آخر میں ان کا قول درج ہے۔

حدثنا محمد أخبرنا مَخْلد ابن یزید الحَرّانی أخبرنا ابن جریج حدثنی ابن شهاب عن عروۃ ابن الزبیر أنه حدَّثَه أنَّ رجلا مِنَ الأنصارِ خاصَمَ الزبیرَ فی شِراجٍ مِن الحَرَّةِ لِیَسقِیَ بِها النَّخْلَ فقال رسو لُ الله ﷺ اسقِ یازبیرُ فأمرَه بِالمَعروف ثم أرسِلْ إلیٰ جارِكَ قال الأنصاریُّ آنْ کان ابنَ عَمتك فتَلَوَّنَ وَجهُ رسولِ الله ﷺ ثم قال اسقِ ثم احبَسْ حتیٰ یَرجِعَ الماءُ إلَی الجَدرِ واستوعیٰ له حَقَّه فقال الزبیرُ واللهِ إنَّ هذه الآیةَ أنزِلَتْ فی ذٰلك ﴿فلا وربك لایومنون حتی یحکموك فیما شجر بینهم﴾ فقال لی ابنُ شهاب فقَدَّرتِ الأنصارُ والناسُ قولَ النبی ﷺ اسقِ ثم احبَسْ حتیٰ یَرجِعَ الماءُ إلَی الجَدْرِ فکان ذٰلك إلَی الکَعْبَیْنِ ۔(سابقہ ہے)

ابو وقت کے نسخہ میں شیخِ بخاری کا نام محمد بن سلام درج ہے۔(فأمره بالمعروف) تمام روایات میں اسی طرح ہے یعنی فعل

ماضی ، یہ جملہ معترضہ اور راوی کا کلام ہے کرمانی کے حوالے سے گزرا کہ وہ اسے أمَرَّ سے فعلِ امر قرار دیتے ہیں مگر یہ صحیح نہیں۔ خطابی نے اس کا معنی یہ کیا ہے کہ آپ نے زبیر کو حکم دیا کہ لوگوں کے مابین معروف (یعنی عرف عام) طریقہ کے مطابق پانی استعمال کریں پھر اسکی طرف جانے دیں مطلق رعایت کرنے اور راہِ اعتدال اپنانے کا حکم ہونا بھی محتمل ہے التفسیر میں معمر کی روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ پہلے آپ نے حضرت زبیر کو اپنا کچھ حق چھوڑ دینے کا علی سبیل الصلح حکم فرمایا اسی پر بخاری نے الصلح میں ترجمہ بھی قائم کیا ہے جب انصاری اس ابتدائی فیصلہ پر لکئراضی نہ ہوا تو آپ نے استقصائے حکم کرتے ہوئے زبیر کو ان کا پورا حق دیا بقول خطابی اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ قاضی اپنا فیصلہ منسوخ بھی کرسکتا ہے۔ (فقال لی ابن شهاب الخ) قائل ابن جریج ہیں۔ (والناس) عطف العام علی الخاص کی قبیل سے ہے۔ (وکان ذلك الخ) یعنی انھوں نے دیکھا کہ (کھیتوں یا درختوں کی) جدر (یعنی منڈیریں) تو طول وقصر میں مختلف ہوتی رہتی ہیں تو کوئی حد مقرر کرنیکی خاطر اس واقعہ میں مذکور ارضِ زبیر کا معائنہ کیا تو اس کی جدر تک جب پانی پہنچا تو وہ ٹخنوں تک تھا تو اسے معیار بنالیا۔ (الأول فالأول) سے مراد جس کی طرف سے پانی کا بہاؤ ہے۔ بعض متاخرینِ شافعیہ نے اول سے مراد سب سے پہلے کسی زمین کا احیاء۔ بذریعہ غرس۔ کرنے والا قرار دیا ہے۔ ابن تین کہتے ہیں کہ جمہور مطلقا (یعنی ہر کھیت و باغ میں) الی کعبین کی حد قرار دیتے ہیں جبکہ ابن کنانہ نے اسے نخل شجر کے ساتھ مختص کہا ہے۔ طبری کا کہنا ہے کہ اراضی مختلف ہیں (یعنی کیفیت وطبیعت کے لحاظ سے پھر اجناس کے اعتبار سے بھی، کسی جنس کو زیادہ پانی کی ضرورت ہوتی ہے کسی کو کم) تو ہر زمین اتنی مقدار کی حقدار ہے جتنی اسے ضرورت ہے اصحابِ مالک کا اس امر میں باہم اختلاف ہے کہ سارا پانی استیفاء کر کے پھر زائد چھوڑ دے یا الی کعبین مستوفی کر کے باقی چھوڑے؟ اول اظہر ہے گویا اپنی ضرورت پوری کر لے پھر بقیہ جانے دے مؤطا میں عبداللہ بن ابوبکر کی مرسل روایت ہے کہ آنجناب نے مسیلِ مہزور ومذینب کی بابت الی کعبین کا فیصلہ فرمایا تھا پھر اعلی اسفل کی لئے ارسال کردے۔ یہ دونوں مدینہ کی معروف وادیاں تھیں۔ غرائبِ مالک لدارقطنی میں اس مرسل کی حضرت عائشہ کے حوالے سے موصول اسناد بھی ہے حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اسی روایت کو حسن سند کے ساتھ ابوداؤد، ابن ماجہ اور طبری نے بھی (عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده) سے موصولا روایت کیا ہے عبدالرزاق نے بھی ایک اور سند کے ساتھ نقل کیا ہے۔ اس حدیث سے یہ بھی ثابت ہوا کہ امام (حاکمِ عام) اپنی ذات سے متعلقہ سرزد ہونے والی کسی تقصیر کی تعزیری سزا معاف بھی کرسکتا ہے بشرط کہ اسمیں حرمتِ شریعت کا ہتک نہ ہو آنجناب نے اس صاحبِ قصہ کو کوئی سزا نہ دی کہ تالیفِ قلوب کا خیال تھا اسی طرح منافقوں کو چھوڑے رکھا اور کسی کے پوچھنے پر فرمایا کہ کہیں لوگ یہ نہ کہیں کہ محمد ﷺ اپنے ساتھیوں کو قتل کرتے ہیں قرطبی کہتے ہیں اگر کسی کی طرف سے آنجناب کیلئے اس قسم کی بات سرزد ہو یا شریعت کی نسبت، تو اسے زندیق کی طرح قتل کردیا جائے، نودی نے بھی یہی رائے علماء سے نقل کی ہے۔

باب فَضلِ سَقْيِ الماءِ (پانی پلانے کی فضیلت)

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن سُمَيٍّ عن أبي صالح عن أبي هريرة أَنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قال بينما رجلٌ يَمشِي فَاشتَدَّ عليه العَطَشُ فنزلَ بِئراً فشَرِبَ منها

ثُمَّ خرجَ فإذا هُوَ بِكَلبٍ يَلْهَثُ يأكُلُ الثَّرىٰ مِن العطش فقال لَقَدْ بَلغَ هذا مثلَ الَّذي بَلغَ بِي فنَزَلَ بئراً فمَلأَ خُفَّه ثم أمسَكَه بِفيهِ ثم رَقِيَ فسَقَى الكَلْبَ فشَكَرَاللهُ لَه فغَفرَ لَه قالوا يارسولَ اللهﷺ وإنَّ لَنا في البَهائِمِ أجراً؟ قال في كُلِّ كَبِدٍ رَطْبَةٍ أجرٌ ۔تابعه حماد بن سلمة والربيع بن مسلم عن محمد بن زياد

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہﷺ نے فرمایا ایک شخص چلا جا رہا تھا اس پر تشنگی غالب ہوئی تو وہ کنوئیں میں اترا اور اس نے اس سے پانی پیا پھر وہاں سے نکلا تو کیا دیکھتا ہے کہ ایک کتا ہانپ رہا ہے اور پیاس کی شدت کی وجہ سے گیلی مٹی کھا رہا ہے تو اس شخص نے (اپنے دل میں) کہا کہ اسکو بھی ویسی ہی پیاس لگی ہے جیسی مجھے لگی تھی لہٰذا وہ پھر کنوئیں میں اترا اور اس نے اپنا موزہ پانی سے بھرا پھر اس کو اپنے دانت سے پکڑا اس کے بعد چڑھا اور کتے کو پانی پلایا تو اللہ تعالیٰ نے اس کا یہ کام قبول فرمالیا اور اس کو بخش دیا لوگوں نے عرض کیا کہ یارسول اللہ جانوروں کی (خدمت) میں بھی کیا ہمیں ثواب ملے گا؟ آپ نے فرمایا ہاں ہر جاندار کی خدمت میں ثواب ملتا ہے۔

شیخ بخاری کے سوا تمام راوی مدنی ہیں۔(بینا رجل) اس کا نام معلوم نہ ہو سکا۔ (یمشی) دارقطنی کی المؤطات میں بطریق روح عن مالک (یمشی بفلاۃ) کا لفظ ہے (یعنی کسی بیاباں میں جا رہا تھا) انہی کی ابن وھب عن مالک کو حوالے سے (یمشی بطریق مکۃ) ہے۔(فاشتد الخ) یہاں فاء موضعِ اذا میں ہے (یعنی اس کا معنی دیر ہی ہے) جیسا کہ سورۃ الروم کی اس آیت میں اذا فاء کے معنی میں ہے (إذا هم يقنطون) المظالم کی اور یَ یَ مسلم کی روایت فاء کے بغیر ہے۔(العطش) مؤطا میں بھی یہی لفظ ہے مستملی کے نسخہ بخاری میں (العطاش) ہے۔ بقول ابن تین یہ غنم (بکریوں) کو لاحق ہونے والی ایک بیماری ہے جس کے سبب وہ پانی پینے کے باوجود سیراب نہیں ہوتیں لیکن یہ یہاں غیر مناسب ہے کیونکہ سیاقِ حدیث سے ظاہر ہے کہ کتا پانی پینے کے بعد سیراب ہوا۔(یا کل الثری) یعنی تر زمین کو چوس رہا تھا تا کہ اس سے ازالہِ عطش ہو یہ صفت ہے یا حال، رأیٰ کا مفعول ثانی نہیں بن سکتا۔

(أمسكه بفيه) منہ کے ساتھ پکڑنے کی اس لئے ضرورت پیش آئی کیونکہ دونوں ہاتھوں کی مدد سے کنویں کی دیواروں کا سہارا لیتے ہوئے باہر نکلنے میں مصروف تھا (ایک بے بس جانور کی خاطر اسی مشقت کو برداشت کرنے کے سبب اس کی مغفرت ہوئی)۔ (فسقى الكلب) الطہارۃ کی روایت میں اسکے بعد (متی أرواه) بھی تھا (یعنی اسے سیراب کر دیا، ممکن اس کیلئے اسے کئی دفعہ کنویں میں اترنا پڑا ہو آسان نیکی پر بھی ثواب واجر ہے مگر مشقت برداشت کرتے ہوئے کسی کے ساتھ حسنِ سلوک اور نیکی کرنا اور کسی کی دادرسی کرنے کا اجر ہی ایسا ہو سکتا ہے کہ اسکی قسمت جگا دے)۔(فشكر الله له) یعنی اسکی اِثناء کی یا اس کا یہ عمل شرفِ قبولیت سے نوازا یا اسے اس کا بدلہ عطا فرمایا آخری معنی پر (فغفر له) کی فاء تفسیر یہ ہوگی یا یہ عطفِ خاص علی عام کا اسلوب ہے۔قرطبی نے (فشكر الخ) کا معنی یہ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کے سامنے اس کے اجر کا اظہار کیا۔عبداللہ بن دینار کی روایت میں بجائے (فغفر له) کے (فأدخله الجنة) ہے، ابن حبان کے ہاں بھی یہی ہے۔

(قالوا الخ) ان قائلین میں سراقہ بن مالک کا نام احمد، ابن ماجہ اور ابن حبان کی روایات میں ذکر ہوا ہے۔(وإن لنا الخ) یہ محذوف مقدر پر معطوف ہے جو یہ ہو سکتا ہے (الأمر كما ذكرت وإن لنا الخ)۔(في كل كبد رطبة أجر) رطبہ سے مرادتی

یعنی جاندار، رطوبت سے مراد حیات ہے یا اس طور کہ رطوبت حیات کا لازمی جزو ہے گویا یہ اس سے کنایہ ہے ظرفیت یہاں کچھ محذوف کلامِ مقدر کی متقاضی ہے (أي الأجر ثابت في إرواء كل كبد حية)۔ (ارواء یعنی سیراب کرنا) کبد مذکر و مؤنث دونوں طرح مستعمل ہے بقول داؤدی یہ حدیث ہر جاندار (حیوان) کے بارہ میں ہے مگر ابو عبد الملک کی رائے ہے کہ یہ بنی اسرائیل کے ساتھ خاص تھی کیونکہ ہماری شریعت میں تو کتوں کے مارنے کا حکم ہے (مگر یہ حکم تو عارضی تھا) بقول ان کے یہ حکم ان حیوانات کے ساتھ مختص ہے جس میں انسان کے لیے ضرر نہیں کیونکہ اب خنزیر کو مارنے کا حکم ہے تو اسکا ارواء وتقویت کہ جس سے اسکا ضرر مزید زیادہ ہو، روا نہیں نووی بھی یہی رائے رکھتے ہیں انکا کہنا ہے کہ یہ حکم حیوانِ محترم کے ساتھ خاص ہے جسے مارنیکا حکم نہیں دیا گیا تو اسکی سقی واطعام ودیگر وجوہِ احسان میں اجر ہے۔ ابن تین کہتے ہیں اس حکم کو عمومی قرار دینا ممتنع نہیں ہے یعنی قتل کا حکم اپنی جگہ اور انہیں (وقتِ ضرورت) پانی پلانا اپنی جگہ، کیونکہ مسلمانوں کو تو حکم ہے کہ قتل بھی اچھے طریقے سے کریں اور مثلہ نہ کریں۔

اس سے کتے کے جوٹھے کی طہارت پر بھی استدلال کیا گیا ہے اسکی بحث کتاب الطہارۃ میں گزر چکی ہے یہ بھی استدلال ہوا ہے کہ نفلی صدقہ مشرکین (وکفار) کو بھی دیا جاسکتا ہے بقول ابن حجر لیکن یہ اس صورت میں کہ اگر مسلمان مستحق نہ ملے وگرنہ وہ زیادہ حقدار ہے۔

حدثنا ابن أبي مريم حدثنا نافع بن عمر عن ابن أبي مُلَيكة عن أسماءَ بنتِ أبي بكر أنَّ النبيَّ ﷺ صَلّى صَلاةَ الكُسُوفِ فقال دَنَتْ مِنّي النّارُ حتىٰ قُلتُ أيْ رَبِّ وأنا مَعهم فإذا امرَأةٌ حَسِبْتُ أنَّه قال تَخدِشُها هِرَّةٌ قال ماشأنُ هذِهِ قالوا حَبَسَتْها حتىٰ ماتَتْ جُوعاً

اسماء بنت ابی بکرؓ نے کہ نبی کریم ﷺ نے ایک دفعہ سورج گرہن کی نماز پڑھی پھر فرمایا (ابھی ابھی) دوزخ مجھ سے اتنی قریب آگئی تھی کہ میں نے چونک کر کہا۔ اے رب! ابھی تو میں ان کے ساتھ ہوں۔ اتنے میں دوزخ میں میری نظر ایک عورت پر پڑی جسے ایک بلی نوچ رہی تھی۔ آپ نے دریافت فرمایا کہ اس پر اس عذاب کی کیا وجہ ہے؟ فرشتوں نے کہا اسے عورت نے اس بلی کو اتنی دیر تک باندھے رکھا کہ وہ بھوک کے مارے مرگئی۔

شیخ بخاری کا نام سعید بن محمد ہے ابن ابی ملیکہ سے مراد عبداللہ بن عبد الرحمٰن بن ابی ملیکہ ہے ابو ملیکہ کا نام زہیر بن عبداللہ تھا اس حدیث پر مفصل کلام بدء الخلق میں ہوگی۔

حدثنا اسماعيل قال حدثني مالك عن نافع عن عبدالله بن عمر أنَّ رسولَ الله ﷺ قال عُذِّبَتِ امْرأةٌ في هِرَّةٍ حَبَسَتْهاحتى ماتَتْ جُوعاً فدَخلَتْ فيها النارَ قال فقال۔ والله أعلَمُ۔ لاأنتِ أطعَمْتِها ولا سَقَيْتِها حين حَبستِها ولا أنتِ أرسَلْتِها فأكَلَتْ مِن خَشاشِ الأرضِ ۔ (سابقہ مفہوم ہے)

یہ اسماعیل بن ابی اویس ہیں بقول دار قطنی معن بن عیسی مؤطا میں اس کی روایت میں متفرد ہیں خارج مؤطا اسے روایت کرنے والوں میں ابن وھب، قعنبی، اسماعیل اور مطرف بھی ہیں۔ حدیثِ ھرۃ کی ترجمہ کے ساتھ مناسبت یہ بنتی ہے کہ اس عورت کو اس کے عدمِ سقی کے سبب عذاب ہوا گویا اگر سقی ہوتا تو عذاب نہ ہوتا اس سے سقی کا اجر وفضل ثابت ہوا بقول ابن منیر اگرچہ ثواب کا ذکر

موجود نہیں مگر عذاب سے سلامت رہ جانا بھی تو فضل ہے۔اسے مسلم نے بھی الأدب اور الحیوان میں نقل کیا ہے۔

باب مَن رأىٰ أنَّ صاحبَ الحَوضِ والقِربةِ أحَقُّ بمائِهِ

(پانی کے مالک کا حق فائق ہے)

اس کے تحت چار احادیث نقل کی ہیں۔

حدثنا قتيبة حدثنا عبدالعزيز عن أبى حازم عن سهل بن سعد قال أتِيَ رسولُ اللهﷺ بقَدَحٍ فشربَ وعن يمينه غلامٌ وهو أحدَثُ القومِ والأشياخُ عن يَسارِهِ فقال ياغلامُ أ تَأذَنُ لِي أنْ أعطِيَ الأشياخَ فقال ماكُنتُ لأوثِرَ بِنَصيبي مِنكَ أحداً يارسولَ اللهﷺ فأعطاهُ إيَّاهُ

اس پر آٹھ ابواب قبل بحث گزر چکی ہے اس کی مناسبت کی بابت ابن حجر لکھتے ہیں کہ مہلب پر مخفی رہی چنانچہ لکھا کہ اس میں تو یہی ہے کہ ایمن (داہنی طرف والا) دوسروں سے زیادہ حق دار ہے ابن منیر نے وضاحت کی ہے کہ مرادِ بخاری یہ ہے کہ اگر ایمن فقط اس طرف بیٹھے ہونے کے سبب مافی القدح کا احق ہے تو وہ کیوں نہ ہوگا جو اس کا مالک یا اسکی تحصیل کا سبب ہے؟ گویا حدیث میں مذکور قدح کو حوض وقربہ کے ساتھ خاص کیا ہے۔اس جہت سے ہے۔

حدثنا محمد بن بشار حدثنا غندر حدثنا شعبة عن محمد بن زياد سمعتُ أباهريرة عن النبيﷺ قال والذى نفسي بِيدِهِ لأذُودَنَّ رِجالًا عن حَوضِي كَما تُذادُ الغريبةُ مِن الإبلِ عن الحَوضِ

ابو ہریرہؓ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا قسم اس کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے اپنے حوض (کوثر) سے کچھ لوگوں کو اس طرح ہنکاؤں گا جس طرح اجنبی اونٹ حوض سے ہنکائے جاتے ہیں۔

اس پر مفصل بحث الرقاق میں آئیگی ترجمہ کے ساتھ مناسبت اس جہت سے ہے کہ نبی اکرم نے بطور مثال ذکر فرمایا کہ جس طرح حوض کا مالک اجنبی اونٹوں کو اپنے حوض سے دور کرتا ہے یعنی اس پر انکار نہیں کیا تو یہ دلالتِ جواز ہے (گویا اس کی احقیت ثابت ہوئی) مہلب پر یہ مناسبت بھی مخفی رہی، کہا کہ یہاں مناسبت یہ ہے کہ نبی پاک کا حوض آپ کی طرف مضاف ذکر ہوا گویا آپ اس کے احق ہیں ابن منیر نے ان کا یہ کہتے ہوئے تعاقب کیا ہے کہ احکامِ تکالیف کا وقائعِ آخرت پر نزول نہیں ہوتا (یعنی دنیوی تعلیمات و احکامات جن کے مسلمان مکلّف ہیں، آخرت میں وقوع پذیر ہونے والے واقعات پر مرتب نہیں ہوتے) اصل استدلال حدیث کے جملہ (كما تُزاد الغريبة الخ) سے ہے تو یہ طرد اسی وجہ سے مالکِ حوض کیلئے جائز ٹھہرا کہ اس کا اس پر حق دوسروں سے فائق ہے۔اسے مسلم نے فضائل النبی ﷺ میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا عبدالله بن محمد حدثنا عبدالرزاق أخبرنا معمر عن أيوب وكثير بن

كثير۔ يَزِيدُ أحدُهما على الآخر۔ عن سعيد بن جبير قال قال ابن عباس قال النبيُّ ﷺ يَرحَمُ اللهُ أمَّ اسمعيل لَوْتَرَكَتْ زَمزمَ أوقال لو لَمْ تَغرِفْ مِن الماءِ لَكانَ عَيْناً مَعِيناً وأقبَلَ جُرهُمُ فقالوا أتَأذَنِينَ أنْ نَنزِلَ عندكِ قالَتْ نَعَمْ ولا حقَّ لَكُم فى الماء قالوا نَعم

ابن عباسؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا، اسماعیلؑ کی والدہ پر اللہ رحم فرمائے کاش انہوں نے زمزم کو چھوڑ دیا ہوتا، یا یوں فرمایا کہ اگر وہ زم زم سے چلو بھر بھر کر نہ لیتیں تو وہ ایک بہتا چشمہ ہوتا۔ پھر جب قبیلہ جرہم کے لوگ آئے اور ان سے کہا کہ آپ ہمیں اپنے پڑوس میں قیام کی اجازت دیں، تو انہوں نے اسے قبول کرلیا اس شرط پر کہ پانی پر ان کا کوئی حق نہ ہوگا۔ قبیلہ والوں نے یہ شرط مان لی۔

یہ قصہ حضرت ھاجر و زمزم کے بارہ میں ہے یہاں مختصراً ہے احادیث الانبیاء میں مفصلاً آئے گی۔ مناسبت انکے قول (ولا حق لکم الخ) سے ہے آنجناب کی اس پر تقریر ہے خطابی کے بقول اس سے ثابت ہوا کہ اگر کسی نے صحرا یا جنگل میں کوئی کنواں کھودا تو وہی اس کا احق ہے دوسرے اسکی رضامندی و اجازت سے ہی اس میں شریک ہو سکتے ہیں البتہ وہ زائد از ضرورت پانی سے روک نہیں سکتا، حضرت ھاجرہ کی مراد یہ تھی کہ وہ اس پر حقِ ملکیت نہ جتلائیں۔ اسے نسائی نے بھی المناقب میں تخریج کیا ہے۔

حد ثنی عبد الله بن محمد حدثنا سفيان عن عمرو عن أبى صالح السَّمَّان عن أبى هريرة عن النبى ﷺ قال ثلاثةٌ لايُكَلِّمُهم اللهُ يومَ القيامةِ ولا يَنظُرُ إليهم رجلٌ حَلَفَ علىٰ سِلْعتِهِ لَقد أعطِيَ بِها أكثرَ مِمَّا أعطى وهو كاذِبٌ ورجلٌ حَلفَ علىٰ يَمينٍ كاذِبةٍ بعدَالعصرِ لِيَقتَطِعَ بِها مالَ رَجُلٍ مُسلِمٍ ورجلٌ مَنَعَ فَضلَ مائِهِ فيقولُ اللهُ اليومَ أمنَعُكَ فَضلِيْ كَمَا مَنَعتَ فضلَ ماءٍ لَمْ تَعمَلْ يَداكَ قال عليٌّ حدثنا سفيان غيرَمَرَّةٍ عن عمرو سمع أباصالح يَبلُغُ بِهِ النبيَّ ﷺ۔

(گزر چکی ہے مزید یہ کہ تو اللہ اس سے فرمائے گا کہ آج میں تجھے اپنے فضل سے روکتا ہوں جس طرح تو لوگوں کو فاضل پانی سے روکتا تھا جس کو تیرے ہاتھوں نے نہیں پیدا کیا)۔ شیخ بخاری سابقہ روایت کے انکے شیخ ہیں جو ابن عیینہ سے راوی ہیں، یہ چار ابواب پیشتر دوسری سند کے ساتھ ذکر ہو چکی ہے اس میں تھا (ورجل له فضل ماء الخ) تو مطابقت بایں طور ہے کہ اسے فضلِ ماء سے منع کرنے کی پاداش میں عقوبت سہنی پڑی تو اس سے دلالت ملی کہ وہ اصل کا احق تو ہے۔ (ما لم تعمل يداك) سے بھی مطابقت ثابت ہے گویا اگر کوئی اپنی محنت سے کسی غیر مملوکہ زمین میں کنواں وغیرہ کھودے تو وہی اس کا زیادہ حقدار ہے بقول ابن تین ابو عبد الملک کی رائے میں اس کی مطابقت مخفی ہے شاید ان کی مراد یہ ہو کہ مذکورہ کنواں اس نے کھودا تو نہ تھا اور اس سے روکنے پر وہ ظالم و غاصب ٹھہرا تو گویا اگر خود اس کی محنت سے وہ کنواں ہوتا تو منع کرنے پر اس عقوبت کا سزاوار نہ بنتا، مزید کہتے ہیں یہ احتمال بھی ہے کہ اسی نے کھودا ہو تو اسپر (مالم يعمل) کا مفہوم یہ ہوگا کہ پانی کا وہاں سے پھوٹ پڑنا تو اس کی محنت کے بدولت نہ تھا۔

(قال علی حدثنا سفيان الخ) اس امر کا اشارہ ہے کہ اس حدیث کو سفیان کئی مرتبہ مرسلاً بھی بیان کرتے تھے اگر چہ اس

کا وصل ثابت ہے ان کے متابعین بھی موجود ہیں جو سعید بن عبد الرحمٰن فخروی، عبد الرحمٰن بن یونس، محمد بن ابو الوزیر اور محمد بن یونس ہیں۔ ان سب نے اسے موصولاً نقل کیا ہے۔ مسلم کے ہاں عمرو ناقد اور ابن حبان کے ہاں صفوان بن صالح نے بھی موصولاً روایت کیا ہے۔

ان مذکور کے سوا دوسرے رواۃ نے اسے مرسلاً روایت کیا ہے سیاقِ متن کی بابت اختلاف کا ذکر الأحکام میں ہوگا۔

علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ کسی کے برتن سے بغیر اس کی اجازت کے پانی لینا جائز نہ ہوگا۔(لأذودن رجالا عن حوضي) کے تحت لکھتے ہیں کہ یہ بھی قرینہ ہے کہ حوض صراط کے بعد ہوگا کیونکہ یہ حصص (؟) صحنِ جنت میں ہونگے نہ کہ میدانِ حشر میں

باب لا حِمىٰ إلا لِلّٰهِ ولِرسولِه (چراگاہیں صرف اللہ و رسول کی ہیں)

ترجمہ بعینہ حدیث کے الفاظ پر مشتمل ہے۔ حمی سے مراد یہ کہ کسی خاص قطعہ زمین میں عوام الناس کو جانور چرانے سے یا چارہ کاٹنے سے روک دینا اور اسے صدقہ کے (یعنی سرکاری) جانوروں کیلئے مخصوص کر لینا۔ امام شافعی کہتے ہیں حدیث کے دو معانی محتمل ہیں ایک یہ کہ کسی کیلئے جائز نہیں کہ مسلمانوں کیلئے کوئی چراگاہ وقف کرے مگر وہ جسے نبی اکرم کریں دوسرا یہ کہ کسی کیلئے جائز نہیں کہ انکی خاطر حمی بنائے مگر اسی طرز پر جو نبی ﷺ نے اختیار فرمایا۔ پہلے معنی پر بعد کے ولاۃ کیلئے حمی بنانا جائز نہیں دوسرے معنی پر صرف آنجناب کے قائم مقام ہی یہ کر سکتے ہیں یعنی خلفاء۔ اس سے شافعیہ کا خیال ہے کہ ان کے امام سے اس مسئلہ میں دو قول ہیں انہوں نے دوسرے قول کو اختیار کیا ہے مگر شافعیہ پہلے کو راجح قرار دیتے ہیں کیونکہ منقول ہے کہ حضرت عمر نے اپنے دور میں ایسا کیا تھا (تو یہ دوسرے معنی کے مطابق ہوا؟)

حدثنا يحيى بن بكير حدثنا الليث عن يونس عن ابن شهابٍ عن عبيدالله بن عبدالله بن عتبة عن ابن عباس أنَّ الصَّعبَ بنَ جَثامَةَ قال إنَّ رسولَ اللهﷺ قال لاحِمى إلا لِلّٰهِ ولِرسوله وقال بَلَغنا أنَّ النبيَّ ﷺ حَمَى النَّقِيعَ وأنَّ عمرَ حَمَى الشَّرَفَ والرَّبَذَةَ

صعبؓ بن جثامہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ حمی بنانا بجز اللہ اور اس کے رسول کے کسی کو جائز نہیں۔

یونس سے مراد ابن یزید ایلی ہیں لیث کا ابن شہاب سے بھی سماع ہے تو یہ روایۃ الاقران عن الاقران ہوئی سند میں دو تابعی اور دو صحابی ہیں۔ (لا حمی) عربوں کے ہاں اصلاً حمیٰ یہ تھا کہ ان کے سردار جب کسی سرسبز جگہ پڑاؤ ڈالتے تو کسی بلند جگہ کتا بٹھاتے جہاں تک اس کی آواز جاتی ہر جانب سے وہ جگہ ان کیلئے مخصوص ہو جاتی اس میں کوئی اور جانور نہ چرا سکتا البتہ ان کے جانور دوسری جگہوں میں بھی چر سکتے تو حمی سے مراد مکان محمی ہے یہاں اس کا مفہوم یہ ہوا کہ کسی ارضِ موات کا احیاء کرنا پھر سبزہ ہونے پر اپنے لئے خاص کر دینا اور دوسروں کو اس سے منع کرنا۔ شافعیہ کے ہاں راجح یہ ہے کہ یہ صرف خلفاء کے ساتھ مختص ہے بعض نے حکامِ اقالیم کیلئے بھی جائز قرار دیا ہے۔ طحاوی کا موقف ہے کہ ارض موات کے احیاء کیلئے حکام سے اجازت کی ضرورت ہے انہوں نے اسی حدیث سے اپنے موقف پر دلیل پکڑی ہے تعقباً کہا گیا کہ دونوں (حمیٰ اور احیائے موات) میں فرق ہے، حمی احیاء سے اخص ہے جوری شافعی کے بقول دونوں میں فرق یہ ہے کہ حمی منہی یہ ہے کہ کسی کثیر چارہ والی ارض موات کو اپنے لئے خاص کر لینا جب کہ احیاءِ مباح یہ ہے کہ کسی ایسی زمین کا احیاء جس میں دوسروں کیلئے کوئی عمومی منفعت نہ تھی (یعنی اسے آباد بنا لینے سے کسی کا کوئی نقصان وحرج نہ ہوا) ارضِ حمی کو موات اس لئے شمار کیا جاتا ہے کہ کسی کی ملکیت اس پر ثابت نہ تھی اس میں عمومی منفعت ہونے کی وجہ سے وہ ارضِ عامر ہی ہے۔

(وقال بلغنا أن النبی الخ) قائل ابن شہاب ہیں سابقہ سند کیساتھ ہی متصل ہے یہ مرسل یا معضل ہے۔ ابو داؤد نے اسے (ابن وھب عن یونس عن الزھری) کے طریق سے روایت کرتے ہوئے مرسل وموصول، دونوں حصے نقل کئے ہیں۔ ابو ذر کے نسخہ میں (قال أبو عبد الله الخ) ہے اس سے بعض شراح سمجھے کہ یہ کلام بخاری ہے ایسا نہیں کیونکہ اسماعیل نے اسے احمد بن ابراہیم عن یحیی بن کثیر) شیخ بخاری کے ہی حوالے سے موصول و مرسل سمیت نقل کیا۔ ابونعیم المستخرج میں مغالطہ کا شکار ہوئے انھوں نے اسماعیلی کے طریق سے نقل کرتے ہوئے اسنادِ موصول کے ساتھ صرف متنِ مرسل ذکر کیا (یعنی حمی النقیع) حالانکہ یہ ابن عباس عن الصعب کی روایت نہیں بلکہ زہری کو کسی اور ذریعہ سے یہ حصہ حدیث ملا ہے۔ سعید بن منصور نے عبدالرحمٰن بن حارث عن الزھری سے دونوں حصے اکٹھے نقل کئے بیہقی نے سعید کے حوالے سے اسے ذکر کر کے بخاری سے اس کا وہم ہونا نقل کیا کیونکہ بقول بیہقی یہ کلام زہری ہے اور یہ بات انہیں کسی اور حوالے سے ملی بیہقی نے اس کے بعد ابن عمر کی روایت نقل کی جس کے الفاظ ہیں (إن النبی ﷺ حمی النقیع لخیل المسلمین ترعی فیھم) لیکن اس کی سند میں عمری ہیں جو ضعیف ہیں احمد نے بھی انہی کے طریق سے اسے روایت کیا ہے۔

(النقیع) نونِ مفتوحہ کے ساتھ۔ بقول خطابی بعض نے تصحیف کی اور نون کی بجائے باء کے ساتھ ذکر کیا، نقیع مدینہ سے بیس فرخ کی مسافت پر ایک وادی تھی جس کا طول آٹھ میل اور عرض ایک میل تھا اصلاً نقیع ہر اس جگہ کو کہتے ہیں جس میں (یستنقع فیه الماء)۔

ایک حدیث میں (النقیع الخضمات) کا ذکر ہے جہاں اسعد بن زرارہ نے جمعہ پڑھایا تھا یہ ایک مختلف جگہ ہے بعض نے ایک ہی قرار دیا بقول ابن جوزی پہلا قول واضح ہے۔

(وأن عمر الخ) یہ پہلے جملہ (أن النبی الخ) پر معطوف ہے یہ بھی بلاغ زہری سے ہے۔ الجہاد کی روایت میں اسلم کے طریق سے بھی حمی حضرت عمر ثابت ہے۔ شرف کی بابت عیاض کا کہنا ہے کہ صحیح بخاری میں یہ سین مفتوحہ اور رائے مکسور کے ساتھ تھا جبکہ موطا ابن وہب میں شینِ مفتوحہ اور راء کے ساتھ ہے، کہتے ہیں بعض رواۃِ بخاری نے بھی ابن وہب کی طرح روایت کیا یا ممکن ہے (اسکی روشنی میں) اس کی اصلاح کر دی، یہی صواب ہے۔ سرف مکہ کے قریب ایک جگہ ہے، وہ بغیر الف لام کے مستعمل ہے ربذہ مکہ اور مدینہ کے درمیان ایک معروف جگہ ہے، پہلے ذکر ہو چکا (حضرت ابو ذرؓ کے حوالے سے) ابن ابی شیبہ نے بھی عن عمر سے بسند صحیح نقل کیا ہے کہ حضرت عمر نے ربذہ کی حمی صدقہ کے جانوروں کیلئے مختص کر دی تھی۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ فقہ حنفی میں حمی کا موضوع متناول نہیں۔ اسے ابو داؤد نے (الخراج) اور نسائی نے (الحمی، السیر) میں تخریج کیا ہے۔

باب شُرْبِ الناسِ و سَقْيِ الدَّوابِّ مِن الأنهارِ (انہار سے لوگوں اور چوپایوں کا پینا)

اس ترجمہ سے مراد یہ بیان کرنا ہے کہ راستوں کے ندی نالے کسی کی ملک یا کسی کے ساتھ مختص نہیں۔

حدثنا عبدالله بن یوسف أخبرنا مالك بن أنس عن زید بن أسلم عن أبی صالح السمان عن أبی هریرة أَنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قال الخیلُ لِرَجُلٍ أجرٌ ولِرجلٍ سِترٌ وعلىٰ رجلٍ وِزرٌ فأمَّا الَّذی له أجرٌ فرجلٌ رَبطَها فی سبیلِ اللهِ فأطالَ لها فی مَرجٍ أورَوضةٍ فمَا أصابَتْ فی طِیَلِها ذلك مِنَ المَرجِ أو الروضةِ کانَتْ له

حَسَناتٌ ولو أنه انقطعَ طِيَلُها فاستَنَّتْ شَرَفاً أوشَرَفَينِ كانَتْ أثارُها وأرواثُها حسناتٌ لَه ولوأنَّها مَرَّتْ بِنَهرٍفشَربَتْ مِنه ولَم يُرِدْ أن يَسقِيَ كانت ذٰلك حسناتٌ لَه فهِيَ لِذٰلِكَ أجرٌ ورجلٌ رَبطَها تَغَنِّياً وتَعَفُّفاً ثم لَمْ يَنْسَ حقَّ اللهِ في رِقابِها ولاظُهورِها فهي لِذٰلك سِتْرٌ ورجلٌ رَبطَها فَخراً ورِياءً ونِواءً لأهلِ الإسلام فهِيَ عليٰ ذٰلك وِزرٌ وسُئِلَ رسولُ الله ﷺ عن الحُمُرِ فقال ماأُنزِلَ عليَّ فِيها شيءٌ إلا هذه الآيةُ الجامعةُ الفاذَّةُ ﴿فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ 7ط وَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَّرَه﴾

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ گھوڑا بعض لوگوں کے لئے باعث ثواب اور بعض لوگوں کیلئے باعث ستر اور بعض لوگوں کے لئے باعثِ گناہ ہے۔ باعثِ اجر ہے اس شخص کیلئے جس نے اس کو اللہ کی راہ میں پالا ہو پھر اس کو ایک چراگاہ میں یا باغ میں بڑی رسی میں باندھ دیا پس وہ اس باغ یا چراگاہ کے جتنے میدان میں پھرے گا اس کے عوض میں اسے نیکیاں ملیں گی اور اگر اس گھوڑے کی رسی ٹوٹ جائے اور وہ ایک بلندی یا دو بلندی پھاندے تو اس کے قدم اور اس کا فضلہ سب اس کے لئے نیکی میں شمار کئے جائیں گے اور اگر اس گھوڑے کا گزر کسی نہر پر ہو اور وہ اس میں سے پانی پئے حالانکہ وہ شخص اس نہر پانی پلانے کا ارادہ نہ رکھتا ہو تب بھی اسے نیکیاں ملیں گی پس اس قسم کا گھوڑا اس وجہ سے باعث ثواب ہے۔ اور جس شخص نے اپنی مالداری اور عفت ظاہر کرنے کے لئے گھوڑا پال رکھا ہو اس کے بعد وہ اس کی ذات میں اور اس کی سواری میں اللہ کا حق نہ بھولتا ہو تو یہ گھوڑا اس شخص کے لئے باعثِ ستر ہے اور جس شخص نے محض فخر اور ریا کی غرض سے اور اہل اسلام سے دشمنی کے لئے گھوڑا پالا ہو تو وہ اس شخص پر وبال ہوگا اور رسول اللہ ﷺ سے گدھوں کے پالنے کی بابت پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا کہ ان کی بابت مجھ پر کچھ نازل نہیں ہوا سوائے اس آیت کے جو جامع اور بے مثال ہے ﴿فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ . وَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَّرَهٗ﴾.

اس پر مفصل بحث الجہاد میں ہوگی یہاں مقصودِ ترجمہ اس کا یہ جملہ ہے (ولوأنها مرت بنهر الخ) یعنی جانوروں نے تو بوقت حاجت کہیں سے بھی پانی پی لینا ہے اگر چہ ان کے مالک کا یہ قصد ہو یا نہ ہو اور اگر بغیر ارادہ وقصد کے پانی کے استعمال پر اس کے لئے اجر ہے تو بالقصد والا رادہ اجر کا ملنا اولیٰ ہے تو اس سے مطلقاً اباحت کا ثبوت ملا۔ علامہ انور حدیث کے لفظ (تغنياً) کی بابت رقم طراز ہیں کہ یہ ان افعال سے ہے جنکا معنی بسبب اختلافِ مصدر مختلف ہو جاتا ہے اگر مصدر غِنیٰ ہو تو معنی ہوگا (صار ذامال) یعنی مالدار ہو گیا۔ غَنی، زبر کے ساتھ بمعنی أقام۔ اور غناء بمعنی تَرنُّم ہوگا اسی باعث حدیث (من لم يتغنَّ بالقرآن ـــ الخ) کے تعیینِ معنی میں علماء اس بحث میں پڑے کہ یہ بمعنی حسنِ صوت ہے یا بمعنی اثراء؟ (لم ينس حق الله الخ) کے تحت لکھتے ہیں کہ اس میں حنفیہ کی لئے حجت ہے جو کہتے ہیں کہ گھوڑوں میں زکات ہے کیونکہ ان کی رقاب میں سوائے زکات کے کوئی اور حق نہیں کہ بقیہ تمام حقوق ان کی ظُہر سے تعلق رکھتے ہیں نووی کی تاویل بعید ہے، رہی یہ بات کہ عہدِ نبوی میں گھوڑوں کی زکات کا معاملہ مشہور کیوں نہ ہوا؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ بہت کم تھے زیلعی نے حضرت عمر کے دور سے انکی زکات کی وصولی کے تین واقعات ذکر کئے ہیں۔ (ماأنزل عليَّ فيه شيء) کی تشریح میں رقم طراز ہیں کہ اس سے دو فائدے (نکتے) حاصل کئے ہیں ایک یہ کہ اگر خاص وعام باہم متعارض ہوں تو خاص کو

ترجیح ہوگی دوسرا یہ کہ اخذ بالعموم تب ہوگا اگر اس باب میں خاص منعدم ہے اسی لئے آنجناب نے فرمایا میرے پاس اس باب میں کوئی خاص (حکم) نہیں لہذا عموم سے اخذ کیا۔اسے مسلم نے(الزکاۃ)نسائی نے(الخیل) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا اسماعیل حدثنا مالك عن ربیعة بن أبی عبدالرحمن عن یزید مولی المنبعث عن زید بن خالد قال جاءَ رجلٌ إلیٰ رسولِ اللهِﷺ فسأله عن اللُّقطةِ فقال اعرِفْ عِفاصَها و وِکائَها ثم عَرِّفْها سَنَةً فإنْ جاءَ صاحبُها وإلافشأْنَك بها قال فضَالَّةُ الغَنم قال هِیَ لَك أولأخیك أو لِلذِّئبِ قال فضالةُ الإبل قال ما لَكَ ولَها معَها سِقائُها وحِذائُها تَرِدُ الماءَ وتأکُلُ الشَّجرَ حتیٰ یَلقاها رَبُّها

یہ مفصلاً (اللقطة)میں ذکر ہوگی(وہیں اس کا ترجمہ ہوگا) یہاں ترجمہ سے مطابقت اس کے جملہ (ترد الماء و تأکل الشجر)سے ہے۔

باب بَیعِ الحَطَبِ و الکَلا (ایندھن کیلئے لکڑی اور گھاس کی فروخت)

کلأ بغیر مد کے ہے۔گھاس تر ہو یا خشک،کو کہتے ہیں کتاب الشرب میں اس کی مناسبت یہ ہے کہ ماء، حطب اور مرعیٰ اس امر میں مشترک ہیں کہ بغیر کسی تخصیص کے لوگوں کے انتفاع کیلئے مباح ہیں۔ابن بطال کہتے ہیں گھاس پھوس یا نباتِ ارض چننا مباحات میں شامل ہے اور یہ متفق علیہ امر ہے الا یہ کہ کسی کی ارضِ مملوکہ ہو، وہاں جائز نہ ہوگا۔علامہ انور کہتے ہیں کہ حطب وکلأ اصلاً مباح ہے لیکن اگر کسی نے انہیں اکٹھا کر کے گٹھا بنالیا تو اس کیلئے اسے فروخت کرنا جائز ہے پانی کی طرح۔ہدایہ میں ان دو کی نسبت باب موجود ہے۔بقیہ تفاصیل وہاں سے لی جاسکتی ہیں حدیث میں مذکور امر ہمارے ہاں بھی جائز ہے۔

حدثنا معلی بن أسد حدثنا وھیب عن ھشام عن أبیه عن الزبیر بن العوام عن النبیﷺ قال لأن یأخذَ أحدُکم أحبُلاً فیأخُذَ حُزمَةً مِن حَطَبٍ فیَبیعَ فیَکُفَّ اللهُ بِهِ عن وَجهِهِ خیرٌله مِن أنْ یَسألَ الناسَ أعطِیَ أو مُنِعَ ۔

(کتاب الزکاۃ میں مشروح ہوچکی ہے)

اس میں احتطاب (یعنی لکڑیاں اکٹھی کرنا) کی ترغیب اور اسے ذریعۂ کسب بنانے کا ذکر ہے۔

حدثنا یحیی بن بکیر حدثنا اللیث عن عقیل عن ابن شھاب عن أبی عبید مولی عبدالرحمن بن عوف أنه سمع أباھریرة یقول قال رسولُ اللهِﷺلأن یَحتَطِبَ أحدُکم حُزمَةً علیٰ ظَھرِهِ خیرٌ مِن أنْ یَسألَ أحداً فیُعطِیَه أو یَمنَعُه ۔

(اس کا ذکر بھی الزکاۃ میں ہو چکا ہے)۔

حدثنا ابراھیم بن موسی أخبرنا ھشام أن ابن جریج أخبرھم قال أخبرنی ابن

شهاب عن علي بن حسين عن أبيه حسين بن علي عن علي بن أبي طالب أنه قال أَصَبتُ شَارفاً مع رسول الله ﷺ في مَغنَمٍ يومِ بَدرٍ قال وأعطاني رسولُ الله ﷺ شارفاً أخرىٰ فأنَخْتُهما يوماً عندَ بابِ رجلٍ مِن الأنصارِ وأنا أريد أنْ أحمِلَ عليهما إذخِراً لأبيعَه ومعي صائغٌ مِن بني قَينُقاع فأستَعينُ به علىٰ وَليمةِ فاطمةَ وحمزةُ بنُ عبدالمطلب يَشرَبُ في ذٰلك البيتِ معه قَينَةٌ فقالَتْ: ألايَاحَمزُلِلشُّرُفِ النِّواءُ فثارَ إليهما حمزةُ بِالسَّيفِ فجَبَّ أسنِمَتَهما وبقَرَخَواصِرَهما ثمَّ أخذَ مِن أكبادِهما-قلتُ لابن شهاب و مِنَ السَّنام قال قد جَبَّ أسنمتَهما فذَهَبَ بِها قال ابن شهاب قال عليٌّ فنَظَرتُ إلى مَنظرٍ أفظَعَنِي فأتَيتُ نبيَّ اللهِ ﷺ وعنده زيدُ بنُ حارثة فأخبَرتُه الخَبرَ فخَرجَ ومعه زيدٌ فانطَلَقتُ معه فدخَلَ علىٰ حَمزةَ فتَغيَّظَ عليه فرَفعَ حمزةُ بَصَرَه وقال هل أنتم إلاعَبِيدٌ لآبائي فرجعَ رسولُ الله ﷺ يُقَهقِرُ حتىٰ خَرجَ عَنهم و ذٰلك قبلَ تَحريمِ الخَمرِ

علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ مجھے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ بدر کے دن مالِ غنیمت میں ایک اونٹنی ملی اور ایک اونٹنی رسول اللہ ﷺ نے مجھے اور دی تو میں نے ایک دن ایک انصاری کے دروازہ پر ان دونوں اونٹنیوں کو بٹھایا اور میں یہ چاہتا تھا کہ ان پر اذخر لادوں تا کہ اسے بیچوں (اور میرے ساتھ بنی قینقاع کا ایک سنار بھی تھا) اور اس سے فاطمہ کے ولیمہ میں مدد لوں، حمزہ بن عبدالمطلب (اس وقت) اسی مکان کے اندر شراب پی رہے تھے ان کے ساتھ ایک گانے والی تھی جو یہ گا رہی تھی: اَلَا يَا حَمزُ لِلشُّرُفِ النِّوَاءِ پس حضرت حمزہ تلوار لے کر ان دونوں اونٹنیوں کی طرف متوجہ ہوئے اور انہوں نے ان کے کوہان اور ان کے کونے کاٹ دیئے پھر ان کی کلیجیاں نکال لیں، کہتے تھے میں نے ایک ایسا منظر دیکھا جس نے مجھے دہشت زدہ کر دیا پھر میں نبی ﷺ کی خدمت میں گیا اور آپ کے پاس (اس وقت) زید بن حارثہ بھی تھے تو میں نے یہ خبر آپ سے بیان کی آپ باہر نکل آئے اور زید بھی آپ کے ہمراہ تھے اور میں بھی آپ کے ہمراہ چلا پس آپ حضرت حمزہ کے پاس گئے اور ان پر بہت غصہ کیا تو حضرت حمزہ نے (اسی نشہ کی حالت میں) اپنی آنکھ اٹھائی اور کہنے لگے کہ تم لوگ تو میرے باپ دادا کے غلام ہو، اس پر رسول اللہ پچھلے پیروں واپس ہوئے یہاں تک کہ ان لوگوں کے پاس سے ہٹ گئے اور یہ واقعہ شراب کے حرام ہونے سے پہلے کا ہے

قصہ شارف کی بابت حدیثِ علیؓ ہے محلِ ترجمہ (وأنا أريد أن أحمل عليهما إذخرا لأبيعه) کی عبارت ہے یہ احتطاب و احتشاش (یعنی گھاس پھوس اور لکڑیاں چننا) کے جواز پر دال ہے۔ الجہاد میں فرض الخمس کے تحت اس پر مفصل شرح آئے گی اسے مسلم اور ابوداؤد نے بھی تخریج کیا ہے۔

بابُ القَطائِعِ (جاگیروں کی بابت)

قطائع قطیعۃ کی جمع ہے اس سے مراد حاکم کا کسی مستحق کو بیت المال سے کوئی مال عطا کرنا، زیادہ استعمال جاگیر ورقبہ کے ضمن میں ہے اس کی دوصورتیں ہوتی تھیں یا تو ملکیت دے دی جاتی تھی کہ اسے آباد کرے یا ایک مدت تک اسکی پیداوار، بقول سبکی دوسری صورت کوان کے عہد میں اِقطاع کہا جاتا تھا، کہتے ہیں اس کی فقہی تخریج صعب ہے میرے مطالعہ کے مطابق ہمارے اصحاب (شافعیہ) میں سے کسی نے اسے موضوعِ بحث نہیں بنایا بظاہر اس سے ملکیت اس کے نام منتقل نہ ہوگی۔ محبّ طبری نے بھی اسی پر جزم کیا ہے۔ اذرعی نے حکام کی طرف سے کسی مستحق کو اس قسم کے اعطاء کے جواز میں عدم اختلاف کا دعویٰ کیا ہے۔ علامہ انور اس کی بابت رقم طراز ہیں کہ فقہ میں قطائع کے سلسلہ میں کوئی کافی وشافی تفسیر موجود نہیں اقطاعاتِ سلطانیہ کا لفظ درِّ مختار میں ایک جگہ استعمال ہوا ہے مگر تفسیر موجود نہیں ابو یوسف کی کتاب الخراج میں الاقطاع کا لفظ کثرت سے مستعمل ہے مستفاد یہ ہے کہ انھوں نے احیائے موات کیلئے اسے استعمال کیا ہے متاخرین کی کتب سے پتہ چلتا ہے کہ اس سے مراد سلطان کا کسی کو کوئی رقبہ عطا کرنا ہے ہندی میں اسے جاگیر دینا اور ترکی میں سیر غال کہتے ہیں متقدمین کی اصطلاح میں کاشت وآباد کرنے کی خاطر زمین عطا کرنا خواہ وہ عشری زمین ہو یا خراجی۔ متاخرین کے عرف میں کسی کو کسی رقبہ کا مالک بنانا اور اس پر سے عائد ٹیکس وغیرہ معاف کر دینا نہ اس میں عشر ہوگا اور نہ خراج۔ احادیث کا محمل متقدمین کا عرف ہے۔

حدثنا سليمن بن حرب حدثنا حماد بن زيد عن يحي بن سعيد قال سمعت أنسا قال أرادَ النبيُّ ﷺ أن يُقطِعَ مِن البَحرَينِ فقالتِ الأنصارُ حتىٰ تُقطِعَ لإخوانِنا مِن المُهاجرين مثلَ الذى تُقطِعَ لَنا قال إنَّكم سَتَرَونَ بَعدِى أثَرَةً فَاصبِرُوا حتىٰ تَلقَونِى

انسؓ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے چاہا کہ بحرین انصار کو بطور جاگیر دیدیں تو انہوں نے کہا (ہم نہ لیں گے) جب تک کہ آپ ہمارے مہاجرین بھائیوں کو بھی ایسی ہی جاگیریں دیں، آپ نے فرمایا کہ عنقریب تم لوگ میرے بعد اپنے اوپر دوسروں کو ترجیح لیتا دیکھو گے پس تم صبر کرنا یہاں تک کہ مجھ سے مل جاؤ۔

یحی سے مراد انصاری ہیں بیہقی کی ایک اور طریق کے ساتھ سلیمان بن حرب شیخ بخاری سے حماد کی یحی سے صراحتِ تحدیث ہے۔ (أراد النبی ﷺ) یعنی انصار کیلئے یہ کرنا چاہا۔ بیہقی کی روایت میں ہے (دعا الأنصار لیقطع) اسماعیلی کی روایت میں ہے (لیقطع لهم البحرین أو طائفة منها) یعنی پورا بحرین یا اسکا ایک حصہ ان کی جاگیر قرار دیں گویا شک حماد کی طرف سے ہے۔ صحیح بخاری کی سفیان عن یحی کی الجزیہ والی روایت میں یہ الفاظ ہیں (دعا الأ نصار أن یکتب لهم البحرین) مناقبِ انصار میں سفیان عن یحی سے بھی (إلى أن يقطع لهم البحرين) کی عبارت منقول ہے اس سے مراد میں اختلاف ہے بقول خطابی بحرین کا موات حصہ تا کہ اس کا احیاء کریں اور اس طرح اس کے متملک ہوں یا یہ کہ اسکے آباد حصہ کے خمس کو جو آنجناب کیلئے خاص تھا، انصار کو دینا چاہا بحرین کی زمین تقسیم نہ کی گئی تھی لیکن اس کا تعاقب کیا گیا ہے کہ بحرین صلحاً اسلام کے زیرنگیں آیا تھا جیسا کہ کتاب الجزیہ میں ذکر ہوگا یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ اس سے حاصل شدہ جزیہ انہی کے ساتھ خاص کرنا چاہا اسماعیل قاضی اور ابن قرقول نے اسی پر جزم کیا ہے ابن بطال نے یہ توجیہہ بیان کی ہے کہ ارضِ صلح نہ تقسیم کی جاتی ہے اور نہ اس کی ملکیت منتقل ہوتی ہے۔ ابن تین کہتے ہیں اقطاع کی اصطلاح

صرف زمین یا عقار کے ضمن میں استعمال ہوتی ہے مالِ فی ء سے تو اقطاع ہوسکتا ہے مگر حقِ مسلم اور حقِ معاهَد (ذمی) سے اقطاع جائز نہیں مزید کہتے ہیں کہ کبھی اقطاع بالتملیک ہوتا ہے اور کبھی بدون تملیک آنجناب نے دُورِ مدینہ (مدینہ منورہ کے گھروں) کا بدون تملیک اقطاع کیا تھا ان کا اشارہ شافعی کی تخریج کردہ مرسل جسے طبرانی نے موصولاً نقل کیا ہے، روایت کی طرف ہے کہ آنجناب نے مدینہ قدوم کے بعد (أقطع الدور) یعنی مہاجرین کو ان میں انصار کی مرضی سے، بغیر مالک بنائے اتارا (ایک مدت تک یعنی جب تک وہ اپنا بندو بست نہ کرلیں) الخمس کی اسماء بنت ابوبکر کی روایت میں آئیگا کہ آپ ﷺ نے حضرت زبیر کو بنی نضیر کے اموال میں سے ایک جاگیر عطا کی یعنی ان کی جلا وطنی کے بعد لیکن انہیں اس جاگیر کا مالک بنا دیا تھا اس پر اقطاع کا لفظ مجازی معنی میں استعمال ہوا۔

ابن حجر لکھتے ہیں میری رائے ہے کہ بظاہر نبی پاک ﷺ نے ارادہ فرمایا کہ بحرین سے آنے والی آمدنی کو انصار کیلئے مختص کر دیں اور وہاں سے جزیہ ہی آتا تھا کیونکہ ان کے ساتھ صلح ہوئی تھی عہد نبوی کی اس قسم کی اقطاعات اور بھی ہیں تمیم داریؓ کو ایک گھر عطا کیا تھا ان کی بیٹی رقیہ سے ان کی اولاد کے پاس اس گھر کے سلسلہ میں آنجناب کی تحریر بھی موجود تھی ابوعبید کی کتاب الاموال میں اس کا تذکرہ ہے۔(مثل الذی الخ) بیہقی کی روایت میں اس کے بعد ہے (فلم یکن ذلك عنده) یعنی آپ کے پاس کوئی اور مال نہ تھا کہ مہاجرین کو بھی عطا کرتے اگلے باب کی روایت میں بھی یہ مذکور ہے ابن بطال نے غرابت کا مظاہرہ کرتے ہوئے یہ معنی کیا کہ آپ نے مہاجرین کو مزید کچھ نہ دینا چاہا کیونکہ قبل ازیں بنی نضیر کے اموال انہیں عطا کر چکے تھے۔ (سترون بعدی أثرة) مشہور ضبط اثرہ کے پہلے تین حروف پر زبر ہے، یہ اعلامِ نبوت (نبوی پیشین گوئیاں) میں سے ہے اس پر باقی کلام مناقبِ انصار میں ہوگی۔

علامہ انور (أراد النبی ﷺ) سے مراد بحرین کی غیر آباد زمینوں کا انہیں دینا، تا کہ وہ انہیں آباد کریں، قرار دیتے ہیں۔

باب كِتابةِ القَطائِعِ (کتابتِ قطائع)

تا کہ بعد میں کوئی جھگڑا نہ اٹھ کھڑا ہو۔

وقال الليث عن يحي بن سعيد عن أنس رضى الله عنه دعا النبيُّ ﷺ الأنصارَ لِيُقطِعَ لَهُمَ بِالبَحرَينِ فقالُوايا رسول الله إنْ فَعَلْتَ فَاكتُبْ لِإخوانِنا مِن قريشٍ بِمِثلِها فلَمْ يَكُنْ عندَ النبيِّ ﷺ فقال إنَّكم سَتَرَونَ بَعدِي أثَرَةً فَاصْبِرُواحتىٰ تَلْقَونِي۔ (سابقہ ہے)

بقول ابن حجر لیث کے طریق سے اسے موصول نہیں دیکھا بقول اسماعیلی لیث سے اسے غیر موصول ہی نقل کیا گیا ہے ابونعیم کہتے ہیں گویا اسے عبداللہ بن صالح کاتبِ لیث سے اخذ کیا ہے بخاری پر اعتراض کیا گیا ہے کہ اس میں کتابت کا ذکر موجود نہیں ہے۔ جواب دیا گیا کہ وہ دوسری شق میں موجود ہے پھر وہ حسبِ عادت بعض طرق میں وارد الفاظ کی طرف اشارہ کر رہے ہیں مثلاً مسند احمد میں ابومعاویۃ عن یحیی بن سعید کی روایت میں، الجزیہ کی روایتِ زبیر میں بھی ہے (اسی روایت کے لفظ۔ فاکتب لِإخواننا۔ سے کتابت ثابت ہے) بحرین سے متعلقہ مزید معلومات کتاب الجزیہ میں ذکر ہوں گی۔

باب حَلْبِ الإبل عَلَى المَاءِ (چشمہ پر اونٹ دوہنا)

حدثنا ابراهيم بن المنذر حدثنا محمد بن فليح حدثني أبي عن هلال بن علي عن عبدالرحمن بن أبي عَمرة عن أبي هريرة عن النبيﷺ قال مِن حَقِّ الإبلِ أنْ تُحْلَبَ علَى الماءِ

ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ رسول ﷺ نے فرمایا اونٹ کا حق یہ ہے کہ اسے پانی (یعنی عام جگہ) پر دوہا جائے۔

(أن تحلب) تمام روایات میں حاء کے ساتھ ہی ہے داؤدی نے جیم کے ساتھ بھی روایت ہونے کا دعویٰ کیا ہے مراد یہ کہ عام جگہوں پر انہیں دوھا جائے تا کہ مستحقین ومساکین بھی انتفاع کرسکیں اس کی مثال جداد باللیل (رات کو پھلوں وغیرہ کی کٹائی) سے آپکا منع کرنا ہے تا کہ دن میں مساکین موجود ہوں۔ (علی الماء) مستخرج ابی نعیم اور برقانی کی المصافحہ میں (یوم ورودها علی الماء کا جملہ ہے۔ کتاب الزکاۃ اس حدیث کی تشریح گزر چکی ہے۔

باب الرَّجُلِ يَكونُ لَه مَمَرٌّ أو شِرْبٌ في حائِطٍ أو في نَخْلٍ

(باغ یا نخلستان میں کسی کی گزرگاہ ہونا)

وقال النبيُﷺ مَن باعَ نخلًا بعدَ أنْ تُؤَبَّرَ فثمرتُها لِلْبَائع ولِلْبائِع المَمَرُّوالسَّقْيُ حتىٰ يَرفَعَ وكذلك رَبُّ العَرِيَّةِ

(یہ معلق، البیوع میں گزر چکی ہے)۔ ترجمہ کی عبارت میں لف ونشر ہے اصلا یہ ہے (أي له حق المرور في الحائط أو نصيب في النخل) علامہ انور لکھتے ہیں اگر اسکی گزرگاہ اپنی ہی مملوکہ زمین سے ہے تب تو اس کا حق ظاہر ہی ہے اگر کسی اور کی زمین ہے تب بھی فقہاء نے اس کا یہ حقِ مرور تسلیم کیا ہے کیونکہ عمومی گزرگاہ کا ملکیت کے ساتھ کوئی اختصاص نہیں عمومی گزرگاہ میں وصیت، ہبہ یا توارث تو ہے مگر اسے بیچا نہیں جاسکتا۔

(وقال النبيﷺ) یہ باب من باع نخلا قد أبرت میں موصول ہو چکی ہے بالمعنی اس باب میں بھی موصول ہے۔ (حتى يرفع) یعنی اپنی حاصل شدہ پیداوار۔ (وكذلك) یہ کلامِ بخاری ہے یہ احادیثِ باب سے ان کا استنباط ہے بعض نے وہمِ فاحش کا شکار بنتے ہوئے اسے حدیث کا بقیہ سمجھ لیا ابن منیر کہتے ہیں فقہ میں اس ترجمہ کے دخول کی وجہ یہ ہے کہ بسا اوقات متعدد کے حقوق ایک ہی عین (جگہ) سے متعلق ہو سکتے ہیں ملکیت کسی کی ہے اور پیداوار کسی اور کی اور یہ ماخوذ ہے بائع کے ثمرۃ پر استحقاق سے یعنی جسے کسی درخت کا پھل بیچ دیا گیا ہو اب وہ اس کی دیکھ بھال، اتارنے اور سنبھالنے کیلئے دن رات کے کسی بھی حصہ میں آسکتا ہے گویا اسے حقِ مرور حاصل ہے حالانکہ وہ باغ یا زمین کسی اور کی ملکیت ہے تو اسی پر صاحبِ عریہ کو قیاس کیا ہے۔

علامہ انور (حتى يرفع) کے تحت لکھتے ہیں یعنی بائع کو اس پورے برس کے دوران حقِ مرور حاصل ہے حتی کہ وہ اپنا خریدا

ہوا سارا پھل اتار لے اس برس کے بعد (یعنی پھل اتار لینے کے بعد) اسے حقِ مرور حاصل نہ ہوگا اس موقع پر علامہ نے بیع التمر کیلا کی بابت تفصیلی بحث کی ہے اور رائے ظاہر کی ہے کہ اس موضوع پر حنفیہ اور شافعیہ کا موقف ایک تاویل کے مطابق یکساں ہی ہے بہر حال چونکہ یہ بحث فی محلہٖ گزر چکی ہے لہذا اس کا اعادہ مناسب نہیں۔

أخبر نا عبد الله بن يوسف أخبرنا الليث حدثني ابن شهاب عن سالم بن عبدالله عن أبيه قال سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقولُ مَنِ ابْتَاعَ نَخلًا بعدَ أن تُؤَبَّرَ فثمرتُها لِلْبائع إلا أنْ يَشْتَرِطَ المُبْتَاعُ ومَنِ ابْتَاعَ عبداً ولَه مالٌ فمالُه لِلَّذى باعَه إلا أنْ يَشترِطَ المُبْتاعُ و عن مالك عن نافع عن ابن عمر عن عمر في العبدِ

ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جو شخص کھجور کے درختوں کو ان کی تابیر کے بعد فروخت کرے تو ان کے پھل بائع کو ملیں گے الا یہ کہ مشتری شرط کر لے اور جو شخص کسی غلام کو خریدے اور اس غلام کے پاس کچھ مال ہو تو اس کا مال بائع کو دیدیا جائے گا الا یہ کہ خریدار نے شرط کر لی ہو۔

کتاب البیوع میں اس پر تفصیلی بحث ہو چکی ہے۔ (ومن ابتاع عبدا له مال) بقول ابن دقیق العید یہ امام مالک کی حجت ہے جو کہتے ہیں کہ عبد بھی (خود مملوک ہونے کے باوجود) کسی شئ کا مالک ہو سکتا ہے (یعنی یہ نہیں کہ اس کی ذات کی طرح اس کا سارا متاع بھی اس کے آقا کا ہے) کیونکہ لام کے ساتھ (لہ) ملکیت کی اضافت اس کی طرف کی گئی ہے ابو حنیفہ اور شافعی کا جدید قول یہ ہے کہ غلام اصلاً کسی چیز کا مالک نہیں اور یہ اضافت برائے انتفاع و اختصاص ہے جیسے کہا جاتا ہے (السرج للفرس) یعنی زین گھوڑے کی ہے اس کے مفہوم سے یہ بھی ماخوذ ہے کہ اگر کسی نے ایسا غلام (یا لونڈی) بیچا جس کے پاس کچھ مال بھی ہے اگر خریدار نے اس مال کی سپرداری کی بھی شرط لگائی تو بیع صحیح ہے بشرطیکہ بیع ربوی (سودی) نہ بن جائے وہ اس طرح کہ غلام کے پاس موجود دراہم کو (مثلاً) دراہم کے عوض خریدا جائے (یعنی مجموعی سودے میں تو وہ دراہم شامل ہو سکتے ہیں الگ سے ان کی بیع بعوض دراہم نہ ہو) امام مالک کی رائے ہے کہ ایسا کرنا منع نہیں کیونکہ حدیث میں اطلاق ہے گویا اصل سودا تو عبد کا ہوا ہے اور جو اس کے ساتھ مال ہے وہ طبعی طور پر اس سودے میں شامل ہے حسن بصری کا موقف تھا کہ وہ مال غلام کے ہمراہ ہی جائے گا (یعنی خواہ خریدار کی طرف سے یہ مطالبہ ہو یا نہ ہو) مگر حدیثِ ہذا ان پر حجت ہے اسی طرح ایک ذیلی مسئلہ یہ ہے کہ اگر مالک نے اپنا غلام آزاد کر دیا تو اس کے پاس موجود متاع و مال بھی غلام کے پاس ہی رہے گا الا یہ کہ مالک اسے خود لینے کی شرط لگا لے حدیث سے ثابت ہوا کہ ایسی شروط عائد کی جا سکتی ہیں جو مقتضیٰ عقد کے منافی نہیں کرمانی کا خیال ہے کہ (لہ) کی اضافت مجازی ہے جس طرح ثمرہ کی اضافت نخلہ کی طرف کی جاتی ہے۔

(أوعن مالك) یہ حدثنا الليث پر معطوف ہے لہذا موصول ہے یعنی عبد اللہ بن یوسف کے حوالے سے ہی یہ بھی منقول ہے کرمانی کو اسے موصول کہنے میں تردد تھا بہر حال ابو داؤد نے بھی اسے اپنی سند کے ساتھ مالک عن نافع سے مرفوعاً نقل کیا ہے۔ جبکہ اسی سند سے عبد سے متعلقہ حصہ موقوف ذکر کیا ہے موطا مالک میں بھی اسی طرح ہے۔ کرمانی (في العبد) سے مراد (في شأن العبد) لیتے ہیں یا تقدیرِ کلام یوں ہے کہ (في العبد بأن ماله لبائعه) یا (العبد) کا لفظ (إلا أن يشترط المبتاع) کے بعد زیادہ کیا ہے یعنی اگر خریدار اس کی شرط لگائے یا خود غلام ہی۔ بقول ابن حجر پہلی تاویل راجح ہے ابو داؤد نے بھی یہی تعبیر ذکر کی ہے نسائی

نے (یحیی قطان عن عبید الله العمری عن نافع عن ابن عمر) کے حوالے سے قصہ عبد اور محمد بن اسحاق عن نافع عن ابن عمر سے دونوں باتیں مرفوعاً روایت کی ہیں اور بقول ان کے یہ خطا ہے صواب قطان کی روایت ہے لیث اور ایوب نے بھی نافع سے (فی العبد) کو موقوفاً روایت کیا ہے اس حدیث میں قصہ عبد بخاری کے تمام نسخوں میں ثابت وموجود ہے صاحب العمدہ نے اسے افراد مسلم سے قرار دیا ہے انہیں یہ وہم اس وجہ سے لگا کہ بخاری کی کتاب البیوع کی روایت میں یہ دونوں باتیں موجود نہیں ان کے شارح ابن عطار نے ان کا عذر یہ بیان کیا ہے کہ چونکہ شیخین نے یہ زیادت سالم عن ابیہ عن عمر کے حوالے سے نقل کی ہے تو مصنف نے جب اسے ابن عمر کی طرف منسوب کیا تو وہ سمجھے کہ یہ ان (مسلم) کا افراد ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں ہمارے شیخ ابن ملقن نے اس بات پر انکا سخت رد کیا ہے کہتے ہیں کہ شیخین نے سالم کے طریق میں حضرت عمر کا واسطہ ذکر نہیں کیا بلکہ یہ دونوں کے ہاں (عن ابن عمر عن النبی ﷺ) ہے نووی شرح مسلم میں لکھتے ہیں کہ یہ زیادت نافع عن ابن عمر کی روایت میں موجود نہیں لیکن اس سے فرق نہیں پڑتا کیونکہ سالم ثقہ ہیں بلکہ نافع سے بھی اجل ہیں لہذا ان کی زیادت مقبول ہے نسائی اور دارقطنی نے روایتِ نافع کی ترجیح کا اشارہ کیا ہے مگر یہ مردود ہے انتھی۔ ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ اس زیادت کی (نافع کے طریق سے) نفی تخریج کرنا مردود ہے، وہ بخاری کے ہاں یہاں (ابن جریج عن ابن أبی ملیکۃ عن نافع) کے حوالے سے ثابت ہے لیکن اختصار کے ساتھ سالم اور نافع کے مابین اختلاف اس (زیادت) کے نفی و اثبات کا نہیں بلکہ اس کے وصل و وقف کا ہے سالم نے دونوں حدیثیں مرفوعاً جب کہ نافع نے حدیثِ نخل مرفوعاً بواسطہ (ابن عمر عن النبی ﷺ) اور حدیثِ عبد موقوفاً بواسطہ (ابن عمر عن عمر) نقل کی ہے مسلم نے بھی نسائی کی طرح اسے راجح قرار دیا ہے یہ ان چار احادیث میں سے ہے جن میں سالم اور نافع کے مابین اختلاف ہے ابو عمر کہتے ہیں دونوں (سالم اور نافع) حدیث کے مرفوع ہونے پر متفق ہیں قصہ عبد سالم کے ہاں مرفوع جبکہ نافع کے ہاں حضرت عمر پر موقوف ہے بخاری نے روایتِ سالم کو ترجیح دی ہے ابن تین داؤدی سے ناقل ہیں کہ یہ نافع کا وہم ہے ابن تین کہتے ہیں مجھے نہیں علم کہ نافع کو یہ وہم کہاں سے لگا یہ امکان موجود ہے کہ حضرت عمر نے بھی یہ بات کہی ہو یعنی علی جہت فتویٰ آنجناب سے مروی پر استناد کرتے ہوئے تو دونوں روایتیں صحیح ہیں بقول ابن حجر ترمذی نے اپنی جامع میں بخاری سے دونوں روایتوں کی تصحیح نقل کی ہے جب کہ العلل میں ان سے روایتِ سالم کی ترجیح نقل کی ہے (دونوں باتوں میں تعارض نہیں، صحیح تو دونوں ہیں مگر راجح روایتِ سالم ہے)۔

حدثنا محمد بن یوسف حدثنا سفیان عن یحیی بن سعید عن نافع عن ابن عمر
عن زید بن ثابت قال رَخَّصَ النبیُّ ﷺ أنْ تُباعَ العَرایا بِخَرصِها تَمراً

شیخ بخاری بیکندی ہیں جبکہ سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں اور یحیی انصاری ہیں، مفصلاً مع شرح اپنے باب (البیوع) میں گزر چکی ہے۔ علامہ انور (وأن لا تباع إلا بالدنیار) کی تشریح میں لکھتے ہیں کہ اس روایت سے متبادر الی ذہن یہ بات آتی ہے کہ عریہ میں عوض (قیمت) غیر نقدین (درہم و دینار) ہوتا تھا اسی لئے بیع سے عرایا کو نقدین کے ساتھ مستثنیٰ کیا ہے، کہتے ہیں امام بخاری نے یہی روایت (باب بیع الثمر علی رؤوس النخل بالذھب والفضۃ) کے تحت نقل کی ہے کتاب البیوع میں وہاں کا سیاق سیاقِ ہذا سے متغایر ہے وہاں تھا کہ آنجناب نے بیعِ ثمر سے منع کیا ہے (حتی یطیب) اور اس سے کچھ نہ بیچا جائے (إلا بالدینار والدرھم) اور اس کے بعد ہے (إلا العرایا) میرے خیال میں دونوں سیاق ہم معنیٰ ہیں۔ (شاید علامہ۔ وأن لا تباع إلا العرایا۔ میں عرایا کو یباع کا نائب

فاعل سمجھے ہیں۔فیض میں یہ لفظ یباع یعنی یاء کے ساتھ لکھا ہوا ہے حالانکہ حدیث میں تاء کے ساتھ ہے بظاہر تباع کی ضمیر۔الثمر۔کی طرف راجع ہے۔یعنی وہ پھل نہ بیچے جائیں دینار ودرہم کے عوض مگر عرایا،اور البیوع کے سیاق کا معنی بنتا ہے کہ اس ثمر میں سے کچھ نہ بیچا جائے دینار ودرہم کے عوض مگر عرایا،تو دونوں ہم معنی ہیں)۔

حدثنا عبد الله بن محمد حدثنا ابن عيينة عن ابن جريج عن عطاء سمع جابر بن عبدالله رضى الله عنهما نهى النبي ﷺ عن المخابره والمحاقلة وعن المزابنة وعن بيع الثمر حتى يبدو صلاحه وأن تباع إلا بالدينار والدرهم إلا العرايا۔ (ایضاً،البیوع میں)

حدثنا يحى بن قزعة حدثنا مالك عن داؤد بن الحصين عن أبي سفيان مولى ابن أبي أحمد عن أبي هريرة قال رَخَّصَ النبيُّ ﷺ في بيعِ العَرايا بِخَرصِها مِن التَّمرِ فِيما دُونَ خَمسةِ أوسُقٍ أو في خمسة أوسق شَكَّ، داؤدُ في ذلك ۔(ایضاً،البیوع میں)

حدثنا زكريابن يحيى حدثنا أبوأسامة أخبرني الوليد بن كثير أخبرني بُشَيربن يسار مولى بني حارثة أنَّ رافعَ بنَ خَديج وسهلَ بنَ أبي حَثمة حدَّثاه أنَّ رسولَ الله ﷺ نَهىٰ عن المُزابنة بيعِ الثَّمرِ بِالتَّمرِ إلاأصحابَ العرايا فإنه أذِنَ لَهم۔ قال وقال ابنُ اسحاق حدثني بشيرٌ مِثلَه

حدیثِ سہل بھی البیوع میں (باب بيع الثمر على رؤوس النخل) کے تحت ذکر ہو چکی ہے۔(وقال ابن اسحاق الخ) انھوں نے بھی بشیر بن یسار سے اسے نقل کیا ہے۔اصیلی اور کریمہ (بنت احمر) کے نسخوں میں یہاں (قال أبو عبد الله وقال ابن اسحاق) ہے یہ صاحبِ سیرت ہیں اس پر یہ معلق ہے بقول ابن حجر تادم تحریر یہ موصولاً نہیں مل سکی۔

خاتمه

کتاب الشرب (36) احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے پانچ معلق ہیں،مکررات کی تعداد اس میں اور سابقہ میں،(17) احادیث ہیں پانچ کے سوا باقی کی تخریج پر مسلم بھی متفق ہیں حضرت عمر کے دو اثر بھی اس کتاب کا حصہ ہیں۔

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب فى الاستقراضِ

وأداءِ الدُّيون والحَجرِ والتَّفْليسِ

(قرض لینا دینا، دیوالیہ قرار پا جانا، کے معاملات)

نسفی کے نسخہ میں (کتاب) کی بجائے (باب) ہے اور اگلے باب کا ترجمہ اسی میں شامل ہے مصنف نے ان تین مسائل کو اکٹھا کر دیا ہے کیونکہ ان سے متعلقہ روایات قلیل ہیں اور پھر یہ باہم متعلق ہیں۔

باب مَنِ اشْتَرىٰ بِالدَّينِ وليسَ عِندَه ثَمنُه أو ليسَ بِحَضْرَتِه (ادھار پر خریداری)

تو یہ جائز ہے ابن عباس سے مروی ایک مرفوع حدیث کے ضعف کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جس میں ہے (لا أشتري ما ليس عندي ثمنه) یعنی اگر میرے پاس قیمت نہیں تو خریداری نہیں کرونگا اسے ابو داؤد اور حاکم نے سماک عن عکرمہ کے حوالے سے بواسطہ **شریک روایت** کیا ہے اور اس میں شریک کے تفرد کے ساتھ ساتھ اس کے وصل و ارسال میں بھی اختلاف ہے۔

حدثنا محمد أخبرنا جَرير عن المغيرة عن الشعبي عن جابر بن عبدالله قال غَزوتُ معَ النبيِ ﷺ فقال كيف ترىٰ بَعيرَك أتَبيعُنِيهِ قُلتُ نَعم فبِعتُه إيَّاه فلمَّا قَدِمَ المدينةَ غَدَوتُ إليه بِالبَعيرِ فأعطاني ثَمنَه

حدثنا معلى بن أسد حدثنا عبدالواحد حدثنا الأعمش قال تَذاكَرنا عندَ ابراهيم الرَّهنَ فى السَّلَمِ فقال حدثني الأسودُ عن عائشة أنَّ النبيَ ﷺ اشترىٰ طَعاماً مِنْ يهوديٍّ إلىٰ أجَلٍ ورَهَنَه دِرعاً مِن حَديدٍ

پہلی حدیث جو پہلے بھی (البیوع میں) گزر چکی ہے، ترجمہ کے دوسرے جزو کے مطابق ہے، جب کہ اگلی حدیثِ عائشہ اس کے رکنِ اول کے مطابق ہے بقول ابن منیر اگر قیمت پاس ہوتی تو اسے دینا مؤخر نہ فرماتے حدیثِ جابر پر باقی کلام الشروط اور حدیثِ عائشہ پر باقی کلام الرھن میں ہوگی پہلی حدیث کے شیخ بخاری محمد کو ابوذر کے نسخہ میں بیکندی کی نسبت کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے جیانی نے جزم کے ساتھ ابن سلام قرار دیا ہے اور اس قول کو ابن سکن کی طرف منسوب کیا ہے بقول ابن حجر ابن شبویہ کی فربری سے روایتِ بخاری میں بھی اسی طرح ہے جریر سے مراد ابن عبدالحمید جبکہ مغیرہ سے مراد ابن مقسم ہیں۔ علامہ انور اس موقع پر حجر کی بابت بحث کرتے ہوئے رقم طراز ہیں کہ ہمارے ہاں حجر تین اشیاء کے ساتھ ہوتا ہے: بچہ ہونے کی وجہ سے، جنون کی وجہ سے یا رق (یعنی غلامی) کی وجہ سے۔ صاحبین کے نزدیک افلاس اور سفاہت (بے وقوفی اور نا سمجھ دار ہونا) کے سبب بھی ہے ابن حزم نے ابو حنیفہ کے انکار الحجر بالسفاہت پر سخت تنقید کی ہے

اور دعویٰ کیا ہے کہ آیتِ قرآنی (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم) اثبات الحجر بالسفاھت میں صریح ہے، کہتے ہیں میں جواباً کہتا ہوں کہ اگر ان کا دعویٰ صحیح ہے تو آیت کے الفاظ یہ ہوتے (ولا تؤتوا السفهاء أموالهم) کیونکہ حجر اپنے مال میں ہوتا ہے نہ کہ اموال الناس میں، ہمارے ہاں قضاءِ تفلیس کا کوئی اعتبار نہیں کیونکہ مال تو آنی جانی چیز ہے ہوسکتا ہے سرکاری طور پر دیوالیہ قرار دیئے جانے کے بعد مال دار ہو جائے کہتے ہیں کہ حجر تصرفاتِ قولیہ کے ابطال کا نام ہے نہ کہ فعلیہ کے ابطال کا انکے ابطال کی کوئی سبیل نہیں۔

باب مَن أخَذَ أموالَ الناسِ يُرِيدُ أداءَ ها أو إتلافَها

(ادائیگی یا عدم ادائیگی کے ارادہ سے قرض لینا)

جواب حذف کیا ہے کیونکہ حدیث میں مذکور ہے ابن منیر لکھتے ہیں یہ ترجمہ اس امر کا اشعار ہے کہ سابقہ ترجمہ قدرت علی الوفاء کے علم کے ساتھ مقید ہے کیونکہ اگر اسے اپنے عجز کا پتہ ہے اس کے باوجود قرض لیتا ہے تو گویا (لا يريد الوفاء) ادائیگی نہیں چاہتا مگر بطریق تمنی۔ اور تمنی خلافِ ارادہ ہے ابن حجر اسے محلِ نظر قرار دیتے ہوئے رقم طراز ہیں کہ اگر اس کے ذہن میں ہے کہ (ابھی تو عاجز ہے) اللہ تعالی کشائش پیدا کر دیگا اور وہ قرض چکانے کے قابل ہو جائیگا تو اس ضمن میں حدیثِ باب کہتی ہے کہ اللہ تعالی کی مدد اس کے شاملِ حال ہوگی یا تو دنیا میں ہی اسے اس قابل بنا دے گا یا آخرت میں اس کا ذمہ لے گا تو حدیث میں تقیید بالقدرت متعین نہیں اگر ان کی بات تسلیم بھی کر لی جائے تو ایک تیسرا مرتبہ یہ ہوا کہ اسے علم نہیں کہ وہ قادر ہے یا عاجز۔

حدثنا عبدالعزيز بن عبدالله الأويسي حدثنا سليمان بن بلال عن ثور بن زيد عن أبي الغيث عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال مَنْ أخَذَ أموالَ الناسِ يُرِيدُ أداءَ ها أدَّى اللهُ عنه ومَنْ أخَذَ يُرِيدُ إتلافَها أتلَفَه اللهُ

ابو ہریرہؓ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا جو شخص لوگوں کا مال قرض لے اور وہ اس کے ادا کرنے کا ارادہ رکھتا ہو اللہ اس سے ادا کرا دے گا اور جو شخص مال لے اور وہ اس کے ضائع کر دینے کا ارادہ رکھتا ہو تو اللہ تعالیٰ اس کو ضائع کر دے گا۔

ابو الغیث کا نام سالم ہے ابن ماجہ نے انکا ذکر کرتے ہوئے (مولیٰ ابن مطیع) بھی ذکر کیا ہے تمام رواۃ مدنی ہیں۔ (أدى الله عنه) کشمیہنی کے نسخہ میں (أداها الله عنه) ہے ابن ماجہ، ابن حبان اور حاکم کی حضرت میمونہ سے روایت میں ہے (مامن مسلم يُدان دَينا يريد أداء ه إلا أداه الله عنه في الدنيا) یعنی کوئی مقروض مسلمان نہیں کہ اس کی بابت اللہ جانتا ہو کہ ادائیگی قرض کا اسکا ارادہ تھا مگر وہ دنیا ہی میں اس کے قرض کی ادائیگی کا بندوبست مہیا کر دیگا۔ بظاہر یہ ایک مشہور مسئلہ کہ اگر کوئی ادائیگی قرض سے قبل فوت ہو گیا جبکہ اس کا ارادہ قرض مارنے کا نہ تھا اور نہ اسکی طرف سے عمداً تقصیر ہوئی، سے متعلق ہے۔ حدیثِ میمونہ علی الغالب محمول کی جاسکتی ہے اور حدیثِ باب کی حالت آخرت کی ہے کہ اگر اس کی نیت میں کھوٹ نہ تھا تو یہ نہ ہوگا کہ آخرت میں اس کی حسنات قرض خواہ کو عطا کر دی جائیں بلکہ اللہ تعالی اپنے فضل و کرم سے اسے اس کا عوض عطا کریگا۔ (أتلفه الله) بظاہر یہ اتلاف دنیا میں ہی وقوع پذیر ہوگا یا تو اسکی معاش میں یا اس کے نفس میں اور یہ اعلامِ نبوت سے ہے (ہمارا مشاہدہ بھی یہی ہے، یہ بھی کہ سودی اداروں سے قرض حاصل کرنے والے عموماً بعد

میں پریشان حال ہی دیکھے ہیں ان قرضوں کی وجہ سے ان کے حالات میں تبدیلی نہیں آتی) کہا گیا ہے کہ اتلاف سے مراد عذابِ آخرت ہے داؤدی کہتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ جس کے ذمہ قرض ہے وہ نہ آزاد کرسکتا ہے نہ صدقہ دے اور اگر (قرض کی واپسی کی بجائے) یہ کام کرے تو رد کردیے جائیں گے ابن حجر اس استدلال کو (بُعد کثیر) قرار دیتے ہیں۔ اسے ابن ماجہ نے بھی (الأحکام) میں نقل کیا ہے۔

باب أداءِ الدُّيون (ادائیگی قرض)

وقولِ اللّٰهِ تعالىٰ ﴿إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمٰنٰتِ اِلٰٓى اَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ اَنْ تَحْكُمُوْا بِالْعَدْلِ اِنَّ اللّٰهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهٖ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ سَمِيْعًا بَصِيْرًا﴾ [النساء:۵۸]

(اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں ان کے مالکوں کو ادا کرو۔ اور جب لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو تو انصاف کے ساتھ کرو۔ اللہ تمہیں اچھی ہی نصیحت کرتا ہے۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ اللہ بہت سننے والا، بہت دیکھنے والا ہے)۔

آیت میں امانات کا لفظ ہے تو بخاری نے دیون کو ان میں شامل کیا ہے کیونکہ ان کی ادائیگی کا امر بھی ثابت ہے اور آیت میں امانت سے مراد وہی ہے جو اس آیت میں مراد ہے (إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض) وہاں اس سے مراد اوامر و نواہی لیے گئے ہیں تو اس میں وہ تمام امور داخل ہیں جو ذمہ سے متعلق ہیں یا نہیں ہیں۔ ظاہری معنی بھی محتمل ہے اور اگر اللہ تعالیٰ اس کی (یعنی امانت، ظاہری معنی کے مطابق) ادائیگی کا حکم دے رہا ہے اور اس کے فاعل کی مدح و توصیف کر رہا ہے حالانکہ وہ ذمہ میں نہیں تو جو ذمہ میں داخل ہے اس کی ادائیگی تو اولیٰ ہے اکثر مفسرین کی رائے ہے کہ آیت کا نزول حاجب کعبہ عثمان بن طلحہ کے بارے ہوا۔ عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم سے منقول ہے کہ ولاۃ کے بارہ میں نازل ہوئی۔ ابن عباس کے بقول تمام امانات کی بابت ہے ابن ابی شیبہ نے طلق بن معاویہ سے روایت کیا ہے، کہتے ہیں ایک آدمی کے ذمہ میرا قرض تھا (اس کی ٹال مٹول کے سبب) میں قاضی شریح کے پاس مقدمہ لے گیا انھوں نے یہ آیت پڑھی اور اسے ادائیگی کا حکم دیا۔

حدثني أحمد بن يونس حدثنا أبو شهاب عن الأعمش عن زيد بن وهب عن أبي ذر قال كنتُ مع النبيِّ ﷺ فلمَّا أبصرَيعني أحُداً قال ما أحِبُّ أنه يُحَوَّلُ لِي ذَهَباً يَمكُثُ عندي منه دينارٌ فوقَ ثلاثٍ إلا دينارٌ أرصُدُه لِدَينٍ ثم قال إنَّ الأكثَرِينَ هُمُ الأقَلُّونَ إلا مَن قال بالمال هكذا و هكذا وأشارَ أبوشهاب بين يديه وعن يمينه وعن شماله، وقليلٌ مَا هُمْ وقال مَكانَك وتَقَدَّمَ غيرَ بعيدٍ و سَمِعْتُ صوتاً فأرَدتُ أنْ آتِيَه ثُمَّ ذَكرتُ قولَه مَكانَك حتىٰ آتِيَكَ فلمَّا جاءَ قلتُ يارسول الله الذي سَمِعتُ أو قال الصَّوتُ الذي سَمِعْتُ قال وهل سمعتَ قلتُ نَعم قال أتاني جبريلُ فقالَ مَن ماتَ مِن أمَّتِك لا يُشرِكُ باللهِ شيئًا دَخلَ الجنةَ قلتُ ومَن فَعلَ كذا وكذا قال نَعم

ابو ذرؓ کہتے ہیں کہ میں نبی ﷺ کے ہمراہ تھا تو جب آپ نے احد کو دیکھا تو فرمایا کہ میں نہیں چاہتا کہ یہ پہاڑ اگر میرے

لئے سونا ہو جائے تو تین دن کے بعد ایک دینار بھی اس میں سے میرے پاس رہ جائے سوائے ادائیگی قرض کیلئے ایک دینار کے۔ پھر آپ نے فرمایا جن لوگوں کے پاس مال زیادہ ہے ان کی نیکیاں بہت کم ہیں سوائے اس شخص کے جو مال کو اس طرح خرچ کرے (اور راوی ابوشہاب نے یہ کہہ کر اپنے آگے اور اپنی داہنی طرف اور اپنی بائیں طرف اشارہ کیا) مگر یہ لوگ کم ہیں پھر آپ نے مجھ سے فرمایا اپنے مقام پر کھڑے رہنا یہاں تک کہ میں تمہارے پاس واپس آؤں۔ پھر آپ کچھ آگے بڑھ گئے۔ میں نے ایک آواز سنی تو ارادہ کیا کہ آپ کے پاس جاؤں پھر مجھے آپکا قول یاد آیا کہ اپنی جگہ پر رہنا یہاں تک کہ میں تمہارے پاس لوٹ آؤں چنانچہ جب آپ تشریف لے آئے تو میں نے عرض کیا کہ یارسول اللہ یہ آواز کیسی تھی جو میں نے سنی؟ آپ نے فرمایا کیا تم نے سنی تھی؟ میں نے عرض کیا جی ہاں۔ آپ نے فرمایا میرے پاس جبریل آئے اور کہا آپ کی امت میں سے جو شخص اس حالت میں مرجائے کہ وہ اللہ کیساتھ شرک نہ کرتا ہو تو وہ جنت میں داخل ہوگا۔ میں نے عرض کیا کہ جو شخص ایسے ایسے بُرے کام (چوری وزنا) کرتا ہو وہ بھی؟ تو آپ نے فرمایا ہاں۔

سند میں ابوشہاب عبدربہ ہیں جو حناط اصغر کے لقب سے معروف تھے، اس پر مستوفیٰ کلام کتاب الرقاق میں ہوگی ابن بطال کہتے ہیں اس سے یہ اشارہ بھی ملتا ہے کہ بھاری مالیت کے قرضے لینے سے بچنے کی کوشش کی جانی چاہئے کیونکہ آنجناب نے ذکر کیا کہ تمام مال اللہ کی راہ میں دے دیں گے صرف ایک دینار قرض کی ادائیگی کی خاطر بچا رکھیں گے ابن حجر اسے تکلف قرار دیتے ہیں۔ علامہ انور حدیث کے الفاظ (بالمال هكذا و هكذا) سے مرادسبلِ خیر لیتے ہیں۔

(تحول لی ذهبا) ابوذر کے نسخہ میں تاء کی زبر کے ساتھ جبکہ باقیوں میں اس کی پیش کے ساتھ ہے۔ ابن مالک (صاحب الفیہ) کہتے ہیں لغت میں حول بمعنی صَيَّرَ بھی ہے اور یہ اکثر نحاۃ پر مخفی ہے بعض نے اس کے استعمال کو حریری کی غلطی قرار دیا، کہتے ہیں یہ یہاں بطور فعلِ مجہول کے ہے نیز جو مبتلا تھا اسے مرفوع بناتے ہوئے اور جو خبر تھا اسے منصوب بناتے ہوئے، یہی حکم ہے ان افعال کا جو (حول) کے مادہ سے بنتے ہیں تاء کے اضافے سے فاعل کا حذف متجدد ہوا اور پہلے مفعول کو فاعل اور دوسرے کو خبرِ منصوب بنادیا گیا۔

(أرصده) ابن حجر لکھتے ہیں ہماری روایت کے مطابق ہمزہ کی پیش کے ساتھ بطور فعل رباعی کے ہے ابن تین کے مطابق بعض روایات میں ہمزہ کی زبر کے ساتھ یعنی (رصد) سے بھی ہے۔ (مكانك) نصب کے ساتھ عامل (أی الزم) مخدوف ہے۔ (قلت یا رسول الله الذی سمعت) خبر مخدوف ہے ای (ماهو)۔ (ومن فعل كذا و كذا) الرقاق کی روایت میں اسے مفسراً بیان کیا وہاں یہ الفاظ ہیں (وإن زنی وإن سرق) مستملی کی روایت میں (من) کی بجائے (وإن) ہے۔ اسے مسلم نے (الزكاة) ترمذی نے (الإیمان) اور نسائی نے (الیوم واللیلة) میں ذکر کیا ہے۔

حدثنی أحمد بن شبیب بن سعید حدثنا أبی عن یونس قال ابن شهاب حدثنی عبیدالله بن عبدالله بن عتبةقال قال أبوهریرة قال قال رسولُ اللهﷺ لَوْكَان لِي مِثلَ أُحُدٍ ذَهباً ما يَسُرُّنِي أَنْ لا يَمُرَّ عَلَيَّ ثلاثٌ وعندی منه شیءٌ إلا شیءٌ أرصُدُه لِدَينٍ، رواه صالحٌ وعُقَيلٌ عن الزهری۔ (سابقہ ہے)

(رواه صالح) زہری نے اسے بحوالہ عبیداللہ عن ابی ہریرہ نقل کیا صالح اور عقیل کے یہ دونوں طریق ذہلی کی زهریات میں

موجود ہیں۔(مثل أحد ذهبا) ابن مالک کہتے ہیں اس حدیث میں (مثل) کے بعد تمییز کا وقوع ہے، جو نادر ہے قرآن مجید میں بھی اس کی مثال ہے موجود ہے (ولو جئنا بمثله مددا)۔(مایسرني أن لا یمر) بقول ابن مالک یہاں جوابِ لو، مضارع منفی بما کی صورت ہے اصل یہ ہے کہ جوابِ لو ماضی مثبت کی صورت ہوتا ہے یہاں گویا مضارع ماضی کی جگہ واقع ہے دوسری توجیہہ یہ ہے کہ (کان) مقدر مانا جائے یعنی (ما کان یسرني الخ) اور وہ جوابِ لو ہو اسکی ضمیر اسمِ کان محذوف اور (یسرني) اس کی خبر ہو، کان کا حذف اور اسکے اسم وخبر کی بقاء، کثیر الاستعمال ہے اور یہی اولیٰ ہے حدیثِ ابی ذر میں ہے (مایسرني أن یمکث عندي) اور حدیثِ ابی ہریرہ میں ہے (یسرني أن لا یمکث) دونوں کا مفہوم ایک ہے۔ اصیلی اور کریمہ کے نسخوں میں حدیث ابی ہریرہ کی عبارت یوں ہے (ما یسرني أن لا یمکث) اس پر۔لا۔زائدہ ہے

باب استقراضِ الإبل (اونٹ بطور قرض لینا)

یعنی اس پر مقترض (قرضدار) اسی جیسا اونٹ یا اس سے افضل واپس کرے گا۔

حدثنا أبوالولید حدثنا شعبة أخبرنا سلمة بن کُھَیل قال سمعت أباسلمة بِمِنًی یُحَدِّثُ عن أبی هریرة أنَّ رجلًا تَقاضیٰ رسولَ الله ﷺ فأغلَظَ له فهَمَّ بِهِ أصحابُه فقال دَعُوه فإنَّ لِصاحِبِ الحَقِّ مَقالًا واشتَرُوالَه بعیراً فأعطُوه إیَّاه قالوا لانَجِدُ إلا أفضلَ مِن سِنِّهِ قال اشتَرُوه فأعطُوه إیَّاه فإنَّ خیرَکم أحسَنُکم قَضاءً۔(گزر چکی ہے)

(أن رجلا تقاضیٰ الخ) الھبہ کی ابن مبارک عن شعبہ کی آمدہ روایت میں تفصیل ہے کہ آنجناب نے کسی سے اونٹ لیا تو اس کا مالک تقاضہ کرتا ہوا آیا ترمذی کی روایت میں بھی سن کا ذکر ہے احمد کی عبدالرزاق عن سفیان سے روایت میں مطلقاً بعیر کا ذکر ہے (فأغلظ له) ممکن ہے قرضدار کافر ہو اور اس نے سخت الفاظ میں تقاضہ کیا، کہا گیا ہے کہ وہ یہودی تھا (ظاہر ہے مسلمان تو اپنی جانیں اور اموال آنجناب پر نثار کئے رکھتے تھے) یہ بھی احتمال ہے کہ وہ مسلمان ہی ہو اور اغلاظ سے مراد یہ ہو کہ سختی سے مطالبہ کیا (یعنی کہا ہو کہ مجھے ابھی چاہئے) اس کی تائید عبدالرزاق کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ہے کہ وہ اعرابی تھا تو اس نے اپنی طبیعت کے اقتضاء کے مطابق اندازِ گفتگو کی طبرانی المعجم الاوسط میں بکر بن سھل کے حالات کے تذکرہ میں عرباض بن ساریہ سے ایک روایت نقل کی ہے جس سے اشارہ ملتا ہے کہ یہ واقعہ ان سے متعلقہ ہے مگر نسائی اور حاکم نے بھی عرباض کی اس روایت کو نقل کیا ہے اور ان کے سیاق سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگرچہ اسی جیسا واقعہ ان کے ساتھ بھی پیش آیا تھا لیکن زیرِ نظر واقعہ ایک اعرابی سے متعلق ہے۔(فهم به الخ) یعنی ان کا ارادہ بنا کہ اسے قولاً یا فعلاً ایذاء دیں مگر ادباً مع النبی نہ کیا۔(لصاحب الحق مقالا) یعنی قرض کی واپسی کا پرزور مطالبہ کرنا اور قوت حجت، لیکن اس میں ادبِ مشروع مدِ نظر رکھنا واجب ہے۔

(قالوا لا نجد) مسلم کی روایت میں ہے کہ آنجناب نے ایک شخص سے اس شرط پر اونٹ لیا کہ صدقہ کے اونٹ آنے پر قرض چکا دیں گے پھر صدقہ کے اونٹ آنے پر ابورافع سے کہا کہ اسے ادائیگی کر دیں اس روایت کے لفظ (اشتروا له) اور مسلم کی اس روایت کے مابین تطبیق یہ ہوگی کہ اولاً خرید کر ادائیگی کا حکم دیا ابھی تلاش جاری تھی کہ صدقہ کے اونٹ آ گئے یا انہی صدقہ کے اونٹوں سے خریداری

کرنے کا حکم دیا۔(فإن خيركم الخ) الھبہ کی روایت میں شک کے ساتھ یعنی (من خيركم أوخيركم) ہے ابن مبارک کی روایت میں ہے (أفضلكم أحسنكم قضاءً) سفیان کی روایت میں ہے (خياركم) اس سے مراد مفرد بمعنی، مختار بھی محتمل ہے اور جمع بھی۔من۔کا مقدر ہونا بھی ممکن ہے۔استقراضِ ابل کے ساتھ جمیع حیوانات ملحق ہیں یہی اکثر اہل علم کی رائے ہے ثوری اور حنفیہ اس کے مخالف ہیں ان کی حجت وہ حدیث ہے جس میں نسیئۃً حیوان کی بعوض حیوان، بیع سے ممانعت ہے یہ ابن عباس سے مرفوعاً مروی ہے جسے ابن حبان اور دارقطنی وغیرھما نے تخریج کیا اس کے رجال بھی ثقات ہیں مگر حفاظ اس کے مرسل ہونے کو راجح قرار دیتے ہیں۔ترمذی نے یہی روایت حسن عن سمرہ سے نکالی ہے حسن کے سمرہ سے سماع میں اختلاف ہے فی الجملہ یہ حدیث قابلِ حجت ہے طحاوی کا دعویٰ ہے کہ وہ حدیثِ باب کی ناسخ ہے تعقباً کہا گیا کہ نسخ احتمال سے ثابت نہیں ہوتا دونوں کی تطبیق ممکن ہے اور اگر تطبیق ممکن ہو تو بالاتفاق کسی حدیث کو منسوخ قرار نہیں دیا جائے گا امام شافعی اور ایک جماعت نے یہ تطبیق دی ہے کہ ممانعت اس صورت ہے کہ دونوں جانب سے نسیئہ ہو بعض نے یہ اعتراض کیا ہے کہ ادھار لئے گئے حیوان کا بالکل مثل ڈھونڈھ کر واپس کرنا مشکل ہوگا جواب دیا گیا کہ ملتا جلتا جس کا زیادہ تغایر نہ ہو، مشکل نہیں اس جانور سے افضل دیا جا سکتا ہے جیسے اس واقعہ میں آنجناب نے کیا لیکن اس میں شرط یہ ہوگی کہ قرض خواہ پہلے سے اسے مشروط نہ کرے پھر بالاتفاق حرام ہے (کیونکہ یہ سود ہے) مالکیہ کے ہاں کچھ تفاصیل ہیں ان کے نزدیک معدود چیز میں (یعنی جس کی گنتی ہوسکتی ہو) تو زیادت جائز نہیں البتہ دیگر اشیاء میں جائز ہے یعنی زیادت بالوصف (کہ واپس دی گئی چیز لی گئی چیز سے احسن ہے) کا جواز ہے یہ حدیث صحیح بخاری کے غرائب میں سے ہے بزار کہتے ہیں اسے حضرت ابو ہریرہ سے صرف اسی سند کے ساتھ ہی روایت کیا گیا ہے اور اس کا مدار سلمہ بن کہیل پر ہے یہ تصریح بھی موجود ہے کہ انھوں نے اسکا سماع منی میں حج کے موقع پر کیا تھا۔

باب حُسْنِ التَّقاضِي (حسنِ تقاضہ)

(سابقہ ترجمہ جس میں سوئے تقاضہ کا تذکرہ تھا، کے بعد) حسنِ تقاضہ کے استحباب کی بابت باب لائے ہیں۔

حدثنا مسلم حدثنا شعبة عن عبدالملك بن عمير عن رِبْعِيٍّ عن حذيفة قال سمعتُ النبيَّ ﷺ يقول ماتَ رجلٌ فقِيل لَه ماكُنْتَ تقولُ قال كنتُ أبايعُ الناسَ فأتَجَوَّزُ عن المُوسِرِوأخَفِّفُ عن المُعسِرِ فغُفِرَ لَه۔ قال أبو مسعود سمعتُه عن النبي ﷺ

البیوع کے (باب من أنظر معسرا) کے تحت اس پر مفصل شرح گزر چکی ہے اس باب کے سیاق میں کچھ اختصار ہے۔ علاوہ انور لکھتے ہیں تقاضی دائن (قرضخواہ) کی طرف سے اور قضاء مدیون (قرضدار) کی طرف سے ہوتا ہے حسن تقاضی کے بعد آگے حسنِ قضاء کی بابت بھی باب آرہا ہے۔

باب هَلْ يُعطى أكبَرَ مِن سِنِّهِ؟ (لئے گئے اونٹ سے بڑا واپس کرنا؟)

حدثنا مسدد عن يحى عن سفيان قال حدثني سلمة بن كهيل عن أبي سلمة عن

أبي هريرة أنّ رجلًا أتى النبيّ ﷺ يَتقاضاهُ بعيراً قال قال رسولُ الله ﷺ أعطُوهُ فقالوا ما نَجِدُ إلا سِنًّا أفضَلَ مِن سِنِّهِ قال الرجلُ أو فَيْتَني أوفاكَ اللهُ فقال رسولُ الله ﷺ أعطوه فإنَّ مِن خِيارِ الناسِ أحسَنُهم قَضاءً

سابقہ سے قبل کے باب کی حدیثِ ابی ہریرہ لائے ہیں، شرح ہو چکی ہے سند میں یحیی سے مراد قطان اور ان کے شیخ سفیان ثوری ہیں آگے یہی روایت وہ شعبہ سے نقل کریں گے۔

باب حُسْنِ القَضَاءِ (حسن ادائیگی)

حدثنا أبو نعيم حدثنا سفيان عن سلمة عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال كان لِرَجُلٍ علَى النبيّ ﷺ سِنٌّ مِن الإبل فجاءَه يَتقاضاه فقال أعطوه فطَلَبُوا سِنَّه فلَمْ يَجِدُوا له إلا سِنًّا فوقَها فقال أعطُوه فقال أوفَيْتَنِي أوفَى اللهُ لك قال النبيُّ ﷺ إنَّ خِيارَكم أحسَنُكم قَضاءً۔ (سابقہ ہے)

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔

حدثنا خلاد بن يحيى حدثنا مِسعر حدثنا مُحاربُ بن دثار عن جابر بن عبدالله قال أتَيتُ النبيَّ ﷺ وهو في المسجد۔ قال مسعر أراهُ قال ضُحًى فقال صَلِّ رَكعتَينِ وكان لِي عليه دَيْنٌ فقَضاني وزادَني

حدیثِ جابر متعدد مواضع میں ذکر ہو چکی ہے اس میں موجود لفظ (وزادنی) کی بابت الوکالۃ میں گزرا تھا کہ یہ زیادت ایک قیراط تھی مفصل بحث الشروط میں آئیگی۔

باب إذا قضَى دُونَ حَقِّهِ أو حَلَّلَه فهُوَ جائزٌ

(واجب الاداء سے کم واپس کرنا یا معاف کروالینا؟)

ابن بطال کہتے ہیں تمام نسخوں میں (أو حلله) ہی ہے درست واؤ کے ساتھ ہے ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ ابوعلی بن شبویہ عن الفربری کے نسخہ میں واؤ کے ساتھ ہے اسی طرح نسفی عن البخاری اور اسماعیلی کی المستخرج میں بھی۔ اس کی وجہ ابن بطال یہ بیان کرتے ہیں کہ حق سے کم کی ادائیگی بغیر محاللت کے جائز ہے اور اگر قرضدار تمام قرض سے تحلیل دیدیں تو تمام علماء کے ہاں جائز ہے۔

حدثنا عبدان أخبرنا عبدالله أخبرنا يونس عن الزهري حدثني ابنُ كعب بن مالك أنَّ جابرَ بن عبدالله أخبره أنَّ أباه قُتِلَ يومَ أُحُدٍ شهيداً وعليه دَيْنٌ فاشْتَدَّ

الغُرَماءُ فی حُقوقِهم فأتَیتُ النبیَّ ﷺ فسَألَهم أن یَقبَلُوا ثَمرَحائِطی و یُحَلِّلُوا أبی فأبَوافلَمْ یُعطِهم النبیُّ ﷺ حائِطی وقال سَنَغدُو علیك فغَدا علینا حِین أصبحَ فطافَ بِالنَّخلِ ودَعا فی ثَمرِها بِالبَرَکةِ فجَدَدْتُها فقَضَیتُهم وبَقِیَ لَنا مِن ثَمرِها

(سابقہ ہے) الھبہ کی روایت سیاق کے لحاظ سے اس سے اتم ہے کچھ مزید شرح وتفصیل علامات النبوۃ میں بیان کی جائے گی بن کعب کے بارہ میں ابومسعود نے، خلف نے الاطراف میں اور انکی پیروی کرتے ہوئے حمیدی نے قرار دیا ہے کہ یہ عبدالرحمٰن ہیں مزی نے ان کا نام عبداللہ ذکر کیا ہے ان کا استدلال یہ ہے کہ ابن وہب نے یونس سے اسی سند کے ساتھ روایت کرتے ہوئے عبداللہ کا نام ذکر کیا ہے ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ یہی روایت اسماعیلی نے بھی ذکر کی ہے مگر اس میں ہے (إن جابرا قتل أبوه) تو شکلاً وہ مرسل روایت ہے کیونکہ عبداللہ نے یہ نہیں کہا کہ جابر نے انہیں یہ روایت بیان کی یا انہوں نے جابر سے اسے سنا البتہ ابن کعب سے عبداللہ مراد ہونے کے ثبوت کیلئے کافی ہے زہری نے عبدالرحمٰن بن کعب عن جابر کے حوالے سے شہدائے احد کا قصہ روایت کیا ہے شاید اسی وجہ سے ابومسعود وغیرہ نے یہاں بھی عبدالرحمٰن مراد لے لیا۔

باب إذاقاصَّ أو جازَفَه فی الدَّینِ فهوَ جائزٌ تمراً بِتَمْرٍ أوغیرِہٖ

حدثنا ابراهیم بن المنذر حدثنا أنس عن هشام عن وهب بن کیسان عن جابر بن عبد الله أنه أخبره أنَّ أباه تُوُفِّیَ وترك علیه ثلاثین وَسقاً لِرَجُلٍ مِن الیهود فَاسْتَنظَرَہ جابرٌ فأبیٰ أن یُنظِرَہ فکَلَّمَ جابرُ بنُ عبدالله رسولَ الله ﷺ لِیَشفَعَ له إلیه فجاءَہ رسولُ الله ﷺ فکَلَّمَ الیهودیَّ لِیأخُذَ ثَمرَ نَخلِهِ بِالَّتی له فأبیٰ فدخلَ رسولُ الله ﷺ النخلَ فمَشیٰ فیها ثُمَّ قال لِجابرٍ جُدَّ لَه فأوفِ لَه الذی لَه فجَدَّہ بعدَ ما رَجعَ رسولُ الله ﷺ فأوفَاہُ ثلاثین وَسقاً وفَضَلَتْ لَه سبعةَ عشرَ وسقاً فجاءَ جابرٌ رسولَ الله ﷺ لِیُخبِرَہ بِالَّذی کان فوجدَہ یُصَلِّی العصرَ فلمَّا انصرفَ أخبرَہ بِالفَضْلِ فقال أخبِرْ ذاكَ ابنَ الخطاب فذهبَ جابرٌ إلیٰ عمرَ فأخبرَہ فقالَ لَه عمرُ لقد عَلِمْتُ حینَ مَشیٰ فیها رسولُ الله ﷺ لَیُبارَکَنَّ فِیها۔ (ایضاً)

سند میں انس سے مراد ابن عیاض ابوضمرہ ہیں۔(تمرا بتمر أوبغیرہ) کی بابت مہلب رقم طراز ہیں کہ کسی بھی عالم کے نزدیک یہ جائز نہیں کہ قرضدار مقروض کے ذمہ عائد متعین مقدار میں کھجوروں کی واپسی اندازے سے کھجوریں لیکر، کرے کیونکہ اس میں دھوکہ (اور فریقین میں سے کسی کے نقصان) کا امکان ہے البتہ اگر وہ اظہارِ رضامندی کردے تو جواز ہے بقول ابن حجر گویا وہ اس ترجمۂ بخاری پر اعتراض کرنا چاہ رہے ہیں حالانکہ بخاری کی مراد اسی امر کا اثبات ہے جس کا خود انہوں نے اثبات کیا ہے ان کی غرض اس امر کا

بیان ہے کہ قرض چکاتے ہوئے بعض ان امور کونظر انداز کر دینا جائز ہے جو ابتدائے امر میں روانہیں اب مثلاً بیع رطب بالتمر غیر عرایا میں جائز نہیں لیکن معاوضہ میں عند الوفاء (یعنی قضائے دین) جائز ہے اس کی تبیین حدیثِ باب میں ہے کہ آنجناب نے غریم (قرضخواہ) سے کہا کہ وہ والدِ جابرؓ پر عائد قرضِ متعین کے عوض باغ کی (یعنی درختوں پر لگی) مجہول القدر کھجوریں قبول کر لے کتاب الصلح کی روایت میں ہے کہ اندازاً یہ کھجوریں قرض کی نسبت کم تھیں اس میں یہ بھی ہے کہ اسی کم مقدار کو دیکھتے ہوئے اس نے انکار کر دیا۔ ابن حجر لکھتے ہیں دمیاطی نے کلامِ مہلب سے اخذ کرتے ہوئے یہی اعتراض کیا جس کا ابن منیر نے وہی جواب دیا جو میں نے دیا ہے اور کہا کہ معلوم کی مجہول کے بدلے بیع مزابنہ ہے اور اگر وہ کھجوروں کی شکل میں ہے تو (یعنی دونوں طرف سے کھجوریں) تو مزابنہ کے ساتھ ساتھ سود بھی ہے لیکن قضائے قرض میں یہ امر نظر انداز کیا گیا کیونکہ عرف میں اس قسم کا تفاوت متحقق ہے لہذا اسے مزابنہ نہیں گردانا جائیگا۔

علامہ انور رقم طراز ہیں کہ بخاری کے قول (و ھو جائز) یعنی تمر ابتمر او غیرہ تو اس کی نسبت حاشیہ میں ہے کہ یہ ترجمہ اجماع کے خلاف اور خلافِ نصوص ہے کیونکہ تصریح ہے کہ مساوات اور تقابض اموالِ ربویہ میں شرط ہیں (امام بخاری نے ترجمہ کی عبارت میں۔ وھو جائز۔ نہیں کہا البتہ ابن حجر نے یہ لفظ استعمال کیا ہے میری رائے ہے کہ امام بخاری نے اپنا رجحان ظاہر نہیں کیا یعنی ترجمہ میں کوئی حکم ذکر نہیں کیا اور معاملہ اہلِ علم پر چھوڑ دیا ہے کہ اس ضمن میں غور کر لیں) علامہ کہتے ہیں کہ یہ اعتراض ساقط ہے کیونکہ یہ مسامحات اور اغماض (تسامح) کے باب سے ہے مماکست میں تکلیف (مالا یطاق) اور کسی پر جبر نہیں یہ باہمی رضامندی کا معاملہ ہے (کہ ایک نے اپنا کچھ حق چھوڑ دیا) فقہ میں تو احکامِ قضاء کا ذکر کیا ہے لوگ جب فقہ میں کوئی مسئلہ زیر بحث آیا نہیں پاتے تو اس کی نفی کر دیتے ہیں حالانکہ فقہاء کا موضوعِ بحث و کلام ہمیشہ سے دائرۂ تکلیف ہے (یعنی جو احکام نافذ کئے جانے ہیں) جو معاملات اس قسم کے نہیں وہ ان کے زیرِ بحث نہیں آئے حالانکہ وہ جائز ہیں (جیسے نبی اکرم نے حضرت عمر کا قرض چکاتے ہوئے اپنی مرضی سے کچھ زائد دے دیا ان کے استفسار پر فرمایا سود وہ ہوگا جو پہلے سے متعین ہو کہ اتنا زائد لینا ہے) بخاری کا ذکر کردہ یہ مسئلہ بابِ بیوع میں سے نہیں بلکہ بابِ تعاطی سے ہے ان کے نزدیک تجازُف فی التمر اور تعاطی فی الاموال الربویہ میں اغماض جائز ہے لیکن اس میں شرط یہ ہے کہ قرض خواہ راضی ہوں کہتے ہیں کہ یہ جائز کیوں نہ ہو تمام معاشروں میں اس پر عمل ہے اور لوگوں کے باہمی معاملات چل رہے ہیں البتہ یہ (باہمی رضامندی سے مشروط اور) بابِ دیانات سے ہے نہ کہ بابِ قضاء سے جس طرح مثلاً رفقائے سفر اکٹھے کھانا کھاتے ہیں کوئی یہ نہیں کہتا کہ وہ زیادہ کھا رہا ہے یعنی یہ اولاً شرکت ہے ثانیاً مجازفہ ہے مگر کسی نے حرمت کا فتویٰ نہیں لگایا تو اس قسم کے ابواب سے قطعِ نظر کرنا مناسب نہیں۔

حدثنا ابراهيم بن المنذر حدثنا أنس عن هشام عن وهب بن كيسان عن جابر بن عبد الله أنه أخبره أنَّ أباه تُوُفِّيَ وترك عَليه ثلاثين وَسقاً لِرَجُلٍ مِن اليهود فَاستَنظَرَه جابرٌ فأبىٰ أن يُنظِرَه فكَلَّمَ جابرُ بنُ عبدالله رسولَ الله ﷺ لِيَشفعَ لَه إليه فجاءَ ه رسولُ الله ﷺ فكَلَّمَ اليهوديَّ لِيأخُذَ ثَمرَ نَخلِهِ بِالَّتى له فأبىٰ فدخلَ رسولُ الله ﷺ النخلَ فمَشىٰ فيها ثُمَّ قال لِجابرٍ جُدَّ له فأوفِ لَه الذى لَه فجَدَّه بعدَ ما رَجعَ رسولُ الله ﷺ فأوفَاهُ ثلاثين وَسقاً وفَضَلَتْ لَه سبعةَ عشرَ وسقاً فجاءَ جابرٌ رسولَ

اللهﷺ لِيُخبِرَه بِالَّذی کان فوجدَه يُصَلِّي العصرَ فلمَّا انصرَفَ أخبرَه بالفَضلِ فقال أخبِرْ ذاكَ ابنَ الخطاب فذهبَ جابرٌ إلىٰ عمرَ فأخبرَه فقالَ لَه عمرُ لقد عَلِمتُ حينَ مَشىٰ فيها رسولُ اللهﷺ لَيُبارَكَنَّ فِيها۔ (سابقہ ہے)

سند میں انس بن عیاض، ہشام بن عروہ اور وہب بن کیسان ہیں تمام رواۃ مدنی ہیں۔ علامہ انور (وفضلت له سبعة الخ) کے تحت لکھتے ہیں کہ باقی ماندہ مقدار کے ذکر میں روایات میں تفاوت ہے حافظ نے اسے تعددِ قصہ قرار دیا ہے مگر میں کہتا ہوں کہ یہ رواۃ کے اوہام سے ہے تو اس کے پیش نظر تعدد قرار دینے کی ضرورت نہیں۔ اسے ابو داؤد اور نسائی نے (الوصایا) میں جبکہ ابن ماجہ نے (الأحکام) میں نقل کیا ہے۔

باب مَنِ استَعاذَ مِنَ الدَّيْن (قرض سے پناہ مانگنا)

حدثنا أبواليمان أخبرناشعيب عن الزهری-ح-وحدثنا اسمعيل حدثنی أخی عن سليمان عن محمد بن أبي عتيق عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة أخبرَته أنَّ رسولَ اللهﷺ كان يَدعُو فی الصلاة اللّٰهُمَّ إنی أعُوذُ بِكَ مِنَ المَأثَمِ والمَغرَمِ فقال لَه قائلٌ ما أكثَرَ ما تَستَعِيذُ يا رسولَ الله مِن المغرم قال إنَّ الرجلَ إذا غَرِمَ حَدَّثَ فكَذَبَ ووَعَدَ فأخلَفَ

عائشہؓ نے خبر دی کہ رسول اللہﷺ نماز میں دعا کرتے تو یہ بھی کہتے اے اللہ! میں گناہ اور قرض سے تیری پناہ مانگتا ہوں۔ کسی نے عرض کیا، یا رسول اللہ! آپ قرض سے اتنی پناہ مانگتے ہیں؟ آپ نے جواب دیا کہ جب آدمی مقروض ہوتا ہے تو جھوٹ بولتا ہے۔ اور وعدہ کر کے اس کی خلاف ورزی کرتا ہے۔

پہلی سند کے ساتھ یہ حدیث صفۃ الصلاۃ میں گزر چکی ہے وہاں کا سیاق اس سے اتم تھا سیاقِ ہذا شاید تحویل کے بعد والی سند کا ہے اس کی تائید اس امر سے بھی ملتی ہے کہ الصلاۃ والے سیاق میں عروہ کی زہری کو تصریح بالاخبار ہے اور یہاں عنعنہ ہے دوسری سند کے شیخ بخاری اسماعیل بن ابی اویس ہیں جو اپنے بھائی عبدالحمید ابوبکر سے راوی ہیں وہ اپنی کنیت کے ساتھ زیادہ مشہور تھے سلیمان سے مراد ابن بلال ہیں تمام رجال مدنی ہیں۔ مہلب کہتے ہیں اس حدیث سے مستفاد یہ ہے کہ (برائی کے) ذرائع کا سدِ باب کرنا چاہئے کیونکہ قرض (جو کہ حلال ہے) سے پناہ اس لئے کہ اس سے جھوٹ، اور وعدہ کی خلاف ورزی کا دڑکھلتا ہے استعاذہ من الدین سے مراد یہ بھی محتمل ہے کہ قرض لینے کی ضرورت ونوبت ہی نہ پیش آئے مبادا ان غوائل (گناہوں) میں جا پڑے یا یہ کہ اسے چکانے کی قدرت نہ ہو تو اس سے اس کے ذمہ بوجھ رہے گا شاید اسی لئے ترجمہ کو مطلق رکھا ہے حاشیہ ابن منیر میں ہے کہ استعاذہ من الدین قرض لینے کے جواز کے منافی نہیں کیونکہ حقیقۃً استعاذہ ممکنہ خرابیوں سے ہے اگر قرض چکا دیا گیا تو گویا وہ ان سے محفوظ رہا۔

باب الصَّلاةِ علیٰ مَن ترکَ دَیْناً (مقروض کی نماز جنازہ)

ابن منیر لکھتے ہیں اس ترجمہ سے مراد یہ ہے کہ دَین دِین کیلئے مخل نہیں اور سابقہ باب کا استعاذہ قرض کی ذات سے نہیں بلکہ اس کی ممکنہ خرابیوں (غوائل) سے تھا۔

حدثنا أبوالولید حدثنا شعبة عن عدیٍّ بن ثابت عن أبی حازم عن أبی هریرة عن النبی ﷺ قال مَن تَرَكَ مالًا فلِوَرَثَتِهِ ومَن تَرَكَ كَلًّا فإلَيْنا۔ (الکفالہ میں گزر چکی ہے)

حدثنی عبد الله بن محمد حدثنا أبوعامر حدثنا فلیح عن هلال بن علی عبدالرحمٰن بن أبی عمرة عن أبی هریرة أنَّ النبیَّ ﷺ قال ما مِن مُؤمنٍ إلاوأنا أولیٰ بهٖ فی الدُّنیا والآخرةِ اقرؤوا إنْ شِئْتُمْ ﴿النبیُّ أولیٰ بِالمُؤمِنینَ مِنْ أنفُسِهِمْ﴾ فأیُّما مؤمنٍ ماتَ وتَرَكَ مالًا فَلْیَرِثْهُ عَصَبَتُه مَن كانوا ومَن ترك دَیناً أوضَیاعاً فَلْیَأتِنی فأنا مَولاهُ

ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ جو مومن ہے میں اس کا دنیا و آخرت میں سب سے زیادہ دوست ہوں اگر تم چاہو تو (سورۂ احزاب کی آیت نمبر 6) پڑھ لو (ترجمہ) ''نبی ﷺ تو خود اہل ایمان سے بھی زیادہ اُن کا خیال رکھتے ہیں'' لہٰذا جو مومن مر جائے اور کچھ مال چھوڑے تو وہ اس کے ورثاء کو ملے گا اور جو شخص کچھ قرض یا اولاد چھوڑ جائے تو وہ میرے پاس آئے میں اس کا بندوبست کروں گا۔

پہلی حدیث میں (کلا) اور دوسری حدیث میں (ضیاعا) سے عیال مراد ہیں (یعنی ان کے بال بچوں کی ذمہ داری ریاست پر ہے) الکفالہ میں یہ حدیث مکمل سیاق کے ساتھ مع شرح گزر چکی ہے اس میں تھا کہ پہلے آپ مقروض کی نماز جنازہ میں خود شریک نہ ہوتے صحابہ سے فرماتے کہ آپ پڑھ لیں اور بعد ازاں فتوحات کے نتیجہ میں کشائش پیدا ہوئی تو حکم دیا کہ ہم اس کے قرض چکائیں گے اور نماز جنازہ میں شریک ہونا بھی شروع کر دیا ضیاعا میں خطابی کے نزدیک ضاد مفتوح ہے دوسروں کے ہاں مکسور پڑھنا بھی جائز ہے۔ اس طور کہ ضائع کی جمع ہے جیسے جائع ،، جیاع۔ ابو عامر کا نام عبدالملک بن عمرو عقدی تھا۔

باب مَطَلُ الغَنِیِّ ظُلْمٌ

(مالدار کا۔ قرض کی واپسی سے۔ ٹال مٹول کرنا ظلم ہے)

ترجمہ حدیثِ باب کے الفاظ پر ہی مشتمل ہے۔

حدثنامسدد حدثنا عبدالأعلی عن معمر عن همام بن منبه أخی وهب بن منبه أنه سمع أباهریرة یقول قال رسول الله ﷺ مَطلُ الغنی ظُلمٌ

الحوالہ میں مفصلاً و مشروحاً گزر چکی ہے سند میں مذکور عبدالاعلی، ابن عبدالاعلی بصری ہیں۔

باب لِصاحبِ الحَقِّ مَقالٌ (حقدار کو تھوڑا بہت سنا لینے کی اجازت ہے)

ویُذکَرُ عن النبی ﷺ أنه قال لَیُّ الواجِدِ یُحِلُّ عُقوبتَه وعِرُضَه قال سفیان عِرضه، یقول مَطَلَتنی و عُقوبتُه الحَبْسُ۔ (آنجناب سے منقول ہے کہ جان بوجھ کر ادائیگی قرض نہ کرنے والے کیلئے سزا ہے، بقول سفیان سزا یہ ہے کہ اسے قید کر دیا جائے)

حدثنا مسدد حدثنا یحیی عن شعبة عن سلمة عن أبی سلمة عن أبی هریرة قال أتَی النبیَّ ﷺ رجلٌ یَتقاضاهُ فأغلَظَ له فهَمَّ به أصحابُه فقال دَعُوهُ فإنَّ لِصاحِبِ الحَقِّ مَقالا

اسی کتاب میں یہ حدیث گزر چکی ہے حدیثِ معلق (مقال) کی تشریح میں ذکر کی ہے۔(لی الواجد) لوئ یلوی سے ہے بمعنی مطل الواجد سے مراد غنی ہے وجد سے ہے بمعنی قدرت۔(یحل) یعنی اسے موصوف بظلم کرنا جائز ہے اسے احمد اور اسحاق نے اپنی اپنی مسند میں موصول کیا ہے ابو داؤد اور نسائی نے بھی عمرو بن شرید بن اوس ثقفی عن ابیہ سے نقل کیا ہے اسناد حسن ہے طبرانی کہتے ہیں صرف اسی سند کے ساتھ ہی مروی ہے۔

(قال سفیان الخ) اسے بیہقی نے فریابی جو شیخ بخاری ہیں، کے واسطہ سے نقل کیا ہے اسحاق کہتے ہیں سفیان نے (عرضه) کی تفسیر یہ کی ہے کہ زبان کے ساتھ ایذاء پہنچانا احمد نے بھی وکیع سے اس کی تفسیر میں یعنی (شکایته) نقل کیا ہے دونوں سے یہ بھی منقول ہے کہ (عقوبته) سے مراد (حبسه) ہے یعنی اسے قید کر دیا جائے واجد کے لفظ سے اشارہ ملتا ہے کہ یہ سزا اس صورت میں ملے گی اگر قدرت کے باوجود ادائیگی نہیں کرتا معسر (تنگ دست) کو قید نہیں کیا جائیگا رافعی میں (عقوبته حبسه) کا جملہ مرفوع متن میں مذکور ہے لیکن یہ تغیر ہے یہ دراصل بعض رواۃ کی تفسیر ہے۔

باب إذا وَجَدَ مالَه عندَ مُفلِسٍ فی البَیْعِ والقَرضِ والوَدیعةِ فهُوَ أحَقُّ بِهِ

(اگر بیع، قرض یا امانت کا مال بعینہ دیوالیہ شخص کے پاس مل جائے تو جسکا وہ ہے دوسروں کی نسبت وہ اسکا زیادہ حقدار ہے)

وقال الحسنُ إذا أفلسَ وتَبَیَّنَ لَم یَجُزْ عِتقُه ولابَیعُه ولا شِراؤُه وقال سعیدُ بن المسیب قضیٰ عثمانُ مَنِ اقْتَضیٰ مِن حَقِّهِ قبلَ أن یُفلِسَ فهُوَ له ومَن عَرَفَ مَتاعَه بِعَینِهِ فهُوَ أحَقُّ به .

(اور حسنؒ نے کہا جب کوئی مبینہ طور پر دیوالیہ ہو جائے تو نہ اس کا اپنے غلام کو آزاد کرنا جائز ہوگا اور نہ اس کی خرید و فروخت صحیح مانی جائے گی۔سعید بن مسیب نے کہا کہ عثمانؓ نے فیصلہ کیا تھا کہ جو شخص اپنا حق دیوالیہ ہونے سے پہلے لے لے تو وہ اسی کا ہو جاتا ہے اور جو کوئی اپنا ہی سامان اس کے ہاں پہچان لے تو وہی اس کا حقدار ہے)۔

شرعاً مفلس وہ ہے جس کے قرضوں کی مالیت اس کے پاس موجود مال سے بڑھ جائے یعنی اب وہ ذی فلوس ہو گیا ہے قبل ازیں ذی دراہم و دنانیر تھا۔(ککھ پتی) یا افلس کا ہمزہ برائے سلب ہے یعنی اب اس کی حالت یہ ہے کہ فلس (پیسے یا دھیلے) کا بھی مالک نہیں رہا۔(فی البیع) کا لفظ نصِ حدیث کے بعض طرق میں ہے۔(القرض) کا لفظ اس پر قیاس کرتے ہوئے استعمال کیا یا اس

وجہ سے کہ عمومی خبر میں داخل ہے، شافعی کا آخری قول یہی ہے مالک سے مشہور قول قرض و بیع کا تفرقہ ہے۔ (والودیعة) یہ بالا جماع ہے ابن منیر کہتے ہیں ان تینوں کا اسی حکم میں شامل کرنا یا تو اس لئے کہ حدیث میں اطلاق ہے یا اس لیے کہ وہ بیع میں تو وارد ہے باقی دو اولیٰ ہیں کیونکہ ودیعت کی ملکیت غیر منتقل ہے۔

(وقال الحسن الخ) وتبين کا لفظ استعمال کر کے یہ اشارہ دیا کہ ایسا قاضی کے فیصلہ سے ہوگا بالاتفاق قرض دار کا غلام آزاد کرنا قابلِ نفاذ نہ ہوگا بیع وشراء بھی اسی صورت صحیح ہوگی اگر اس سے قرض چکانے میں مدد ملتی ہو اس قولِ حسن سے بخاری نخعی کے اس قول کی مخالفت کر رہے ہیں کہ (بيع المحجور وابتياعه جائز) کہ دیوالیہ قرار دیئے گئے کا خرید و فروخت کر لینا جائز ہے۔

(وقال سعيد الخ) عثمان سے مراد ابن عفان ہیں اسے ابوعبید نے کتاب الاموال اور بیہقی نے بھی بسند صحیح موصول کیا ہے اس میں ہے کہ یہ واقعہ ام المومنین ام حبیبہ کے ایک غلام سے متعلق ہے بیہقی کی روایت میں بجائے (قبل أن يفلس) کے (قبل أن يبين إفلاسه) ہے یعنی سرکاری طور پر دیوالیہ قرار دیئے جانے سے قبل۔ علامہ انور کی اس کے تحت بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی نے کوئی چیز خریدی ابھی قیمت ادا نہ کی تھی کہ مفلس (دیوالیہ) ہو گیا اب اگر ابھی تک مبیع (خریدی گئی چیز) اس کے پاس ہے تو اس بابت فقہاء کا اختلاف ہے شافعی کا اس حدیث کی وجہ سے یہ موقف ہے کہ اب اس چیز کا بائع (یعنی فروخت کنندہ) زیادہ حق دار ہے ابوحنیفہ اور ان کے صاحبین کا موقف ہے کہ بائع اس میں (أسوة الغرماء) ہے اگر اس نے قبضہ نہیں لیا تو بھی ہمارے ہاں بعد از قبضہ جیسا ہی مسئلہ ہے امام بخاری کے ہاں یہ حدیث امانات و معاوضات، دونوں سے متعلق ہے کہتے ہیں میرے نزدیک حدیث میں مسئلہِ دیانت ہے نہ کہ قضاء، یعنی از روئے دیانت اسے حکم دیا گیا ہے کہ مفلس ہونے کی شکل میں اگر خریدی ہوئی چیز اگر بعینہ اس کے پاس موجود ہے فوراً فروخت کنندہ کو واپس کر دے تو یہ حکم بالاسوۃ ہے باقی رہی یہ بات کہ آیا بائع کا مشتری کے چیز قبضہ میں لئے جانے کے بعد اس پر حق ہے یا نہیں؟ تو اس کی مثال دے چکا ہوں کہ مثلاً اگر کسی کا گھوڑا بھاگ کر دار الحرب چلا گیا پھر بعد ازاں مسلمانوں کا غلبہ ہونے پر مال غنیمت تقسیم ہونے سے قبل (یعنی اگر گھوڑے کی نشاندہی مال غنیمت کی تقسیم سے قبل ہو گئی) اس کا مالک اس کے عین کا زیادہ حقدار ہے اور تقسیم کے بعد اس کی قیمت کا، تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اس کے مالک کا اس پر کچھ حق قائم رہا اسی طرح یہ مسئلہ ہے، دیانۃً بائع کا اپنے بیچے ہوئے سامان پر کچھ حق قائم ہے اگرچہ قضاءً اس سامان سے اسکا کوئی تعلق نہیں رہا۔ اگر خریدار کا قبضہ ابھی نہ ہوا تو ہمارے نزدیک بائع اس کا زیادہ حق دار ہے ھدایہ میں یہ بحث بھی ہے کہ مبیع پر قبضہ سے قبل مشتری کی ملکیت ثابت ہے یا صرف اس کا حق؟ حسن کے قول کی بابت لکھتے ہیں کہ یہ صاحبین کے مذہب کے مطابق ہے کیونکہ ان کے ہاں تفلیس کے کچھ احکام ہیں امام ابوحنیفہ کے ہاں اس کا کوئی حکم نہیں تفاصیل کتاب الحجر سے دیکھی جاسکتی ہیں سعید بن مسیب سے منقول اثر بھی ہماری فقہ کے مطابق ہے۔

حدثنا أحمد بن يونس حدثنا زهير حدثنا يحيى بن سعيد أخبرني أبوبكر بن محمد بن عمرو بن حزم أنَّ عمرَبنَ عبدالعزيز أخبرَه أنَّ أبابكر بنَ عبدِالرحمن بنِ الحارث بن هشام أخبره أنه سمع أباهريرة يقول قال رسولُ الله ﷺ أو قال سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول مَن أدركَ مالَه بِعَينِه عند رجلٍ أوإنسانٍ قد أفلَسَ فهُوَ أحَقُّ

بہ من غیرہ- قال أبوعبدالله هذاالإسناد کُلهم کانوا علَی القَضاء یحیی بن سعید وأبو بکر بن محمد و عمر بن عبدالعزیز وأبوبکر بن عبدالرحمن وأبو هریرة کانوا کلهم علی المدینة

ابو ہریرہؓ بیان کرتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جو شخص ہو بہو اپنا مال کسی شخص کے پاس پالے جب کہ وہ شخص دیوالیہ قرار دیا جا چکا ہو۔تو صاحب مال ہی اس کا دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ حقدار ہے۔

زبیر سے مراد ابن معاویہ اور یحیی سے مراد ابن سعید انصاری ہیں سند میں چار تابعین ہیں تمام عہدہ قضاء پر فائز رہے ابوبکر بن عبدالرحمن کے علاوہ باقی ایک ہی طبقہ کے ہیں۔(أو قال سمعت الخ) بقول ابن حجر میرے خیال میں یہ شک زبیر کی طرف سے ہے یحیی سے اس کے کسی اور راوی نے حالانکہ وہ کثیر ہیں، ان سے یہاں تصریح بالسماع نقل نہیں کیا یہ اس امر کی دلیل ہے کہ وہ روایت بالمعنی کے اصلاً قائل نہ تھے۔(من أدرك ماله بعينه) اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ صاحب مال کے استحقاق کی شرط یہ ہے کہ اس کا مال بغیر کسی تبدل و تغیر کے موجود ہو اس سے بھی اصرح مسلم کی روایت ہے جس میں (ولم يفرّقه) کا لفظ بھی ہے مالک کی (ابن شهاب عن أبي بكر بن عبد الرحمن) سے مرسل روایت میں ہے (فوجده بعينه فهوأحق) یہ بھی اس صورت کہ ابھی اسے قیمت میں سے کچھ نہیں ملا و گرنہ وہ (أسوة الغرماء) ہوگا عبدالرزاق کی بحوالہ معمر زہری سے روایت میں اس کی صراحت موجود ہے یہ اگرچہ مرسل ہے مگر عبدالرزاق نے مالک سے اسے موصول روایت کیا ہے لیکن مالک سے مشہور اس کا ارسال ہے اسی طرح زہری سے بھی۔ زبیدی نے بھی اسے زہری سے موصول کیا جسے ابوداؤد، ابن خزیمہ اور ابن جارود نے نقل کیا ہے ابن ابی شیبہ نے عمر بن عبدالعزیز جو اس حدیث کے بھی راوی ہیں، سے نقل کیا ہے کہ نبی پاک نے فیصلہ فرمایا تھا کہ بائع غرماء (یعنی قرض خواہوں) سے زیادہ حق دار ہے بشرطیکہ اس نے قیمت میں سے کچھ وصول نہ کیا ہو و گرنہ وہ (أسوة الغرماء) ہوگا بخاری کا مختار بھی یہی معلوم پڑتا ہے اسی لئے حضرت عثمان کے اثر کو شاملِ ترجمہ کیا ہے جمہور کا بھی یہی مذہب ہے شافعی سے ایک قول ہے کہ خواہ سامان تبدیل بھی ہو چکا ہو پھر بھی وہی (بائع) زیادہ حق دار ہے اور اسی طرح اگر اس نے کچھ قیمت وصول بھی کر لی ہے تب بھی باقی غرماء سے زیادہ اسی کا حق ہے۔

(فهو أحق به من غيره) اس غیر میں سارے شامل ہوئے وارث بھی قرض خواہ بھی، جمہور علماء یہی رائے رکھتے ہیں۔حنفیہ نے اس بناء پر کہ خبرِ واحد اور اصول کے مخالف ہے، اس کی تاویل کی ہے کیونکہ سلعہ (سامان) اب بوجہ بیع مشتری کی ملک بن گیا اور بائع کا اسے اپنے قبضہ میں کر لینے کا استحقاق اس کے حقِ ملکیت کے خلاف ہے انہوں نے اس حدیث کو اس امر پر محمول کیا کہ متاع (سامان) و دیعت، عاریہ یا لقطہ ہے۔تعاقب کیا گیا کہ اگر یہ ہوتا تو اسے افلاس کے ساتھ مقید نہ کیا جاتا اور نہ احق کا لفظ استعمال کیا جاتا کیونکہ اسم تفضیل اشتراک کا مقتضی ہے پھر حدیثِ باب کے بعض طرق میں اس کے مبیع ہونے کی تخصیص ہے سفیان ثوری نے اپنی جامع میں اور انہی کے طریق سے ابن خزیمہ اور ابن حبان وغیرہما نے یحیی بن سعید سے یہ الفاظ روایت کئے ہیں [إذا أفلس الرجل فوجد البائع سلعته الخ) مسلم کی ابن ابی الحسین سے روایت میں بھی بیع کا ذکر ہے کئی دیگر طرق بھی ہیں تو اس سے ظاہر ہوا کہ حدیث کا تعلق صورتِ بیع سے ہے قرض اور ترجمہ میں ذکر کردہ دیگر امور من باب الاولی اس سے ملحق ہیں بعض حنفیہ نے یہ بھی کہا کہ (فهو أحق به) کا حکم اس صورت میں کہ ابھی مشتری نے قبضہ نہیں لیا تھا لیکن اس کا تعاقب حدیث کے الفاظ (عند رجل) سے کیا گیا ہے ابن حبان کی ثوری عن یحیی کے

طریق سے روایت میں ہے (ثم أفلس وهي عنده) (یعنی سامان مفلس کے پاس تھا) گویا اس کا قبضہ ہو چکا تھا ان کا کہنا کہ خبرِ واحد ہے بھی اس لحاظ سے محلِ نظر ہے کہ ابو ہریرہ کے علاوہ ابن حبان نے صحیح سند کے ساتھ ابن عمر سے اور احمد وابو داؤد نے بسند صحیح حضرت سمرہ سے بھی یہی روایت نقل کی ہے پھر حضرت عثمان اور عمر بن عبدالعزیز نے یہی فیصلہ دیا لہذا یہ خبرِ واحد نہ رہی ابن منذر لکھتے ہیں حضرت عثمان کے اس فیصلے کی کسی صحابی نے مخالفت نہ کی ان کی اس بات کا تعاقب یہ کہہ کر کیا گیا ہے کہ ابن ابی شیبہ نے حضرت علی سے نقل کیا ہے کہ یہ سامان افلاس کی شکل میں اسوۃ الغرماء ہوگا لیکن اس تعاقب کا یہ جواب ملا ہے کہ حضرت علی سے اس بارے اختلاف منقول ہے جبکہ حضرت عثمان سے عدمِ اختلاف منقول ہے قرطبی المفہم اور نووی شرحِ مسلم میں حنفیہ کی ان تاویلات کو تعسف اور مردود قرار دیتے ہیں اس صورت میں کہ کوئی شخص مر گیا اور اس کے پاس خریدا گیا کچھ سامان نکلا جس کی قیمت ابھی چکائی نہ تھی، میں اختلافِ فقہاء ہے شافعی کہتے ہیں صاحبِ سامان (یعنی فروخت کنندہ) ہی اس کا زیادہ حق دار ہے مالک اور احمد اسے اسوۃ الغرماء قرار دیتے ہیں شافعیہ کی حجت قاضی مدینہ عمر بن خلدہ کی حضرت ابو ہریرہ سے ایک روایت ہے کہ نبی اکرم نے فیصلہ فرمایا کہ اگر کوئی شخص مفلس ہوا یا مر گیا تو صاحبِ متاع اگر اپنی چیز بعینہٖ پالے تو وہی اس کا زیادہ حق دار ہے یہ حدیث حسن اور صالح للاحتجاج ہے اسے احمد، ابو داؤد اور ابن ماجہ نے تخریج کیا اور حکم نے صحیح کہا ہے شافعی نے دونوں حدیثوں کی یہ تطبیق بھی کی ہے کہ حدیث ابن خلدہ سے مراد اگر اس کی موت حالتِ افلاس میں ہو اور حدیثِ ابی بکر بن عبدالرحمٰن سے مراد اگر اس کی موت ملیئاً (یعنی مالداری کی حالت میں) ہو۔

اس مسئلہ کی جزئیات میں سے یہ بھی ہے کہ اگر غرماء (قرض خواہ) باہم طے کر لیں کہ صاحبِ سلعہ (یعنی بائع) کو اس کے سامان کی قیمت ادا کر دیں تو اس ضمن میں مالک کہتے ہیں کہ اسے لازماً قبول کر لینا چاہئے جبکہ شافعی واحمد اسے لازم نہیں سمجھتے کیونکہ اس میں ایک تو منت ہے دوسرا اگر کوئی اور قرض خواہ نکل آیا تو ممکن ہے وہ اس سے مزاحم ہو ابن تین نے غرابت کا مظاہرہ کرتے ہوئے شافعی سے قیمت وصول کر لینے کا عدمِ جواز نقل کیا ہے یعنی وہ اپنا سامان واپس اٹھا لے۔

مبیع (خریدا ہوا سامان) پر مؤجر (کرایہ پر لی ہوئی کوئی چیز) کو قیاس کیا جائے گا اس سے یہ بھی استدلال کیا گیا ہے کہ دیوالیہ ہونے کی صورت میں قرضِ مؤجل (یعنی جس کی ادائیگی میں ابھی وقت باقی تھا) کی فوری واپسی کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے اس کی صورت یا شرط یہ ہوگی کہ قرض خواہ اپنا متاع (یعنی اگر قرض کسی چیز کی صورت میں تھا) بعینہٖ پالیتا ہے تو وہی اس کا زیادہ حق دار ہے اس کے لوازم میں سے یہ ہے کہ قرضِ مؤجل کی واپسی کا مطالبہ کرے جمہور کا یہی قول ہے لیکن شافعیہ کے ہاں راجح یہ ہے کہ مؤجل کی ادائیگی کا دیوالیہ ہونے کی وجہ سے حلول (یعنی ادائیگی کا وقت) نہیں ہوگا کیونکہ مقررہ وقت اس کا حقِ مقصود ہے جو اس کے فلس کے سبب ضائع نہ ہوگا ایک قول یہ بھی ہے کہ صاحبِ متاع کو اس کے سامان کی واپسی قاضی کے فیصلہ سے ہوگی جس طرح اس کا فلس قاضی کے فیصلہ سے مشروط ہے فلس پر قیاس کرتے ہوئے یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر کوئی مشتری قیمت چکانے میں ٹال مٹول کرتا ہے یا بھاگ گیا ہے تو وہ بیع کو منسوخ کر سکتا ہے اور اپنا سودا واپس لے سکتا ہے اصح قول یہ ہے کہ سودا فسخ نہ ہوگا۔ تمام اصحابِ ستہ نے اسکی تخریج کی ہے، ابن ماجہ نے (الأحكام) باقیوں نے (البیوع) میں۔

باب مَن أخّرَ الغَريمَ إلَى الغَدِأونحوِهٖ ولَم يَرَ ذلک مَطْلًا

(کل پرسوں تک ٹالنا مطل نہیں)

وقال جابرٌ اشتَدَّ الغُرَماءُ فی حُقوقِهِم فی دَینِ أبی فسَألَهم النبیُّ ﷺ أن یَقبَلُوا ثَمَرَ حائِطی فأبَوا فلَمْ یُعطِهِم النبیُّ ﷺ الحائطَ ولَم یَکْسِرْہ لَهم وقال سأغدو علیک غداً فغَدا عَلینا حین أصبحَ فدَعا فی ثَمرِها بالبَرَکَةِ فقَضَیْتُهم

(والد حضرت جابرؓ کے قرض کی بابت سابقہ حدیث سے یہ استدلال قائم کیا ہے) بقول علامہ انور اس ترجمہ کی غرض اس امر کا اثبات ہے کہ مطل ایک عرفی امر ہے لیکن ایک یا دو دن کی تاخیر مطل (وہ جسے ظلم کہا گیا ہے) نہیں کہلاتی اس کے تحت حدیثِ جابر معلقاً لائے ہیں جو قبل ازیں گزر چکی ہے مگر اس میں (ولم یکسرہ) کا جملہ موجود نہیں وہ الھبۃ کی اسی روایت میں آئے گا (سأغدو علیکم) سے مذکورہ استدلال ہے۔ یہ ترجمہ وحدیث نسفی کے نسخہ سے ساقط ہے۔ ابن بطال واکثر شراح نے بھی ذکر نہیں کیا۔

باب مَن باعَ مالَ المُفلِسِ أو المُعدِمِ فقَسَمَه بینَ الغُرَماءِ أو أعطاه حتیٰ یُنفِقَ علیٰ نفسِهٖ

(مالِ مفلس بیچ کر قرضخواہوں کو ادائیگی)

حدثنا مسدد حدثنا یزید بن زریع حدثنا حسین المعلم حدثنا عطاء بن أبی رَباح عن جابر بن عبدالله قال أعتَقَ رجلٌ مِنّا غلاماً لَه عن دُبُرٍ فقال النبیُّ ﷺ مَن یَشتَرِیهِ مِنی فَاشْتَرَاہُ نُعَیمُ بنُ عبدالله فأخذَ ثَمَنَه فدَفعَه إلیه۔

(البیوع میں گزر چکی ہے)

حدیثِ باب پر تفصیلی بحث العتق میں آئے گی بقول ابن بطال حدیث سے ترجمہ کا جملہ (فقسمه بین الغرماء) ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اس غلام کو مدبر بنانے والے کا اس کے سوا کوئی اور مال نہ تھا جیسا کہ الاحکام میں ذکر ہوگا اور نہ یہ ذکر ہے کہ وہ مقروض تھا آپ نے اسے اسلئے بیچا کہ آپ کی سنت یہ تھی کہ کوئی اپنے سارے مال کو صدقہ نہ کردے کہ اس کے نتیجہ میں فقیر ہو جائے آپکا فرمان گزرا (خیر الصدقة ما کان عن ظهر غنی) ابن منیر اس کا جواب دیتے ہیں کہ دونوں احتمال ہیں یہ بھی ممکن ہے کہ وہ مقروض ہوں اس لیے فروخت کر دیا بہر حال دونوں احتمال پر ترجمہ قائم ہے اگرچہ دونوں کا باہمی تعلق نہیں مگر ایک ربط یہ بنتا ہے کہ اگر اس کے اپنے حق (حقِ نفس) کے پیشِ نظر اسے فروخت کر دیا تو حقِ غرماء کے مدِ نظر مقروض کے مال کو فروخت کرنا اولیٰ ہے ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ مجھے یوں لگتا ہے کہ ترجمہ میں لف ونشر ہے تقدیرِ کلام یہ ہے (من باع مال المفلس فقسمه بین الغرماء ومن باع مال المعدم فأعطاه حتی ینفق علی نفسه) أو دونوں جگہ للتنویع ہے حدیثِ جابر کے بعض طرق میں مذکور ہے کہ اس کے ذمہ قرض بھی تھا،

اسے نسائی وغیرہ نے نقل کیا باب سے متعلقہ ایک اور حدیث بھی ہے جسے مسلم اور اصحاب سنن نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت کیا ہے اس میں آنجناب کے حوالے سے ہیکہ (خذوا ما وجدتم وليس لكم إلاذلك)۔ یعنی کسی کے دیوالیہ قرار دیئے جانے کی صورت میں جومل جائے وہی ہے۔ جمہور یہ رائے رکھتے ہیں کہ دیوالیہ قرار پانے والے پر حاکم حجر کا حکم لگا دے یعنی اسے اس امر کا پابند کر دے کہ وہ اپنے مال میں کوئی تصرف نہیں کرسکتا سرکاری طور سے اس کا مال فروخت کر کے رقم قرضخواہوں میں تقسیم کردی جائے گی حنفیہ اس کے مخالف ہیں اور ان کی حجت حدیثِ جابر کے یہ الفاظ ہیں (فلم يعطهم الحائط ولم يكسره لهم) مگر یہ حجت مستقیم نہیں کیونکہ آپ کا مقصد یہ تھا کہ کھجوریں انہیں دیتے وقت خود تشریف فرما ہوں تاکہ فریقین کے لئے برکت کا حصول ہو۔ علامہ اس کے تحت رقم طراز ہیں کہ اس حدیثِ مدبر پر امام بخاری نے متعدد تراجم قائم کئے ہیں جو باہم متضاد و متہافت ہیں بعض سے حالِ تدبیر میں جوازِ بیع کا ثبوت ہے اور بعض میں تدبیر ختم والغاء کر کے بیع کا اور اسے واپس غلامی کی حالت میں بھیجنے کا جبکہ کسی ترجمہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ مذکورہ بیع اس کی نسبت تعزیری تھی یہی مصنف کا طریق کار خیبر کی نسبت تھا کبھی اسے اجارت کہتے ہیں اور کبھی مزارعت۔

باب إذاأقْرَضَه إلىٰ أجَلٍ مُسَمًّى أوأجَّلَه في البَيْع

(وقتِ مقرر تک قرض یا ادھار خرید وفروخت؟)

وقال ابنُ عمر في القرض إلىٰ أجَل لابأسَ بِه وإنْ أعطىٰ أفضَلَ مِن دراهمِه مالَمْ يَشترِطْ وقال عطاءٌ وعمرُو بن دينار هو إلى أجَلِه في القَرْض

(ابن عمرؓ نے کہا کہ کسی مدت معین تک کے لیے قرض میں کوئی حرج نہیں ہے اگر چہ اس کے درہموں سے زیادہ کھرے درہم اسے ملیں۔ لیکن اس صورت مین جب کہ اس کی شرط نہ لگائی ہو۔ عطاء اور عمر بن دینار نے کہا کہ قرض لینے والا اپنی مقررہ مدت کا پابند ہوگا)۔

قرض الی اجل کی بابت اختلاف ہے اکثر، اشیاء میں اسکے جواز کے قائل ہیں شافعی کے ہاں منع ہے بیع الی اجل بالاتفاق جائز ہے گویا بخاری قرضِ مؤجل کے جواز پر بیع مؤجل سے احتجاج کرتے ہیں ساتھ ساتھ ابن عمر کے اثر اور حضرت ابو ہریرہ سے مروی حدیث سے بھی حجت پکڑتے ہیں۔ (وقال ابن عمر) اسے ابن ابی شیبہ نے مغیرہ کے واسطہ سے موصول کیا ہے مالک نے مؤطا میں بسند صحیح روایت کیا ہے کہ ابن عمر نے ایک شخص سے کچھ درہم ادھار لئے پھر ان سے بہتر اسے واپس کئے (ممکن ہے اس زمانہ میں درہم و دینار نیا یا پرانا، مادہ یا وزن کی کمی وبیشی کے لحاظ سے متفاوت ہوتے ہوں)۔ (وقال عطاء الخ) اسے عبد الرزاق نے ابن جریج سے موصول کیا ہے جو دونوں سے روایت کرتے ہیں۔

وقال الليث حدثني جعفربن ربيعة عن عبدالرحمن بن هرمز عن أبي هريرة عن النبيﷺأنه ذَكرَ رجلًا مِن بني اسرائيل سألَ بعضَ بني إسرائيل أن يُسلِفَه فدَفعَهاإليه إلى أجَلٍ مُسَمًّى فذكرَالحديثَ۔

بنی اسرائیل کے ایک شخص کے تذکرہ پر مشتمل حدیث جس نے ایک ہزار دینار ادھار پر دیئے، الکفالة میں گزر چکی ہے۔
علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ پہلے ذکر کیا حلولِ اجل سے قضاءِ قرض کی ادائیگی لازم نہیں ہو جاتی البتہ دیانۃً لازم ہوتی ہے کیونکہ یہ وعدہ ہے جو خلاف ورزی کرتا ہے وہ (یلق أثاما) قضاءً تو حلولِ اجل سے قبل بھی مطالبہ کر سکتا ہے۔ (أو أجله في البيع) کی بابت کہتے ہیں کہ یہ لازم باتفاق ہے کیونکہ معاوضات میں سے ہے جبکہ اول (تأجيل في القرض) مروءات میں سے ہے۔ (وقال ابن عمر) کی نسبت کہتے ہیں کہ قرض دیتے وقت زائد لینے کی شرط عائد نہیں کی (کیونکہ اس طرح تو سود بن جائیگا) ادائیگی کے وقت اپنی طرف سے کچھ زائد دیدیا اسی لئے میں کہتا ہوں کہ مروءات بابِ قضاء سے مختلف ہیں تو ابن بطال کا کہنا کہ بخاری کے بعض تراجم اجماع کے خلاف ہیں، خلافِ حقیقت ہے کیونکہ یہ دیانات پر محمول ہیں وہ اسے قضاء سمجھ بیٹھے لہذا یہ دعوی کیا جو بھی مسائلِ دیانات کو فقہ کی طرف لے جائیگا اسی تقوُّل کا مرتکب ہوگا۔ عطاء اور عمرو کی کلام کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ اس سے لگتا ہے کہ ان کے نزدیک اجل فی القرض کا لزوم بھی قضاءً ہے جبکہ ہمارے ہاں دیانۃً ہے۔

بابُ الشَّفاعةِ فی وَضْعِ الدَّیْنِ (قرض کی معافی کیلئے سفارش کرنا)

حدثنا موسىٰ حدثنا أبو عوانة عن مغيرة عن عامر عن جابر قال أُصِيبَ عبدُالله وتَرَكَ عِيالًاودَيْناً فطَلَبْتُ إلىٰ أصحابِ الدَّيْنِ أن يَضَعُوا بعضاً فأبَوا فأتَيْتُ النبيَّ ﷺ فَاسْتَشْفَعْتُ بِهِ عليهم فأبَوا فقال صَنِّفْ تَمْرَك كُلَّ شيءٍ منه علىٰ حِدَةٍ عِذْقَ ابنِ زيدٍ علىٰ حِدةٍ واللِّينَ على حدة والعَجْوَةَ على حدة ثم أحضِرْ هم حتىٰ آتِيكَ ففَعَلْتُ ثم جاء فقَعَدَ عليه وكالَ لِكُلِّ رجلٍ حتىٰ استَوفىٰ وبَقِيَ التَّمْرُ كما هوَ كأنَّه لَم يُمَسَّ وغَزَوْتُ مع النبيِّ ﷺ علىٰ ناضحٍ لَنا فأزحَفَ الجَمَلُ فتَخَلَّفَ عليَّ فوَكَزَه النبيُّ ﷺ مِنْ خَلفِهِ قال بِعْنِيه ولَكَ ظَهْرُه إلَى المدينةِ فلمَّا دَنَونا استَأْذَنتُ قلتُ يارسول الله إني حَدِيثُ عَهْدٍ بعُرُسٍ قال فمَا تَزَوَّجْتَ بِكراً أوثَيِّباً قلتُ ثيباً أُصِيبَ عبدُالله وترك جَوارِيَ صِغاراً فتَزوجتُ ثيباً تُعَلِّمُهنَّ وتُؤَدِّبُهنَّ ثم قال ائتِ أهلَكَ فقَدِمْتُ فأخْبَرتُ خالي بِبَيْعِ الجمل فلامَني فأخبرتُه بإعياءِ الجَملِ وبالَّذى كانَ مِن النبيِّ ﷺ ووَكْزِهِ إيَّاه فلمَّا قَدِمَ النبيُّ ﷺ غدوتُ إليه بالجمل فأعطاني ثَمَنَ الجملِ والجملَ وسَهْمِي مع القوم۔ (والدِ حضرت جابر کے قرض نیز جابر کے آنجناب کو اپنا اونٹ فروخت کرنے کا بیان)۔

باب ما يُنهىٰ عن إضاعةِ المالِ (اضاعتِ مال سے نہی)

وقول اللّٰهِ تعالىٰ ﴿وَاللّٰهُ لا يُحِبُّ الْفَسادَ﴾ وقال في قوله تعالىٰ ﴿ولايُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفسِدِين﴾ وقالَ تعالىٰ ﴿اَصَلٰوتُكَ تَاْمُرُكَ اَنْ نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ اٰبَآؤُنَآ اَوْ اَنْ نَّفْعَلَ فِيْٓ اَمْوَالِنَا مَا نَشاءُ﴾ وقال تعالىٰ ﴿ولا تُؤتُوا السُّفَهَاءَ أموالَكُمْ﴾ وما يُنهىٰ عن الخِداع

(أصلاتك تأمرك الخ) کی نسبت مفسرین لکھتے ہیں کہ وہ انہیں ان کے افساد سے روکتے تھے اس پر یہ بات کہی (اس تفسیر سے ترجمہ کی مطابقت ہے) سفہاء کے بارہ میں طبری مختلف اقوالِ مفسرین نقل کر کے لکھتے ہیں کہ ہمارے ہاں صائب قول یہ ہے کہ ہر قسم کا سفیہ مراد ہے خواہ چھوٹا ہو یا بڑا، مرد ہو عورت، اور سفیہ وہ ہے جو مال ضائع کرتا پھرے اور اس کے بارہ میں سوئے تدبیر سے کام لے۔

(والحجر في ذلك) اس کا عطف (إضاعة المال) پر ہے لغۃً حجر بمعنی منع ہے شرعاً تصرف فی المال سے روک دیا جانا کبھی اس میں مجور علیہ کی مصلحت ہوتی ہے اور کبھی غیر مجور علیہ کے حق کی حفاظت کے پیش نظر، جمہور کے ہاں بڑا بھی اس زد میں آ سکتا ہے ابوحنیفہ اور بعض ظاہر یہ اس کے خلاف ہیں ابو یوسف اور محمد جمہور کے ہم نوا ہیں طحاوی کہتے ہیں میں نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا کہ بڑے کو حجر سے خارج کرتے ہوں اور نہ تابعین میں سے کسی کو ماسوا نخعی اور ابن سیرین کے، جمہور کی حجت ابن عباس کا قول ہے جو انہوں نے نجدہ کی طرف لکھا اس میں ہے (فلعمري إن الرجل لَتنبتُ لِحيتُه وإنه لَضعيف الأخذ لنفسه ضعيف العطاء الخ) یعنی کئی مرتبہ آدمی کی داڑھی پھوٹ پڑتی ہے مگر اسے معاملات کی سمجھ نہیں ہوتی یہ اگرچہ موقوف ہے مگر اس کی تائید دو ابواب، بعد آنیوالی ایک حدیث سے ملتی ہے۔

(وما ينهىٰ عن الخداع) یعنی اس شخص کی نسبت جو اپنے مال میں سوئے تصرف کرتا ہے خواہ حجر نہ بھی کیا جائے۔ علامہ انور لکھتے ہیں بخاری نے معرض ترجمہ کفار کا قول (أوأن نفعل في أموالنا ما نشاء الخ) لائے ہیں اس اعتبار سے کہ وہ عقلاء ہیں (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم) کی نسبت کہتے ہیں کہ ہمارے ہاں بھی یہی ہے اگرچہ اصطلاحاً اسے حجر نہ کہا جائیگا کیونکہ وہ اپنے ذاتی مال میں ہوتا ہے (إضاعة المال) کی نسبت کہتے ہیں کہ یہ بھی اسراف کی طرح منضبط نہیں کیا جا سکتا (یعنی اسکی کما حقہ تعریف نہیں کی جا سکتی کہ اضاعت و اسراف کیا ہیں) کبھی کسی کے حق میں ذہن فیصلہ دے گا کہ اسراف ہے دوسرے کے حق میں عدم اسراف کا فیصلہ دے گا (اس کا تعلق احوالِ اشخاص سے ہوگا، مثلاً ایک مزدور جو دو سو روپے کی دیہاڑی لگاتا ہے اور بال بچہ دار ہے وہ اگر ۷۰، ۸۰ کا ہوٹل میں کھانا کھاتا ہے تو یہ اس کے حق میں اسراف و اضاعت تصور کیا جائے گا لیکن اگر یہی پیسے اس شخص نے خرچ کر دیئے جو بیس ہزار ماہانہ کماتا ہے تو یہ اس کی نسبت اسراف و اضاعت نہ ہوگا) تو بقول علامہ اس کا فیصلہ مبتلیٰ بہ کی رائے پر چھوڑ دیا جائے۔

حدثنا أبو نعيم حدثنا سفيان عن عبدالله بن دينار سمعت ابن عمر قال قال رجلٌ لِلنَّبيِّ ﷺ إني أخدَعُ في البُيوعِ فقال إذا بايَعْتَ فقُلْ لاخِلابةَ فكان الرجلُ يقولُه

(البیوع میں گزر چکی ہے) شیخ بخاری کا نام فضل بن دکین ہے جو ابن عیینہ سے راوی ہیں۔

حدثنا عثمان حدثنا جرير عن منصور عن الشعبي عن وراد مولى المغيرة عن المغيرة بن شعبة قال قال النبيُّ ﷺ إنَّ الله حَرَّمَ عليكم عُقوقَ الأمَّهاتِ ووَأدَ البَناتِ

ومَنْعَ وهاتِ و كَرِهَ لَكم قِيلَ وقالَ و كثرةَ السُّؤالِ وإضاعةَ المال

مغیرہؓ بن شعبہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ اللہ نے تم پر ماؤں کی نافرمانی کرنا اور لڑکیوں کو زندہ درگور کرنا حرام کر دیا ہے اور حق ادا نہ کرنا اور ناحق چیز کا لینا (بھی حرام کر دیا ہے) اور تمہارے لئے فضول، بیکار، اپنی علمیت جھاڑنے اور دوسروں کے راز حاصل کرنے والی گفتگو، کثرتِ سوال اور مال کو برباد کرنا بھی سخت ناپسند کیا گیا ہے۔

سند میں عثمان بن ابی شیبہ، جریر بن عبدالحمید اور منصور بن معتمر ہیں تمام رواۃ کوفی ہیں تین راوی تابعی ہیں۔ (عقوق الأمهات) کہا گیا ہے کہ نافرمانی کے ضمن میں صرف والدات کا ذکر اس لئے کہ والد کی نسبت والدہ کی نافرمانی کا زیادہ امکان ہوتا ہے چونکہ وہ صنفِ ضعیف ہیں یہ تنبیہ بھی مقصود ہوسکتی ہے کہ ان کے ساتھ حسنِ سلوک والد کے حق پر مقدم ہے محلِ ترجمہ (إضاعة المال) ہے جمہور کے نزدیک اس سے مراد اسراف فی الانفاق ہے سعید بن جبیر سے منقول ہے کہ انفاق فی الحرام مراد ہے باقی تفصیل الأدب میں آئے گی۔

باب العبدُ راعٍ فی مالِ سَیِّدِهٖ و لا یَعمَلُ إلا بِإذنِهٖ

(نوکر مالک کی اجازت سے ہی خرچ کرے)

حدثنا أبواليمان أخبرنا شعيب عن الزهری أخبرنی سالم بن عبدالله عن عبدالله بن عمر أنه سمعَ رسولَ اللهِ ﷺ يقول كُلُّكم راعٍ ومَسئُولٌ عن رَعِيَّتِهٖ فالإمامُ راعٍ وهو مسئولٌ عن رعيتهٖ والرجل فی أهله راع وهو مسؤلٌ عن رعيتهٖ والمَرأةُ فی بيتِ زَوجِها راعيةٌ وهی مسئولَةٌ عن رعيتِها والخادمُ فی مالِ سَيِّدِهٖ راعٍ وهو مسئولٌ عن رعيتهٖ قال وسمعتُ هؤلاءِ مِن رسولِ الله ﷺ وأحسِبُ النبیَّ ﷺ قال والرجلُ فی مال أبيه راعٍ وهو مسؤلٌ عن رعيتهٖ فكُلُّكم راعٍ و كلكم مسئولٌ عن رعيتهٖ

عبداللہ بن عمرؓ نے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے سنا، تم میں سے ہر فرد ایک طرح کا حاکم ہے اور اس کی رعیت کے بارے میں اس سے سوال ہوگا۔ پس بادشاہ حاکم ہے اور اس کی رعیت کے بارے میں اس سے سوال ہوگا۔ ہر انسان اپنے گھر کا حاکم ہے اور اس سے اس کی رعیت کے بارے سوال ہوگا۔ عورت اپنے شوہر کے گھر کی حاکم ہے اور اس سے اس کی رعیت کے بارے سوال ہوگا۔ انہوں نے بیان کیا کہ یہ سب میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا تھا۔ کہ مرد اپنے والد کے مال کا حاکم ہے اور اس سے اس کی رعیت کے بارے میں سوال ہوگا۔ پس ہر شخص حاکم ہے اور ہر شخص سے اس کی رعیت کے بارے سوال ہوگا۔

ترجمہ کے الفاظ النکاح کی نافع عن ابن عمر سے روایت میں موجود ہیں ترجمہ کا دوسرا جزو (ولا یعمل إلا بإذنه) حدیث کے لفظ (وهو مسئول) سے مستنبط کیا ہے۔ (وأحسب النبیَّ الخ) بظاہر (وأحسب) کے قائل ابن عمر ہیں الأحکام میں اس حدیث کی مفصل شرح آئے گی۔ علامہ انور اس مقام پر تتمة مبهمة کے عنوان سے بیع الرطب بالتمر سے متعلق بحث کرتے ہوئے رقم طراز ہیں کہ اس طرح کی بیع میں اختلاف کیا گیا ہے حنفیہ کے ہاں جائز ہے دوسروں کے ہاں نہیں انکا استدلال اس حدیث سے ہے کہ (نهی النبی ﷺ

عن بيع الرطب بالتمر) طحاوی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اس روایت میں بعض رواۃ نے (نسیئة) کا لفظ بھی ذکر کیا ہے لہذا یہ نہی اس شکل کے ساتھ ہی مقید ہے کہتے ہیں اس میں ایک اور اشکال بھی ہے وہ یہ کہ حدیث میں ہے آپ نے استفسار فرمایا تھا آیا رطب کھجور خشک ہونے پر کم ہو جاتی ہے؟ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مناطِ نہی نسیئۃً ہونا نہیں وگرنہ یہ سوال غیر متعلق ہوگا بظاہر خشک ہونے پر کمی بیشی ہونا مناطِ حکم ہے نہ کہ سودے کا نسیئۃً ہونا کسی نے اس اشکال کے جواب دینے پر توجہ نہیں دی میرا جواب یہ ہے کہ حدیث میں مذکور نسیئہ معروف (اصطلاحی) نسیئہ نہیں بلکہ ثانی الحال رعایت کے مفہوم میں ہے حاصل یہ کہ آپ کا منع کرنا اس رو سے تھا کہ رطب یا بس (خشک) ہونے کے بعد تمر کے مساوی ہو جاتی ہے تو یہاں عوضان معجّل ہیں (یعنی دونوں طرف سے عوض دیدیا گیا) لہذا اصطلاحی نسیئہ نہیں یہی معاملہ عریہ کا تھا (تفصیل گزر چکی) تو مفہوم یہ ہوا کہ آنجناب نے ثانی الحال کو پیش نظر رکھتے ہوئے (کہ یہ اندازہ کرنا کہ بعد ازاں کھجور کتنی رہ جائے گی) بیع سے منع فرمایا ہے کیونکہ اس میں تنازعہ کا امکان ہے اس سے آپ کے مذکورہ استفسار کی مناسبت بھی بنتی ہے یعنی اگر بعد ازاں (ثانی الحال) کوئی کمی وبیشی ہو جاتی ہو تو اسے سودا ہوتے وقت مدنظر نہ رکھا جائے بلکہ جو کچھ سامنے ہے اس کا سودا کیا جائے وگرنہ جھگڑے اٹھ کھڑے ہونے کا امکان رہے گا تو اسے (فلا تبيعوا نسيئة) سے تعبیر کیا گیا ہے۔ (فلا إذن) یعنی اگر تمہیں علم ہے کہ بعد ازاں اس میں کمی آجاتی ہے تو اس صورت میں اس کمی کو سودے کا حصہ بناتے ہوئے یا اس سے مشروط رکھتے ہوئے بیع نہ کرو۔ جملة الکلام یہ ہے کہ بیعِ مذکور ہمارے ہاں حالتِ راہنہ (موجودہ حالت) کے اعتبار سے جائز ہے اور ثانی الحال کو مدنظر رکھتے ہوئے سودا کرنا غیر جائز ہے یہ توجیہہ تب جب نسیئہ کو ہمارے بیان کردہ معنی پر محمول سمجھیں اور اگر اس کا وہی معنی کریں جو معروف ہے تب آپ کا یہ سوال فقط معلومات کیلئے تھا تو اس شکل میں محطِ فائدہ فقط نسیئہ کی قید ہے مرجانی نے حاشیہ التلویح میں اس کی تقریر کی ہے۔

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

كتاب الخصومات

باب مايُذكَرُ فى الإشْخَاصِ والخُصومةِ بين المسلمِ واليَهودِ

(باہمی جھگڑے اور مقدمہ بازی)

اِشخاص سے مراد قرضدار وغیرہ کو ایک جگہ سے دوسری جگہ حاضر کرنا بعض نسخوں میں ترجمہ میں (ملازمۃ) کا لفظ بھی ہے یہ لزوم سے مفاعلہ ہے یعنی قرضخواہ کا قرضدار کو تصرف فی المال سے روک دینا تا کہ پہلے اسے اس کا حق واپس کرے۔علامہ انور لکھتے ہیں اشخاص یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ کو محکمہ قضاء میں جبراً حاضر کیا جائے (بين المسلم والكافر) کی نسبت کہتے ہیں کہ یہ اشارہ مقصود ہے کہ دعاوی میں اتحادِ ملت شرط نہیں کسی کے ساتھ بھی جھگڑا ہوسکتا ہے۔

حدثنا أبوالوليد حدثنا شعبة قال عبدالملك بن ميسرة أخبرنى قال سمعتُ النَّزَّال بن سَبرةَ سمعت عبدالله يقول سمعت رجلا قَرأ آيةً سمعتُ مِنُ رسولِ اللّٰهِ ﷺ خِلافَها فأخَذتُ بيدِهِ فأتَيتُ بهِ رسولَ الله ﷺ فقال كِلا كما مُحسِنٌ قال شعبةُ أظُنُّه قال لاتَختَلِفُوا فإنَّ مَن كان قَبلَكم اختلفُوا فهَلَكُوا۔

عبداللہ بن مسعود نے کہا، کہ میں نے ایک شخص کو قرآن کی ایک آیت اس طرح پڑھتے سنا کہ رسول اللہ ﷺ سے میں نے اس سے مختلف سنا تھا۔ تو میں ان کا ہاتھ تھامے آپ کی خدمت میں لے گیا۔ آپ نے فرمایا کہ تم دونوں درست پڑھتے ہو۔ شعبہ نے بیان کیا کہ میں سمجھتا ہوں کہ آپ نے یہ بھی فرمایا کہ اختلاف نہ کیا کرو۔ کیونکہ تم سے پہلے کے لوگ اختلاف ہی کی وجہ سے تباہ ہو گئے۔

ابن میسرہ ہلالی کوفی اور تابعی ہیں انہیں زرّاد کہا جاتا تھا انکے شیخ بھی ہلالی اور تابعی ہیں بعض کے مطابق انہوں نے آنجناب کا عہد پایا ان سے بخاری میں دو احادیث ہیں دوسری حضرت علی سے الأشربہ میں ہے۔(سمعت رجلا) آگے تفصیل آئیگی کہ وہ ممکنہ طور پر حضرت عمر ہو سکتے ہیں۔(آية) خطیب کی مبہمات میں ہے کہ سورۃ اعراف کی آیت تھی۔(قال شعبة) اسنادِ مذکور کے ساتھ ہی متصل ہے (أظنه قال) قال کے فاعل آنحضرت ہیں یہ بھی اسی سند کے ساتھ متصل ہے۔علامہ انور (فأخذت بيده الخ) کے تحت لکھتے ہیں اس سے اِشخاص ثابت نہیں ہوتا کیونکہ وہ تو جبراً (قاضی کے حکم سے) ہوتا ہے یہاں تو وہ اپنے مرضی سے آئے تھے لیکن چونکہ شکلاً وہ اِشخاص کے مشابہ ہوا تو اس سے مصنف نے تمسک کیا (فلطم الخ) کی بابت لکھتے ہیں کہ شروح میں ہے کہ وہ ابوبکر تھے۔

حدثنا يحيى بن قزعة حدثنا ابراهيم بن سعد عن ابن شهاب عن أبى سلمة بن عبدالرحمن وعبدالرحمن الأعرج عن أبى هريرة قال اسْتَبَّ رجلانِ رجلٌ مِن المسلمين ورجلٌ مِن اليهودِ فقال المسلمُ والذِى اصْطَفىٰ محمداً علَى العالَمينَ

وقال اليهوديُّ والذی اصطفیٰ موسیٰ علی العالَمین فرفعَ المسلمُ یدَہ عند ذلك فلَطَمَ وَجۂ اليهوديّ فذهَبَ اليهوديُّ إلَی النبیِّ ﷺ فأخبرَہ بما کانَ مِنْ أمرِہٖ وأمرِالمسلمِ فدَعا النبیُّ ﷺ المسلمَ فسألَه عن ذٰلك فأخبرَہ فقال النبیُّ ﷺ لاتُخَیِّرُونی علیٰ موسیٰ فإنَّ الناسَ یَصعَقُونَ یومَ القیامة فأصعَقُ مَعهم فأکونُ أوَّلَ مَن یُفِیقُ فإذا موسی باطِشٌ جانبَ العَرشِ فلا أدری کان فِیمن صَعِقَ فأفاقَ قَبلی أو کان بِمَّن اسْتَثْنَی اللهُ

ابو ہریرہؓ نے بیان کیا کہ دو شخصوں نے جن میں ایک مسلمان تھا اور دوسرا یہودی، ایک دوسرے کو برا بھلا کہا۔ مسلمان نے کہا، اس ذات کی قسم! جس نے محمد ﷺ کو تمام دنیا والوں پر بزرگی دی۔ اور یہودی نے کہا، اس ذات کی قسم جس نے موسیٰ کو تمام دنیا والوں پر بزرگی دی۔ اس پر مسلمان نے یہودی کے طمانچہ مارا۔ وہ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اور واقعہ کو بیان کیا۔ آپ نے اس مسلمان کو بلایا اور واقعہ کے متعلق پوچھا۔ انہوں نے آپ کو اس کی تفصیل بتا دی۔ آپ نے فرمایا۔ مجھے موسیٰ علیہ السلام پر ترجیح نہ دو، لوگ قیامت کے دن بے ہوش کر دیئے جائیں گے۔ میں بھی بے ہوش ہو جاؤں گا۔ بے ہوشی سے ہوش میں آنے والا سب سے پہلا شخص میں ہوں گا۔ لیکن موسیٰ علیہ السلام کو عرش الٰہی کا کنارہ پکڑے ہوئے پاؤں گا۔ اب مجھے معلوم نہیں کہ موسیٰ علیہ السلام بھی بے ہوش ہونے والوں میں ہوں گے اور مجھ سے پہلے انہیں ہوش آ جائے گا یا اللہ تعالیٰ نے ان کو ان لوگوں میں رکھا ہے جو بے ہوشی سے مستثنیٰ ہیں۔

(والذی اصطفی موسی علی البشر) کشمیہنی کے نسخہ میں (علی النبیین) ہے۔ ان دونوں احادیث پر تفصیلی بحث احادیث الانبیاء میں آئیگی۔ اسے مسلم نے (الفضائل) ابوداؤد نے (السنة) اور نسائی نے (النعوت) میں روایت کیا ہے۔

علامہ انور (لا تخیرونی) کے تحت لکھتے ہیں کہ تخییر دو طرح کی ہے ایک ممنوعہ جس سے کسی کی تنقیص ہوتی ہو آنجناب کے اس منع کرنے کی بابت کہا گیا ہے کہ یہ بابِ تواضع میں سے ہے بعض روایات میں بیانِ فضیلت ہے یہ تناقض نہیں لازم نہیں کہ کامل کبھی تواضع سے کام نہ لے تواضع سے اسکے فضل و مرتبت میں اضافہ ہی ہوتا ہے کہتے ہیں میرے نزدیک احوط یہ ہے کہ انبیاء کے مابین تفاضل کی جسارت نہ کی جائے اور نہ اس میں منہمک ہوا جائے تا کہ کہیں حد سے تجاوز نہ ہو جائے پھر آگ کا ایندھن بنا پڑے گا اس لئے کہ تمام انبیاء پر ایمان رکھنا بنیادی عقیدہ کا جزو ہے سب کا یکساں احترام و تجیل کرنا ہے اس لحاظ سے سب برابر ہیں اگر چہ ذاتی فضیلت کے اعتبار سے متفاوت ہیں تو جو احادیث بابِ فضل میں وارد ہوئی ہیں ان کا مقصود علم وعقیدہ کی تقریر ہے نہ کہ ممارست فی العمل، جو ہمارے زمانہ میں رائج ہو گیا ہے (فإن الناس یصعقون) کی نسبت لکھتے ہیں یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ حدیث دراصل مقتبس ہے اس قرآنی آیت سے ﴿فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ اِلَّا مَنْ شَآءَ اللّٰهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيْهِ اُخْرٰى فَاِذَا هُمْ قِيَامٌ يَّنْظُرُوْنَ﴾ تو قرآن نے دو نفخوں کا ذکر کیا ہے ایک برائے صعقہ و اِماتہ، دوسرا برائے بعث و نشور پہلے یعنی نفخۂ صعقہ سے یہ استثنائے مذکور ہے جس کا تعلق اشیائے مبہمہ سے ہے مفسرین کے مطابق یہ جنت، دوزخ وامثالھا ہیں کہ ان پر فنا نہیں اگر کہا جائے کہ موسیٰ علیہ السلام بھی ان مستثنیات میں داخل ہیں تو لازم ہے کہ وہ موت سے بھی مستثنیٰ ہوں کیونکہ آیت میں مستثنیٰ وہ اشیاء ہیں جو موت وفناء کے تحت نہیں ہیں شاید کرمانی نے اسے تسلیم بھی کیا ہے لیکن میں کہتا ہوں یہ کیسے ہو سکتا ہے جبکہ جناب موسیٰ کے فوت ہونیکا حدیث میں ذکر ہے تو سب

سے قبل قرطبی نے شرح مسلم میں اس کا جواب دیا ہے وہ یہ کہ نفخہ صعقہ ان اَحیاء کے إماتۃ کیلئے ہوگا جو اس وقت ہونگے جو پہلے مر چکے ہیں تو اس نفخہ سے ان کی ارواح پر غشی طاری ہو جائے گی جس سے وہ کالموتی ہو جائیں گی حاصل یہ کہ ہر چیز اس سے متاثر ہوگی پھر اسی حالت پر چالیس برس گزریں گے جس کے بعد دوسرا نفخہ ہوگا جس سے مردے زندہ اور ارواح افاقہ میں ہونگی اس سے ظاہر ہوا کہ قرآن میں نفخہ دو امور پر مشتمل ہے موت الأحیاء اور غشی للأرواح تو اس سے جناب موسیٰ کیلئے اس استثنائے مذکور سے ان کی عدم وفات ثابت نہیں ہوتی بلکہ صرف عدم غشی ثابت ہوتی ہے یہاں ایک شقِ ثالث بھی ہے جو مذکور نہیں کہ جناب موسیٰ کے اس موقع پر عدم غشی کی وجہ ان کا کوہِ طور پر صعقہ کا شکار بننا ہے (فخر موسیٰ صعقا) کہتے ہیں میں اس توجیہہ میں ایک عرصہ تک متردد رہا کیونکہ ارواح کی غشی کا دعوی کرنے کیلئے ضروری ہے کہ کوئی روایت مؤید ہو یا کسی سلف کا قول ہو صرف قرطبی کے کہہ دینے سے بات نہیں بنتی آخر ایک روایت ملی جس میں چالیس برس تک غشیِ ارواح کا ذکر ہے یہاں محشی مولانا بدر عالم حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ یہ روایت مشکاۃ میں حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے مجھے لگتا ہے یہاں نوٹس لینے میں کچھ گڑبڑ ہوگئی ہے (یعنی شیخ کا کہنا کہ آخر کار یہ روایت ملی حالانکہ وہ تو سامنے کی ہے) علامہ لکھتے ہیں یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے مگر جواب کی ایک صورت بنی ہے اسی سے قرآنی آیت (مَنْ بَعَثَنا مِن مَرْقَدِنا هذا) کی توجیہہ سامنے آتی ہے یعنی آیت میں تو فقط قبور میں انکے رقود (سونے) کا ذکر ہے جبکہ احادیث (اور کئی آیات) میں ان کے ابتلائے عذاب وویل ہونیکا ذکر ہے تو اس رقود سے مراد نفخۂ صعقہ کے بعد چالیس برس تک یہ غشی طاری ہونے کا زمانہ ہے۔ عددِ نفخات میں اختلاف ہے کسی نے دو کسی نے تین اور کسی نے پانچ نفخات کا ذکر کیا ہے اس کی تفاصیل کیلئے الجمل علی الجلالین کی مراجعت کی جا سکتی ہے کہتے ہیں بعض فقہاء نے استفاضہ عن القبور سے انکار کیا ہے جس کی وجہ شرع میں اس کی تفاصیل کا فقدان ہے اس قسم کی جزئیات میں عرفاء سے رجوع کرنا چاہیے وہی اس کے اعلم ہیں اور لکل فن رجال (فلاأدری) کے تحت لکھتے ہیں اس میں ان حضرات کا رد ہے جو آنجناب کیلئے جزوی یا کلی علمِ غیب کا دعوی کرتے ہیں ان سفہاء سے تعجب ہے کہ کیسے آپ کی طرف وہ امر منسوب کرتے ہیں جس کا آپ نے دعوی نہیں کیا بلکہ اس کی نفی کی ہے فالله المستعان علی ما یصفون۔ انتہیٰ

حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا وهيب حدثنا عمروبن يحيى عن أبيه عن أبى سعيد الخدرى قال بينما رسولُ اللهﷺ جالسٌ جاءَ يهوديٌّ فقال يا أبا القاسم ضَرَبَ وَجهى رجلٌ مِن أصحابك فقال مَن؟ قال: رجلٌ مِن الأنصار قال ادعُوهُ فقال أضَرَبْتَه فقال سَمِعتُه بِالسُّوقِ يَحْلِفُ والذى اصطفىٰ موسى على البَشَرِ قلتُ أىْ خَبيثُ علىٰ محَمَّدٍﷺ؟ فأخذَتْنى غَضْبَةٌ ضَربْتُ وجهَه فقال النبيُّﷺ لاتُخَيِّرُوا بينَ الأنبياءِ فإنَّ الناسَ يَصعَقُونَ يوم القيامة فأكونُ أوَّلَ مَن تَنْشَقُّ عَنه الأرضُ فإذا أنا بِموسىٰ آخِذٌ بِقائمَة مِن قَوائِمِ العَرْشِ فلاأدرِى كانَ فى مَن صَعِقَ أوحُوسِبَ بِصَقعةِ الأولىٰ

(سابقہ ہے) اسے مسلم نے (أحاديث الأنبياء) اور ابوداؤد نے (السنة) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا موسى حدثنا همام عن قتادة عن أنس أنَّ يهوديًّا رَضَّ رأسَ جارِيةٍ بينَ حَجَرَينِ فقِيلَ مَنْ فَعَلَ هذا بكِ أفُلانٌ فُلانٌ؟ حتىٰ سُمِّيَ اليهوديُّ فأومَأت بِرَأسِها فأُخِذَ اليهوديُّ فَاعْتَرفَ فأمَرَبِهِ النبيُّ ﷺ فَرُضَّ رأسُه بينَ حَجَرينِ -

انسؓ نے بیان کیا کہ ایک یہودی نے ایک لڑکی کا سر دو پتھروں کے درمیان رکھ کر کچل دیا تھا (اس میں کچھ جان باقی تھی) اس پوچھا گیا کہ تیرے ساتھ یہ کس نے کیا ہے؟ کیا فلاں نے‘فلاں نے؟ جب اس یہودی کا نام آیا تو اس نے اپنے سر سے اشارہ کیا (کہ ہاں) یہودی پکڑا گیا اور اس نے بھی جرم کا اقرار کرلیا۔ نبی کریم ﷺ نے حکم دیا اور اس کا سر بھی دو پتھروں کے درمیان رکھ کر کچل دیا گیا۔

دونوں روایتوں کے شیخ بخاری موسیٰ بن اسمٰعیل تبوذ کی ہیں۔علامہ انور (فرض رأسه الخ) کی بابت لکھتے ہیں کہ اس سے شافعیہ کا قصاص میں مماثلت استدلال ہے ہماری حجت ابن ماجہ کی ایک روایت ہے کہ (لاقود إلا با لسف) کہ قصاص صرف تلوار کے ذریعہ ہو اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ ایسا آپ نے تعزیراً اور سیاسۃً کیا اس میں بھی امعانِ نظر چاہئے کہ یہودی کا جاریہ کے ساتھ یہ فعل قطعِ طریق شمار کیا جائے یا نہیں؟ اس نے جاریہ کا وشاح بھی (یعنی اس کے پاس موجود کپڑے وغیرہ) لوٹ لیا تھا طحاوی نے اس طرف اشارہ کیا ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں اس حدیث پر تفصیلی بحث کتاب الدیات میں ہو گی۔اسے مسلم نے (الحدود) اور ابن ماجہ نے (الدیات) میں ذکر کیا ہے۔

باب مَنْ رَدَّ أمْرَ السَّفِيهِ والضَّعِيفِ العَقْلِ وإنْ لَمْ يَكُنْ حَجَرَ عَليه الإمامُ

(نادان اور کم عقل کے سودے فسخ کردینا خواہ سرکاری طور پر اسے دیوالیہ نہ قرار دیا گیا ہو)

ويُذكَرُ عن جابرٍ أنَّ النبيَّ ﷺ رَدَّ علَى المُتَصَدِّقِ قَبلَ النَّهْيِ ثُمَّ نَهاهُ وقال مالِكٌ إذا كا ن لِرَجُلٍ علىٰ رجلٍ مالٌ ولَه عبدٌ ولاشيءَ لَه غيرُه فأعتقَه لَمْ يَجُزْ عِتقُه .

(اور حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ایک شخص کا صدقہ رد کردیا پھر اس کو ایسی حالت میں صدقہ کرنے سے منع فرما دیا‘ اور امام مالکؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی کا کسی دوسرے پر قرض ہو اور مقروض کے پاس صرف ایک ہی غلام ہو۔اس کے سوا اس کے پاس کچھ بھی جائیداد نہ ہو، اگر وہ اپنے اس غلام کو آزاد کردے تو یہ جائز نہ ہوگا)۔

اس میں ابن القاسم کی موافقت کی ہے جبکہ اصبغ اس کی سفاہت ظاہر ہونے کے ساتھ مشروط کرتے ہیں دوسرے مالکیہ کی رائے ہے کہ ایسا صرف حجر کے بعد کے تصرفات میں کیا جائے گا ابن قاسم کا احتجاج قصہ مدبر سے ہے کہ آنخضرت نے ان کا تصرف قبل حجر رد کر دیا تھا دوسروں نے اس صحابی کے واقعہ سے حجت پکڑی ہے جن کے ساتھ بیوع میں دھوکہ ہو جاتا تھا آپ نے قبل ازیں کے سودے فسخ نہیں کئے اور نہ اسے مجور کیا احادیثِ باب سے بخاری یہ اشارہ دے رہے ہیں کہ اگر اس کے تصرف کیوجہ سے اضاعتِ مال ہو رہا ہے یا اس کا تصرف کل مال پر محیط ہے تب تو اس کا تصرف رد کر دیا جائے گا جیسے قصہ مدبر میں کیا کہ اس کا کل مال ہی یہ غلام تھا لیکن

اگر تصرف شئ یسیر میں ہے یا ایسی شرط عائد کر دی گئی ہے کہ مال کے اِفساد کا خطرہ نہیں تب رد نہیں کیا جائیگا قصہ مخادع اس پر دال ہے۔

(ویذکر عن جابر الخ) بقول عبدالحق اس سے مراد مدبر غلام والا واقعہ ہے ابن بطال اور مابعد کے شارحین بھی یہی قرار دیتے ہیں حتی کہ مغلطائی اس سے ابن صلاح کے اس قول کا رد کرتے ہیں کہ بخاری و یذکر کا لفظ تب استعمال کرتے ہیں جب مذکور کی صحت مشکوک ہوتی ہے کیونکہ یہاں صیغۂ تضعیف استعمال کیا ہے حالانکہ مذکورہ قصہ ان کے نزدیک صحت کے ساتھ ثابت ہے ابن حجر لکھتے ہیں ہمارے شیخ نے النکت علی ابن الصلاح میں اس کا رد کیا ہے اور قرار دیا ہے کہ اس اثر سے قصہ مدبر کی طرف اشارہ نہیں کر رہے بلکہ ان کی مراد وہ روایت ہے جس میں ہے کہ ایک شخص آیا، آپ اس وقت خطبہ دے رہے تھے تو آپ نے لوگوں کو اس پر صدقہ کرنے کی ترغیب دلائی بعد ازاں ایک مرتبہ پھر آیا اور خود اس نے اپنے پاس موجود دو کپڑوں میں سے ایک کو صدقہ کرنا چاہا تو آپ نے (اس کی مالی حالت کے پیش نظر) اسے روک دیا کہتے ہیں یہ حدیث ضعیف ہے اسے دارقطنی وغیرہ نے روایت کیا ہے ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ یہ روایت حضرت جابر سے نہیں بلکہ ابوسعید خدری سے مروی ہے پھر ضعیف بھی نہیں یا تو صحیح ہے یا حسن، اسے اصحاب سنن نے تخریج کیا ہے ترمذی اور ابنا خزیمہ وحبان وغیرھم نے اسے صحیح قرار دیا ہے میں نے اسے مبسوطاً اپنی ابن صلاح کے حوالے سے لکھی گئی کتاب میں بیان کیا ہے پہلے میرا خیال تھا کہ اس سے مراد حضرت جابر کے حوالے سے مروی اس شخص کا قصہ ہے جو سونے کا ایک انڈہ لے کر آیا جو اسے معدن سے ملا تھا اس نے اسے صدقہ کرنا چاہا اور ساتھ ہی کہا میرے پاس اس کے سوا کوئی مال نہیں آپ نے اس سے اعراض فرمایا وہ پھر آیا تب آپ نے فرمایا تم میں سے کوئی شخص آکر اپنا سارا مال صدقہ کرنا چاہتا ہے پھر لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلائے گا؟ یہ ابوداؤد میں ہے ابن خزیمہ نے اسے صحیح کہا ہے لیکن اب میرا خیال ہے کہ بخاری کی مراد قصہِ مدبر ہی ہے جزم کا صیغہ استعمال نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہاں جو عبارت ذکر کی ہے وہ ان کی شرط پر نہیں یہ زیادت ابوالزبیر عن جابر کے حوالے سے ہے وہ اس میں متفرد ہیں اور وہ بخاری کی شرط پر نہیں بخاری غالباً وہیں جزم کے الفاظ استعمال کرتے ہیں جہاں کے رجال ان کی شرط کے مطابق ہوتے ہیں (وقال مالك الخ) ابن وہب نے اپنے مؤطا میں ان سے اسی طرح نقل کیا ہے مالک کا یہ استدلال اسی قصہِ مدبر سے ہے (اس سے بھی ظاہر ہوا کہ سابقہ اثر کا تعلق بھی قصہِ مدبر سے ہے)۔

علامہ انور رقم طراز ہیں کہ بخاری نے اس روایت کو متعدد مقامات پر ذکر کیا ہے لیکن اس عبارت کو صرف اسی جگہ ہی لائے ہیں کیونکہ یہ الفاظ بابِ حجر سے مطابقت رکھتے ہیں اور یہ ان کے شئون (عادت ومعمول) میں سے ہے کہ متعلقہ روایت کے سارے الفاظ ان کے ذہن میں ہوتے ہیں پھر اپنی اپنی جگہ انہیں نقل کرتے ہیں گویا انھوں نے روایت کا یہ جملہ خاص اس جگہ کیلئے چھپا رکھا تھا۔

باب مَنْ باعَ علَى الضَّعِيفِ ونحوِهِ فَدَفَعَ ثَمَنَه إليه

(ناتجربہ کار کے ساتھ بیع)

وأمرَه بالإصلاحِ والقِيامِ بشأنِه فإنْ أفسَدَ بعدَ مَنعِهِ لأنَّ النبيَّ ﷺ نهىٰ عن إضاعةِ المالِ وقال لِلَّذي يُخدَعُ في البَيعِ إذا بايَعْتَ فقُلْ لاخِلابَةَ ولَمْ يأخُذِ النبيُّ ﷺ مالَه . (ان آثار کا ترجمہ گزر چکا ہے)

گویا حجر یعنی تصرف کرنے سے منع اسی صورت کیا جائیگا جب ظہورِ افساد ہو۔

حدثنا موسى بن اسمعيل حدثنا عبدالعزيز بن مسلم حدثنا عبدالله بن دينار قال سمعت ابنَ عمر قال كان رجلٌ يُخدَعُ في البيع فقال النبيُّ ﷺ إذا بايعْتَ فقُلْ لا خلابةَ فكان يقولُه۔ (البیوع میں گزر چکی ہے)

حدثنا عاصم بن علي حدثنا ابن أبي ذئب عن محمد بن المنكدر عن جابر أنَّ رجلا أعتَقَ عبداً لَه ليس له مالٌ غيرُه فرَدَّه النبيُّ ﷺ فابْتاعَه منه نُعَيم بن النَّحَّامِ۔ (ایضاً)

حدیثِ مدبر پر کچھ مزید بحث کتاب العتق میں ہوگی۔

باب كلام الخُصوم بعضِهم في بعضٍ

(اہلِ خصومت کا ایک دوسرے کو کچھ بول لینا)

یعنی اگر کسی فریق کی دوسرے کے بارہ میں ایسی بات جو موجبِ حد یا تعزیر نہیں، غیبتِ محرمہ شمار نہ ہوگی بقول علامہ عینی قاضی کے سامنے ایسی بات کیا قابل تعزیر ہوگی؟ یہ غرضِ ترجمہ ہے۔

حدثنا محمد أخبرنا أبومعاوية عن الأعمش عن شَقيق عن عبدالله قال قال رسولُ الله ﷺ مَن حَلَفَ علىٰ يَمِينٍ وهُوَ فيها فاجرٌ لِيَقتَطِعَ بها مالَ امْرِئٍ مسلمٍ لَقِيَ اللهَ وهُوَ عَليه غَضبانُ قال فقال الأشعثُ فيَّ واللهِ كانَ ذٰلك كانَ بينَ رجلٍ وبيني أرضٌ فجَحَدَني فقَدَّمْتُه إلَى النَّبيِّ ﷺ فقال لِي رسولُ الله ﷺ أَلَكَ بَيِّنَةٌ قلتُ لا قال فقال لِلْيَهوديِّ احلِفْ قال قلتُ يارسولَ اللهِ ﷺ إذَنْ يَحْلِفَ ويَذهَبَ بمالِي قال فأنزَلَ اللهُ ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ يَشْتَرُوْنَ بِعَهْدِاللّٰهِ وَاَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيْلًا﴾ إلى آخرِ الآيةِ

(گزر چکی ہے) شیخِ بخاری ابن سلام ہیں، عبداللہ سے مراد ابن مسعود ہیں اشعث کا آنجناب کے سامنے اس یہودی کے بارہ میں یہ کہنا کہ (إذن يحلف الخ) قابلِ مواخذہ نہ تھا کیونکہ انہوں نے حالتِ تظلّم میں اس کی بابت یہ جانتے ہوئے مذکورہ بات کہی (چونکہ انہیں علم تھا کہ اس نے ناحق جھگڑا کیا ہے اب جھوٹا حلف اٹھانے میں اسے کیا عار ہوسکتی ہے؟)۔

حدثنا عبدالله بن محمد حدثنا عثمان بن عمر حدثنا يونس عن الزهري عن عبدالله بن كعب بن مالك عن كعب بن مالك أنه تَقاضَى ابنَ أبي حَدرَدٍ دَيْناً

كانَ لَه عليه فى المسجد فارْتَفعَتْ أصواتُهما حتىٰ سَمِعَها رسولُ اللهِ ﷺ وهُوَفى بيتِهِ فخَرَجَ إليهما حتى كَشَفَ سِجُفَ حُجرتِهِ فنادىٰ ياكعبُ قال لَبَّيْك يارسو لَ اللهِ ﷺ قال ضَعْ مِن دَينِكَ هذا وأومَأ إليه أى الشَّطْرَ قال لَقد فَعَلْتُ يارسو لَ اللهِ ﷺ قال قُمْ فَاقْضِه -

کتاب الصلاۃ کے باب التقاضی والملازمۃ فی المسجد کے تحت اس پر بحث گزر چکی ہے یہاں محلِ ترجمہ (فارتفعت أصواتهما) کا جملہ ہے بقول ابن حجر یہ ترجمہ پر دال نہیں البتہ دوسرے طریق میں وارد لفظ (فتلاحیا) میں دلالت موجود ہے (میرا خیال ہے۔فارتفعت أصواتهما۔ سے بھی دلالت ملتی ہے کہ آخر اس جھگڑے کے دوران کچھ تو ایک دوسرے کی بابت کہا ہوگا البتہ علامہ انور کی بات کہ قاضی کے سامنے ایسی کلام کرنا مراد ہے اس حدیث سے ثابت نہیں) پہلے ذکر ہوا کہ شبِ قدر کا علم اٹھائے جانے کا سبب یہی جھگڑا بنا تھا۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن عبدالرحمن بن عبدالقاريِّ أنه قال سمعتُ عمرَ بنَ الخطاب يقول سمعتُ هشامَ بن حَكيم بن حِزام يقرأ سورةَ الفُرقانِ علىٰ غيرِ ماأقرأها وكان رسولُ اللهِ ﷺ أقرَأنِيها وكِدْتُ أنْ أعْجَلَ عليه ثُمَّ أمهَلْتُه حتى انصَرَفَ ثم لَبَّبْتُه بِردائِهِ فجِئتُ بِهِ رسولَ اللهِ ﷺ فقُلْتُ إنى سمِعْتُ هذا يَقرأ علىٰ غيرِ ما أقرَأتَنِيها فقال لِي أرسِلْهُ ثم قال لَه اقْرَأ فقَرَأ فقال هكذا أنزِلَتْ ثمَّ قال لِي اقْرَأ فقَرَأتُ فقال هكذا أنزِلَتْ إنَّ القرآنَ أنزِلَ علىٰ سَبعَةِ أحرُفٍ فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنه

عمر بن خطاب بیان کرتے تھے کہ میں نے ہشام بن حکیم بن حزامؓ کو سورۂ فرقان ایک دفعہ اس قراءت سے پڑھتے سنا جو اس سے مختلف تھی جو میں پڑھتا تھا۔ حالانکہ خود رسول اللہ نے مجھے سکھائی تھی۔ قریب تھا کہ میں نماز ہی میں ان پر پل پڑوں، لیکن میں نے انہیں مہلت دی کہ وہ فارغ ہولیں اس کے بعد میں نے ان کے گلے میں چادر ڈال کر ان کو رسول اللہ کی خدمت میں حاضر کیا اور آپ سے کہا کہ میں نے انہیں اس قراءت کے خلاف پڑھتے سنا ہے جو آپ نے مجھ سکھائی ہے حضور نے مجھ سے فرمایا پہلے انہیں چھوڑے دو پھر ان سے فرمایا سناؤ، انہوں نے وہی اپنی قراءت سنائی آپ نے فرمایا اسی طرح نازل ہوئی تھی پھر مجھے فرمایا کہ پڑھو۔ میں نے بھی پڑھ کے سنایا آپ نے اس پر بھی فرمایا کہ اسی طرح نازل ہوئی قرآن سات قراءتوں میں نازل ہوا ہے، تم کو جس میں آسانی ہو اسی طرح سے پڑھ لیا کرو۔

اس سے انکار بالقول کے ساتھ انکار بالفعل بھی ثابت ہوا (حضرت عمرؓ کی جانب سے) لیکن چونکہ ان کے اجتہاد سے تھا اسی لئے مواخذہ نہ ہوا فضائل القرآن میں مفصل بات ہوگی۔ علامہ انور (إن القران أنزل على سبعة أحرف) کی نسبت لکھتے ہیں کہ اس کی شرح میں لوگوں کے پینتالیس اقوال ہیں سوائے تین چار کے باقی سب مہمل ہیں ان میں ایک قول کی مؤید ابن مسعود کی ایک روایت ہے، علم نہیں مرفوع ہے کہ موقوف، دوسرا قول عامۃ النحاۃ کا ہے اس امر پر سب متفق ہیں کہ (سبعة أحرف) سے مراد مشہور سات قراءات نہیں دونوں کے مابین کوئی انطباق نہیں اگر چہ دونوں جگہ سبعہ کے لفظ کے استعمال سے ذہن اسی طرف منتقل ہوتا ہے البتہ

ان احرفِ سبعہ اورقراءاتِ سبعہ کے درمیان عموم وخصوص من وجہٍ ہے کیونکہ قراءات تو سات کے عدد میں منحصر نہیں جیسا کہ جزری نے اپنے رسالہ (النشر فی قراء ۃ العشر) میں صراحت کی ہے زبانوں پر سات قراءات اس لئے زیادہ مشہور ہوگئیں کہ شاطبی نے اپنے رسالہ میں انہیں جمع کردیا یہ بھی علم ہونا چاہئے کہ بعض نے سمجھا کہ ان احرف کے مابین ہر لحاظ سے تغایر ہے باہمی کوئی ربط نہیں معاملہ اس طرح نہیں بلکہ کبھی تو صرف مجرد ومزید کا فرق ہوتا ہے کبھی ابواب کا کبھی حاضر وغائب کے صیغوں کا اور کبھی صرف ہمزہ کے تسہیل یا تحقیق کا، ان تمام معمولی تغیرات کو احرف کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے لہذا یہ خیال بالکل غلط ہے کہ یہ کلی طور پر باہم متغایر ہیں اور انکا اجتماع (تطبیق) ممکن نہیں جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ پھر آنجناب نے سات کا عدد کیوں ذکر کیا؟ تو ابن جزری نے اس امر میں بحث کی اور نتیجہ نکالا ہے کہ تمام تصرفات (یعنی قراءات کے تغیرات) انہی سات کی طرف راجع ہیں مزید تفاصیل کیلئے قسطلانی اور زرقانی سے مراجعت کی جاسکتی ہے رہا یہ سوال کہ یہ تمام احرف ابھی تک موجود و باقی ہیں یا ان میں سے بعض مرفوع ہو گئے؟ تو جانو کہ حضرت جبرائیلؑ نے آنجناب کے ساتھ اپنے آخری دور میں جیسے قراءت کی وہ تمام مصحف عثمان میں ثابت ہے ابن جریر (سبعة أحرف) کا معنی نہ سمجھ سکے لہذا دعوی کیا کہ ان میں سے چھ اٹھالی گئی ہیں اور ایک باقی ہے (ایک توجیہہ یہ بھی ممکن ہے کہ عربی زبان میں کئی دفعہ سبعہ یا سبعون کے الفاظ سے متعین عدد مراد نہیں ہوتا بلکہ کثرت کی طرف اشارہ مقصود ہوتا ہے سبعین، سبعون سے کثرتِ کاثرہ اور شاید سبعہ کا لفظ متعدد کا اشارہ دیتا ہے جیسے اردو میں دسیوں بیسیوں کے الفاظ اسی مفہوم کیلئے مستعمل ہیں حضرت عثمان نے اپنے زمانہ میں قرآن پاک کو ایک خاص رسم الخط سے لکھوایا جو رسمِ عثمانی کے نام سے موسوم ہے جو تلفظ اور قراءت اس خط پر پورا اترتی ہے وہی اب متداول و مستعمل ہے مثلا رسمِ عثمانی کے مطابق ۔ملك يوم الدين۔ لکھا گیا ہے اب حفص کی قراءت میم پر کھڑی زبر کے ساتھ ہے ایک قرائت فتحہ قصیرہ کے ساتھ ہے دونوں یہاں جاری وساری ہیں باقی تمام قراءات جو دراصل قبائلِ عرب کے لہجات تھے اب منعدم ہیں کسی بھی قراءت میں قرآن میں کسی جگہ اضافہ یا کمی نہیں بلکہ یہ اندازِ تلفظ کی طرف راجع ہیں)۔

قسطلانی سبعۃ احرف کی تفسیر میں رقم طراز ہیں کہ ہر وجہِ اختلاف یا تو حرکات میں ہوگا بلا تغیرِ معنی وصورت، مثلا بخل کا لفظ جسے دو وجوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔ یا یہ تغیر حروف میں ہوگا معنی متغیر ہوگا شکل وصورت نہیں مثلا تبلو جو ایک قراءت میں نبلو ہے اسی طرح (وننجيك ببدنك) ایک قراءت میں (ببدك) ہے یا کئی مرتبہ معنی اور شکل، دونوں تبدیل ہو جاتے ہیں جیسے (ولا يأتل) ہے۔ کئی دفعہ سین، صاد کا فرق ہوتا ہے معنی وہی ہوگا مثلا (بسطة - بصطة، سراط۔صراط) کئی دفعہ تقدیم وتاخیر کا فرق ہوگا مثلاً (فيقتلون و يقتلون) یا کمی وبیشی (یعنی ابواب کا فرق) مثلاً (أوصىٰ اور وصىٰ) کئی دفعہ مذکر ومؤنث کا فرق ہوگا۔ ان مذکورہ تغیرات کی طرف تمام قراءات، صحیح وشاذ، ضعیف ومنکر، سب راجع ہیں کوئی ان سے خارج نہیں کئی دفعہ اندازِ تلفظ کا فرق ہوتا ہے یعنی اظہار و ادغام اور روم و اشمام، تو اس میں لفظ ومعنی متغیر نہیں ہوتا۔ اسے مسلم وابو داؤد نے (الصلاۃ) ترمذی نے (القراء ۃ) جبکہ نسائی نے (الصلاۃ اور فضائل القرآن) میں نقل کیا ہے۔

باب إخراجِ أهلِ المَعَاصى والخُصومِ مِن البُيوتِ بعدَ المَعرِفَةِ

(اہلِ معاصی وخصومت کا اخراج)

وقد أخرَجَ عمرُ أختَ أبى بكرٍ حِينَ نَاحَتْ۔ (حضرت عمرؓ نے نوحہ کرنے پر اختِ ابوبکرؓ کو نکال دیا)

معرفت سے مراد ان کے احوال کی معرفت یا حکم کی معرفت اور یہ اخراج علیٰ سبیل التادیب ہوگا۔ (وقد أخرج عمر الخ)
اسے ابن سعد نے طبقات میں باسنادِ صحیح زہری عن سعید بن میتب کے حوالے سے موصول کیا ہے کہ جب حضرت ابوبکر کی وفات ہوئی تو (ان کی بہن) عائشہ کچھ نوحہ کرنے لگیں حضرت عمر مطلع ہوئے تو ہشام بن ولید سے کہا اندر جاکر درہ استعمال کرو یہ سننا تھا کہ سب باز آ گئیں اور متفرق ہوگئیں ابن راہویہ نے بھی اپنی مسند میں ایک دیگر سند کے ساتھ موصول کیا ہے اس میں ہے کہ ہر عورت کو درہ مار کر نکال دیا۔

حدثنا محمد بن بشار حدثنا محمد بن أبى عدى عن شعبة عن سعد بن ابراهيم عن حميد بن عبدالرحمن عن أبى هريرة أنَّ النبىَّ ﷺ قال لَقد هَمَمْتُ أنْ آمُرَ بالصَّلاةِ فتُقامَ ثُمَّ أخالِفَ إلىٰ مَنازِلِ قومٍ لايَشهَدُونَ الصلاةَ فأُحَرِّقَ عليهم

ابوہریرہؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا، میں نے تو یہ ارادہ کرلیا تھا کہ نماز کی جماعت قائم کرنے کا حکم دے کر خود ان لوگوں کے گھروں پر جاؤں جو جماعت میں حاضر نہیں ہوتے اور ان کے گھروں کو ان سمیت جلا دوں۔

اس پر باب (وجوب الصلاة) کے تحت بحث گزر چکی ہے یہاں محلِ ترجمہ یہ ہے کہ اگر احراق برپا ہو جاتا تو لامحالہ انہیں گھروں سے نکلنا پڑتا تو اہلِ معصیت کا اخراج تو من باب الاولیٰ ثابت ہوا اہلِ خصومت بھی اگر مراء ولدد سے کام لیں گے تو اسی کاروائی کے متقاضی ہونگے۔

باب دَعْوَى الوَصِيِّ لِلْمَيِّتِ (میت کے وارث کا دعوی)

یعنی استحقاق وغیرہ کے حصول کیلئے۔

حدثنا عبدالله بن محمد حدثنا سفيان عن الزهرى عن عروة عن عائشة أنَّ عبدَبنَ زمعة وسعدَ بنَ أبى وقاص اختَصَما إلَى النَّبىِّ ﷺ فى ابنِ أمَةِ زمعةَ فقال سعدُ يارسول الله ﷺ أوصانِى أخى إذا قَدِمْتُ أنِ انظُرِ ابنَ أمَةِ زمعة فَاقبِضْه فإنه ابنى وقال عبدُبنُ زَمعة أخى وابنُ أمَةِ أبى وُلِدَ علىٰ فِراشِ أبى فرَأى النبىُّ ﷺ شَبَهاً بَيِّناً بِعُتْبَةَ فقالَ هُوَلَكَ ياعبدُبنَ زَمعةَ الوَلَدُ لِلفِراشِ واحْتَجِبى منه يا سَوْدَةُ

(متعدد مرتبہ گزر چکی ہے) سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں کتاب البیوع میں سیاق اس سے اتم تھا تفصیلی بحث کتاب الفرائض میں ہوگی ابن منیر کہتے ہیں موصیٰ لہ کا اپنے حقوق کے حصول کے دعوی کا جواز بلانزاع ہے (یعنی اس پر اجماع ہے) اور بخاری کا مقصد اس اجماع کا مستند نقل کرنا ہے۔ علامہ انور (یا عبد بن زمعة) کی بابت لکھتے ہیں کہ اسے (عبدُ بنَ) اور (عبدَبنُ) بھی پڑھنا صحیح ہے لیکن (عبد بن) پڑھنا صحیح نہ ہوگا (فیض الباری میں یہاں کوئی اعراب نہیں لکھے ہوئے میرے خیال میں یہ عبدَ بنَ ہے)۔

باب التَوَثُّقِ مِمَّنْ تُخشیٰ مَعَرَّتُه (بدک جانے کے ڈر سے باندھ دینا)

وقَیَّدَ ابنُ عباس عِکرِمَةَ علیٰ تعلیم القرآن والسُّنَنِ والفَرائِضِ.

(ابن عباسؓ نے تعلیم قرآن وسنت کیلئے عکرمہ کو بیڑیاں ڈال کر رکھا)۔

اسے ابن سعد نے طبقات اور ابونعیم نے الحلیہ میں موصول کیا ہے اس میں ہے کہ ابن عباس میرے پاؤں میں بیڑیاں ڈال دیتے تھے۔

حدثنا قتیبة حدثنا اللیث عن سعید بن أبی سعید أنه سمع أباهریرة یقول بَعَثَ رسولُ الله ﷺ خَیلاً قِبَلَ نَجدٍ فجاءَت بِرَجلٍ مِن بنی حَنیفة یُقالُ لَه ثُمامةُ بن أثال سَیِّدُ أهلِ الیَمامةِ فرَبَطُوه بساریةٍ مِن سَواری المسجدِ فخَرجَ النبیُّ ﷺ فقال ماعِندَكَ یا ثمامةُ قال عِندی یا محمدُ خَیرٌ فذَكَرَ الحدیثَ فقال أطلِقُوا ثمامةَ

ابوہریرہؓ کو یہ کہتے سنا کہ رسول کریم ﷺ نے چند سواروں کو نجد کی طرف بھیجا۔ یہ لوگ بنوحنیفہ کے ایک شخص کو جس کا نام ثمامہ بن اثال تھا اور جو اہل یمامہ کا سردار تھا، پکڑ لائے اور اسے مسجد نبوی کے ایک ستون سے باندھ دیا۔ پھر رسول ﷺ تشریف لائے اور آپ نے پوچھا، ثمامہ! تو کس حال میں ہے؟ انہوں نے کہا، اے محمد میں اچھا ہوں۔ پھر انہوں نے پوری حدیث ذکر کی۔ آپ نے فرمایا ثمامہ کو چھوڑ دو۔

یہاں مختصراً ہے محلِ ترجمہ (فربطوہ بساریة الخ) ہے کتاب المغازی میں مفصلاً بحث ہوگی۔

باب الرَّبْطِ والحَبْسِ فی الحَرَمِ (حرم میں محبوس کرنا اور باندھنا)

واشْتَریٰ نافعُ بنُ عبد الحارث داراً لِلسِّجن بِمَكةَ مِن صفوان بن أمیة علیٰ إنْ عمرُ رَضِیَ بِالبَیعِ فالبیعُ بیعُه وإنْ لَمْ یَرْضَ عمرُ فلِصَفوان أربعُ مِائةِ دینارٍ وسَجَنَ ابنُ الزبیر بِمَكةَ

(اور نافع بن عبدالحارث نے مکہ میں صفوان بن امیہ سے ایک مکان جیل خانہ بنانے کیلئے اس شرط پر خریدا کہ اگر عمرؓ اس خریداری کو منظور کریں گے تو بیع پوری ہوگی۔ ورنہ صفوان کو جواب آنے تک چار سو دینار تک کرایہ دیا جائے گا۔ ابن زبیرؓ نے مکہ میں لوگوں کو قید کیا)۔

اس سے طاؤس سے منقول قول جسے ابن ابی شیبہ نے روایت کیا ہے، کا رد کر رہے ہیں اس میں ہے کہ وہ مکہ میں کسی کو قید کرنا مکروہ سمجھتے اور کہا کرتے تھے (لا ینبغی لبیت عذاب أن یکون فی بیت رحمة) یعنی بیتِ رحمت میں بیتِ عذاب نہیں ہونا چاہئے تو اس کا رد کرتے ہوئے صحابہ کرام کے آثار نیز حضرت ثمامہ کے قصہ سے تائید لی ہے وہ بھی حرمِ مدنی میں مقید کئے گئے۔

علامہ انور لکھتے ہیں یہ ہمارے ہاں بھی جائز ہے البتہ قصاصِ نفس واطراف لینے میں اختلاف ہے۔ (واشتری نافع الخ) اسے عبدالرزاق، ابن ابی شیبہ اور بیہقی نے موصول کیا ہے نافع بن عبدالحارث اور صفوان بن امیہ کا صحیح بخاری میں صرف اسی جگہ ذکر ہے اس اثر کا یہ جملہ (وإن لم یرض الخ) اشکال کا باعث ہے ابن حجر لکھتے ہیں کہ اس جگہ کی قیمت چار ہزار دینار تھی چونکہ نافع حضرت عمر کی طرف سے مکہ کے عامل تھے لہذا سرکاری طور سے اس جگہ کی خریداری کیلئے ان کی رضامندی کی شرط لگائی ان کے علم میں اس سودے

کو لانے کے بعد اگر وہ نارضامندی کا اظہار کرتے ہیں تو فروخت کنندہ کو چار سو دینار دینا منظور کئے اور یہ رقم ممکن ہے اس انتفاع کے عوض ہو جو اس دوران کیا ابن منیر نے پورا سیاق (باقی طرق کا) نہیں پڑا تو وہ لکھ بیٹھے کہ کوئی چیز خرید لینے کی صورت میں خواہ کسی اور کے لئے خریدی ہو یا اسکی رضا سے مشروط کیا ہے قیمت کی ادائیگی خریداری کرنے والے کے ذمہ ہوگی۔

(وسجن ابن الزبير الخ) اسے خلیفہ بن خیاط نے اپنی تاریخ میں موصول کیا ہے الأغانی للاصبھانی میں بھی ہے کئی اور طرق بھی ہیں فاکہی نے عمرو بن دینار عن الحسن بن محمد یعنی ابن الحنفیہ سے نقل کیا ہے کہتے ہیں مجھے ابن زبیر نے دارندوہ کے سجنِ عارم میں قید کر دیا عمر بن شبہ اپنی کتاب مکہ میں لکھتے ہیں کہ یہ وہی قید خانہ ہے جسے نافع نے صفوان بن امیہ سے خریدا تھا کثیر عزہ نے ابن زبیر کو مخاطب کرکے یہ شعر کہا تھا (تُخبِرُ مَن لا قَيتَ أنك عابد–بل العابدُ المَظلوم في سجنِ عارم) یعنی آپ ہر ملاقاتی کو باور کراتے ہیں کہ آپ بڑے عبادت گزار ہیں، عابد تو وہ مظلوم ہے جسے آپ نے سجنِ عارم میں قید کر رکھا ہے۔ فاکہی لکھتے ہیں عارم مصعب بن عبدالرحمٰن بن عوف کا غلام تھا ایک دفعہ اس پر ناراض ہو کر ایک جگہ بٹھا کر چاروں طرف سے دیواریں چن دیں وہ بیچارا اندر ہی مرگیا (انارکلی کی طرح) عمر بن شبہ اس کا سبب یہ لکھتے ہیں کہ وہ اس لشکر کے ہمراہ ہوگیا جو یزید کے حکم سے عاملِ مدینہ عمرو بن سعید بن عاص نے ابن زبیر کے بھائی عمرو بن زبیر کی قیادت میں ابن زبیر سے لڑنے مکہ روانہ کیا تھا (پہلے ذکر ہو چکا ہے) ابن زبیر اس کے مقابلہ میں ظفر مند رہے مصعب نے عارم پر قابو پا کر مذکورہ سزا دی۔

علامہ انور (على أن عمر رضى بالبيع) کے تحت لکھتے ہیں اس سودے میں بیع مشروط ہے جس سے منع کیا گیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر فساد (خرابی) کسی ایسے ممکنہ نزاع کے ڈر سے ہو جو عقدِ بیع تک سرایت نہ کریگا اگر اسے قاضی کے پاس نہ لیجایا جائے تو اس قسم کے سودے صحیح العقد ہیں مذکور فی الحدیث کا تعلق اسی قسم سے ہے (یعنی باہمی رضامندی سے جو امور بھی طے پا جائیں معاملہ صحیح ہوگا الا یہ کہ کوئی شرط باعثِ معصیت ہو میں کہتا ہوں ہر ایسی بیع جس سے مخافہ النزاع منع کیا گیا ہے اگر نزاع نہ ہو تو وہ جائز ہونا چاہئے یعنی عرفی عادات و امور کو ملحوظ رکھا جائے گا جمود علی القواعد مناسب نہیں یہی صراطِ مستقیم ہے (فربطوه بسارية الخ) کے تحت لکھتے ہیں یہ ربط حرم میں نہ ہوا، مصنف میرے خیال میں مدینہ کے حرم ہونے کے قائل نہیں ہیں (لیکن یہاں سے تو لگتا ہے کہ قائل ہیں)۔

حدثنا عبدالله بن يوسف حدثنا الليث بن سعد حدثنى سعيد بن أبى سعيد سمع أباهريرة قال بَعثَ النبىُّ ﷺ خيلًا قِبلَ نَجد فجاءَ تُ بِرَجل مِن بَنى حَنيفة يقال لَه ثُمامة بن أثال فرَبطُوه بِسارِيةٍ مِن سَوارى المسجدِ۔ (سابقہ ہے)

باب فى المُلازَمَةِ (قرضدار کے ساتھ لگا رہنا)

حدثنا يحيى بن بكير حدثنا الليث عن جعفر–وقال غيره حدثنى الليث قال حدثنى جعفر بن ربيعة عن عبدالرحمن بن هرمز عن عبدالله بن كعب بن مالك الأنصارى عن كعب بن مالك أنه كان لَه علىٰ عبدِالله بن أبى حَدرَد الأسلمى دَيْنٌ فلَقِيَه فلَزِمَه فتَكَلَّما

حتّٰی ارْتَفَعَتْ أصواتُهما فمرّ بِهما النبیُّ ﷺ فقال یا کعبُ وأشارَ بیدِہٖ کأنّه یقول النِّصفَ فأخذَ نِصفَ ماعلیه وترَكَ نِصفاً

یہ روایت باب التقاضی ر الملازمة فی المسجد کے تحت گزر چکی ہے۔(وقال غیرہ) گویا یہ ایک معلق ہے اسے اسماعیلی نے (شعیب بن اللیث عن أبیه) کے حوالے سے موصول کیا ہے۔ علامہ انور قمطراز ہیں کہ آنجناب نے ہاتھ کے اشارہ سے آدھا قرض منہا کروادیا۔ تو یہ بھی باب مروءات ومسامحات میں سے ہے وگرنہ کسی دائن (قرضخواہ) لازم نہیں کہ وہ آدھا (یا کچھ بھی قرض) منہا کرے۔

باب التَّقاضِی (تقاضہ کرنا)

حدثنا اسحاق حدثنا وھب بن جریر أخبرنا شعبة عن الأعمش عن أبی الضُّحیٰ عن مسروق عن خَبَّاب قال کنتُ قَیْناً فی الجاهلیةِ وکان لِی علَی العاصِ بنِ وائل دراهمُ فأتَیْتُه أتَقاضاهُ فقال لا أقضِیكَ حتیٰ تَکْفُرَ بِمُحمَّدٍ فقلتُ لاواللهِ لا أکفُرُ بمحمد حتیٰ یُمِیتَك اللهُ ثُمَّ یَبعَثَك قال فدَعْنِی حتی أموتَ ثم أُبْعَثَ فأوتیٰ مالًا وولداً ثم أقضِیكَ فنزلت ﴿أَفَرَءَیْتَ الَّذِیْ کَفَرَ بِاٰیٰتِنَا وَقَالَ لَاُوْتَیَنَّ مَالًا وَّوَلَدًا﴾ [مریم:۷۷]

خبابؓ راوی ہیں کہ زمانۂ جاہلیت میں عاص بن وائل کے ذمہ میرا کچھ قرض تھا تقاضہ پر کہنے لگا جبتک محمد (ﷺ) کا دین نہ چھوڑو گے نہ دونگا میں نے کہا تم مرکر بھی زندہ ہو جاؤ تو یہ نہ کرونگا اس پر بولا ٹھیک ہے وہیں لے لینا وہاں بھی مجھے مال و اولاد ملیگی۔

شیخِ بخاری ابن راہویہ ہیں، ابوالضحی کا نام مسلم بن صبیح کوفی ہے، اس حدیث پر تفصیلی بحث تفسیر سورت مریم میں ہوگی۔

خاتمہ

کتاب الاستقراض اور اسکے ملحقات (50) احادیث پر مشتمل ہے، ان میں سے چھ معلق ہیں۔ مکررات کی تعداد، اس میں اور سابقہ کتب میں (38) ہے چار کے سوا باقی متفق علیہ ہیں (یعنی مسلم نے بھی انکی تخریج کی ہے) آثارِ صحابہ وتابعین کی تعداد (12) ہے۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

كتاب فى اللُّقَطَة

لقطہ، زمین سے اٹھائی گئی کوئی چیز ،مشہور لغت لام پر پیش اور کاف کی زبر ہے ارباب لغت اور محدثین کے نزدیک یہی ضبط ہے عیاض بقول یہی درست ہے زمخشری الفائق میں لکھتے ہیں کہ قاف مفتوح ہے مگر عام لوگ اسے ساکن پڑھتے ہیں مگر خلیل (جو عربی اشعار کی بحور کا موجد ہے) کے نزدیک لقطہ قاف کی جزم کے ساتھ ہے جبکہ (لاقط) قاف کی زبر کے ساتھ ہے ازہری کہتے ہیں قیاس بھی یہی کہتا ہے مگر عربوں سے قاف کی زبر ہی سنی گئی ہے اس پر اہل لغت کا اجماع ہے، روایت حدیث بھی یہی ہے۔ علامہ انور اس باب میں رقم طراز ہیں کہ قاف پر زبر پڑھنا افصح ہے اسم فاعل کا مبالغہ ہے جیسے لُمَزَة۔ گویا (گری پڑی) چیز اس تطلّب میں تھی کہ کوئی اسے اٹھائے سکونِ قاف فصیح نہیں ہے تب اسم مفعول کا معنی ہو جائے گا جیسے لقمہ، یہ ثانی اگر چہ معنی کے اعتبار سے ظاہر ہے لیکن نحویوں نے صراحت کی ہے کہ اول افصح ہے اگر چہ اس کی تخریج مشکل ہے۔

باب إذا أخبرَه رَبُّ اللُّقَطَة بِالعَلامةِ دَفعَ إليهِ (مالک کو نشانی بتانے پر اسکی چیز واپس کردے)

حدیثِ باب میں صراحۃً ترجمہ پر دال الفاظ موجود نہیں البتہ اس کے بعض طرق میں ہیں علامہ لکھتے ہیں (اصل مالک کے آجانے اور شناخت کروا کے اس کے حوالے کر دینے کا) یہ حکم ہمارے ہاں محمول علی دیانت ہے اگر اٹھانے والے کو وثوق ہے کہ اس نے صحیح طور سے شناخت کر لی ہے تب دیانۃً اسے واپس کر سکتا ہے قضاءً اس کے ذمہ واجب نہیں البتہ کسی بینہ (گواھی وشواہد) کی موجودی میں واپس کرنا لازم ہوگا۔

حدثنا آدم حدثنا شعبة-ح-وحدثني محمد بن بشار حدثنا غندر حدثنا شعبة عن سلمة قال سمعت سويدبن غفلة قال لَقِيتُ أُبَيَّ بنَ كعب فقال أَصَبْتُ صُرَّةً فِيها مائةُ دينارٍ فأتَيتُ النبيَّ ﷺ فقال عَرِّفْها حولًا فعَرَّفْتُها فلَمْ أجِدْ مَن يَعرِفُها ثم أتَيتُه فقال عَرِّفْها حولا فعَرفتُها فلَمْ أجِدْ ثم أتَيْتُه ثالثاً فقال احْفَظْ وِعاءَ ها وعَدَدَها ووِكاءَ ها فإنْ جاءَ صاحبُها وإلافَاسْتَمتِعْ بِها فَاستَمْتَعْتُ فلَقِيتُه بعدُ بِمَكةَ قال لا أدرِي ثلاثة أحوالٍ أوحولاً واحداً

سوید بن غفلہ نے بیان کیا کہ میں نے ابی بن کعب ؓ سے ملاقات کی تو انہوں نے بتلایا کہ میں نے سو دینار کی ایک تھیلی (کہیں راستے میں پڑی ہوئی) پائی۔ میں اسے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں لایا تو آپ نے فرمایا کہ ایک سال تک اس کا اعلان کرتا رہ۔ میں نے ایک سال تک اس کا اعلان کیا۔ لیکن مجھے کوئی ایسا شخص نہیں ملا جو اسے پہچان سکتا۔ میں پھر آنحضرت کی خدمت میں آیا۔ آپ نے پھر فرمایا ایک سال تک اس کا اعلان کرتا رہ۔ میں نے پھر اعلان کیا۔ لیکن مالک

نہیں ملا۔ تیسری مرتبہ حاضر ہوا، تو آنحضرت نے فرمایا کہ اس تھیلی کی بناوٹ، دیناروں کی تعداد اور تھیلی کے بندھن کو ذہن میں محفوظ رکھ۔ اگر اس کا مالک آ جائے (تو علامت پوچھ کر) اسے واپس کر دینا، ورنہ اپنے استعمال کر لے چنانچہ میں اسے اپنے استعمال میں لایا۔ (شعبہ نے بیان کیا کہ) پھر میں نے سلمہ سے اس کے بعد مکہ میں ملاقات کی تو انہوں نے کہا کہ مجھے یاد نہیں رسول کریم ﷺ نے (حدیث میں) تین سال تک (اعلان کرنے کیلئے فرمایا تھا) یا صرف ایک سال کے لئے۔

ایک سند عالی اور دوسری نازل ہے۔ (وإلا فاستمتع بها) مسلم کی حماد ثوری اور زید بن انیسہ ترمذی اور نسائی کی ثوری اور احمد و ابوداؤد کی حماد کلهم عن سلمة بن کُهَیل کے طریق سے یہ الفاظ ہیں (فإن جاءَ أحدٌ يُخبِرُكَ بعَدَدِها ووعائها ووكائها فأعطِها إياه) یہ مسلم کی روایت کے الفاظ ہیں ابوداؤد کا یہ کہنا کہ یہ زیادت حماد بن سلمہ کی ہے اور غیر محفوظ ہے، درست نہیں زیادت صحیح ہے اس پر حماد کی موافقت بھی موجود ہے اس کے ظاہر سے احمد و مالک نے احتجاج کیا ہے ابوحنیفہ اور شافعی کا موقف ہے کہ اگر اسکا دل کہے کہ وہ سچ بول رہا ہے تو لقطہ واپس کر دینا جائز ہے البتہ واپس کرنے پر مجبور صرف بینہ کی صورت میں کیا جائے گا۔

(وعاء) واوِ مکسور اور مد کے ساتھ ہے، واو کبھی مضموم بھی پڑھی جاتی ہے حسن نے (سورت یوسف کی آیت میں) (قبل وعاء أخي) میں واو کو پیش کے ساتھ پڑھا ہے جبکہ سعید بن جبیر نے (إعاء) پڑھا ہے وعاء کسی بھی مادہ سے بنے برتن کو کہا جاتا ہے۔ (وکاء) واوِ مکسور اور مد کے ساتھ وہ دھاگہ یا رسی جس سے صرہ (تھیلی) وغیرہ کا منہ باندھا جائے زید بن خالد کی روایت میں (عفاص) کا لفظ بھی ہے اس بارے مزید تشریح آگے آرہی ہے۔

(فلقیته) قائل شعبہ ہیں جبکہ (لاأدری) کے قائل ان کے شیخ سلمہ بن کہیل ہیں مسلم کی روایت میں اسکی تصریح ہے شعبہ کہتے ہیں کہ میں نے بعد ازاں ان سے بیس برس بعد سنا کہتے تھے کہ (عَرِّفها عاماً واحداً) یعنی ایک برس اس کا اعلان وتشہیر کرتے رہو۔ مسند طیالسی کی روایت میں بھی ہے شعبہ کہتے ہیں میری بعد ازاں سلمہ سے ملاقات ہوئی کہنے لگے مجھے علم نہیں کہ تین برس تشہیر کا حکم ہے یا ایک برس کا؟ ابن بطال نے نہایت غرابت کا مظاہرہ کیا ہے جب یہ قرار دیا کہ شک ابی بن کعب کی طرف سے ہے جبکہ قائل سوید بن غفلہ ہیں منذری اور ایک جماعت بھی ان کی پیروی میں یہی رائے رکھتے ہیں مگر یہ درست نہیں۔ اس روایت کو مسلم نے اعمش ثوری حماد بن سلمہ اور زید بن ابی انیسہ، یہ سب سلمہ سے، کے حوالوں سے تخریج کیا ہے ان سب نے تین برس کا ذکر کیا ہے سوائے حماد بن سلمہ کے وہ دو یا تین برس (یعنی شک کے ساتھ) کہتے ہیں بعض نے ابی کی اس روایت اور مابعد زید بن خالد کی روایت کے مابین یہ تطبیق دی ہے کہ حدیثِ ابی میں مزید ورع وتقوی کی بات ہے کہ تین برس تک اس لقطہ میں احتیاطاً تصرف نہ کرے جبکہ حدیثِ زید میں کم از کم اور لازمی مدت کا بیان ہے یا اسکی وجہ یہ ہے کہ ابی اس مال سے مستغنی تھے لہذا تین برس تصرف نہ کیا (احتیاطاً) جبکہ اعرابی ایک غریب آدمی تھا لہذا لازمی مدت (یعنی ایک برس) کے بعد تصرف کر لیا۔ منذری کہتے ہیں ائمہِ فتویٰ میں سے کوئی تین برس کا نہیں کہتا صرف حضرت عمر سے یہ منقول ہے ماوردی اسے بعض فقہاء کے شواذ اقوال سے قرار دیتے ہیں ابن منذر حضرت عمر سے چار اقوال منقول ذکر کرتے ہیں: تین برس اعلان کرے۔ ایک برس کرے۔ تین ماہ کرے۔ اور تین دن کرے اس کا تعلق لقطہ کی ماہیت و مالیت سے ہوسکتا ہے (یعنی اگر بھاری مالیت ہے تو تین برس کرے۔۔۔الخ) ابن حزم و ابن جوزی قطعیت کے ساتھ اس زیادت کو غلط قرار دیتے ہیں بظاہر سلمہ کو اولاً اس کے بیان میں خطا لگی پھر بعد ازاں تثبت کے ساتھ ایک برس ذکر کر و روایت کرنا شروع کر دیا لہذا وہی روایت راجح ہوگی جو شک کے بغیر ہو۔ ابن جوزی یہ بھی کہتے ہیں کہ ممکن ہے آنجناب کا حضرت ابی کو ایک برس کے

بعد دوبارہ اعلان وتشہیر کا حکم اس بناء پر ہو کہ آپ کے خیال میں مناسب تشہیر نہ کی گئی تھی لہذا مسیٔ صلاۃ کی طرح اعادہ کا حکم دیا مگر ابن حجر جناب ابی کی فقاہت کی پیش نظر اسے بعید قرار دیتے ہیں صاحبِ ہدایہ نے بعض حنفیہ سے اعلان کی مدت کا انحصار اور دارومدار ملتقط (یعنی اٹھانے والے) پر رکھا ہے کہ اتنی مدت تک اعلان وتشہیر کرے جس کے بعد اس کے خیال میں اب مالک کے ملنے کا امکان نہیں۔ کچھ باقی تفصیل آگے آئیگی۔ علامہ انور لکھتے ہیں شاید جامع صغیر میں مذکور مدتِ تعریف (تشہیر) ایک برس ہے جبکہ مبسوط میں اسے ملتقط کی صوابدید پر رکھا گیا ہے میرے ہاں یہی مختار ہے حدیث میں اس مدت کا ذکر علی سبیل الاحتیاط ہے، لازمی حکم نہیں (وإلا فاستمتع بها) کے تحت رقم طراز ہیں کہ شافعیہ کے ہاں یہ استمتاع تملکاً ہوگا (یعنی اب وہ مالک کی حیثیت رکھتا ہے) ہمارے ہاں استمتاع اذنِ امام (حاکم) سے مشروط ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر ملتقط فقیر ہے تو ایک برس کی تشہیر وتعریف کے بعد اسے استعمال کر سکتا ہے بصورت دیگر صدقہ کردے لیکن امام کی اجازت سے استمتاع بھی کر سکتا ہے ہدایہ میں یہی ہے اس کی تحقیق آگے آرہی ہے سب کا اتفاق ہے کہ اگر استعمال کر لینے کے بعد مالک آجائے تو تضمین (یعنی عوض کی ادائیگی) لازم ہے شافعیہ کا تمسک حضرت ابیؓ کے استمتاع سے ہے اور وہ اغنیاء میں سے تھے تو صاحبِ ھدایہ اس کا جواب دیتے ہیں کہ آنجناب کی اجازت سے تصرف واستمتاع کیا تھا اور یہ ہمارے ہاں بھی جائز ہے ضمنی فائدہ کے تحت اسی بحث کے آخر میں لکھتے ہیں کہ جس مسئلہ میں ائمہ نے اختلاف کیا ہے تو اگر تنازعہ قاضی کے پاس لے جایا جائے وہ کسی بھی مسلک کے مطابق اگر فیصلہ کردے تو سب کیلئے اسے ماننا لازمی ہوگا تو اس جزئیہ کا اختلاف (وقتی طور پر یا اس علاقہ میں) رفع ہو جاتا ہے اور مسئلہ متفق علیہ شکل اختیار کر جاتا ہے۔

اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے (اللقطة) ترمذی وابن ماجہ نے (الأحكام) میں ذکر کیا ہے۔

باب ضَالَّةِ الإبل (گم شدہ اونٹ)

یعنی اسے کوئی التقاط کرے یا نہ کرے یعنی اس کی حیثیت بھی لقط جیسی ہے جمہور حدیثِ باب کے ظاہر کے مطابق یہ رائے رکھتے ہیں کہ التقاط نہ کرے حنفیہ کہتے ہیں اولیٰ یہ ہے کہ اپنے قبضہ میں کر لے بعض نے حدیث میں موجود نہی کو عدم تملیک پر محمول کیا ہے (یعنی اس کا مالک اس میں بطور مالک تصرف نہ کرے) البتہ اس کی حفاظت کے پیش نظر اسے اپنے قبضہ میں لے سکتا ہے یہ شافعیہ کا قول ہے علماء گم شدہ اونٹ قبضہ میں نہ لینے کی حکمت یہ بیان کرتے ہیں کہ اس کے مالک کیلئے جنگلوں اور ویرانوں میں اسے ڈھونڈ نا آسان ہوگا بنسبت اس کے کہ کوئی آدمی اسے اپنے قبضہ میں کر کے اپنے ڈیرہ پر لے آئے (پھر یہ بھی ممکن ہے کہ اونٹ چرتا چراتا خود ہی مالک کے گھر میں واپس آجائے) اونٹ پر قیاس کر کے بھینس گائے وغیرہ قوی جانوروں کا بھی یہی حکم ہے۔

حدثنا عمرو بن عباس حدثنا عبدالرحمن بن مهدى حدثنا سفيان عن ربيعة حدثني يزيد مولى المنبعث عن زيد بن خالد الجُهَني قال جاءَ أعرابيٌّ إلَى النَّبيِّ ﷺ فسألَه عَمَّا يَلْتَقِطُه فقال عَرِّفْها سنةً ثمَّ اعْرِفْ عِفاصَها ووِكاءَ ها فإنْ جاءَ أحدٌ يُخبِرُك بِها وإلا فاسْتَنْفِقْها قال يارسول الله ﷺ ضالَّة الغَنَم قال لَكَ أو لأخيك أولِلذِّئْبِ فقال ضالة الإبل فتمَعَّرَ وَجهُ النبيِّ ﷺ فقال ما لَك ولَها مَعها

جِذاؤُها وسِقاوها تَرِدُ الماءَ وتأكُلُ الشَّجرَ

زید بن خالد جہنیؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں ایک دیہاتی حاضر ہوا۔ اور راستے میں پڑی چیز کے اٹھانے کے بارے میں آپ سے سوال کیا۔ آپ نے فرمایا ایک سال تک اس کا اعلان کرتا رہ۔ پھر اس کے برتن کی بناوٹ اور اس کے بندھن کو ذہن میں رکھ۔ اگر کوئی ایسا شخص آئے جو اس کی نشانیاں ٹھیک ٹھیک بتا دے (تو اسے اس کا مال واپس کر دے) ورنہ اپنی ضروریات میں خرچ کر۔ صحابی نے پوچھا، یا رسول اللہ! ایسی بکری کا کیا کیا جائے جس کے مالک کا پتہ نہ ہو؟ آپ نے فرمایا کہ وہ یا تو تمہاری ہوگی یا تمہارے بھائی کو مل جائے گی یا پھر بھیڑیئے کا لقمہ بنے گی۔ صحابی نے پھر پوچھا اور اس اونٹ کا کیا کیا جائے جو راستہ بھول گیا ہو؟ اس پر رسول کریم کے چہرۂ مبارک کا رنگ بدل گیا۔ آپ نے فرمایا، تمہیں اس سے کیا مطلب؟ اس کے ساتھ خود اس کے کھر ہیں۔ (جن سے وہ چلے گا) اس کا مشکیزہ ہے، پانی پر وہ خود پہنچ جائے گا اور درخت کے پتے وہ خود کھا لے گا۔

سند میں عبدالرحمٰن بن مہدی اور سفیان ثوری ہیں، ربیعہ سے مراد ربيعة الرأي (استاذِ امام مالک) ہیں یزید مولیٰ منبعث کی صحیح بخاری میں صرف یہی ایک حدیث ہے جسے کئی مقامات پر نقل کیا ہے۔ (جاء أعرابي) مالک کی ربیعہ سے روایت میں (جاء رجل) ہے ابن بشکوال ابوداؤد کی طرف یہ قول منسوب کرتے ہیں کہ سائلِ مذکور حضرت بلال تھے بقول ابن حجر ابوداؤد کی کتب میں کسی جگہ یہ بات نہیں دیکھی پھر اس میں بُعد بھی ہے کہ اس روایت میں اعرابی کے لفظ سے بیان کیا گیا ہے بعض روایات میں راوی حدیث نے یہ سوال اپنی طرف منسوب کیا ہے اس کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ وہ سائل کے ہمراہ تھے کیونکہ ابن وہب کی روایت میں ہے کہ (أتى رجل وأنا معه) ابن حجر لکھتے ہیں مجھے ایک روایت میں سائل کا نام معلوم ہو چکا ہے چنانچہ حمیدی، بغوی، ابن سکن، بارودی اور طبرانی (محمد بن معن غفاري عن ربيعة عن عقبة بن سويد الجهني عن أبيه) کے طریق سے روایت کرتے ہیں کہ (سألت رسول الله ﷺ عن اللقطة الخ) پھر یہی حدیث مذکور ہے تو اولیٰ یہی ہے کہ بخاری کی اس روایت میں مذکور سائل وہی ہیں۔

(فسأله عما يلتقطه) اکثر روایات مین لقطہ ہی کی بابت ہے مسلم نے (يحي بن سعيد عن يزيد مولى المنبعث) کے طریق سے (الذهب والفضة) کا اضافہ بھی نقل کیا ہے یہ دراصل بطور مثال ہے (یعنی درہم و دینار) وگر ہر قسم کا لقطہ خواہ موتی ہوں جواہر ہوں، مراد ہے۔ (عرفها سنة) العلم کی عقدی عن سلیمان بن بلال کی روایت میں واو کی بجائے او تھا۔

مسلم کی بشیر عن سعید عن زید بن خالد سے روایت میں (وعَدِّدْها) کا لفظ مزاد ہے حدیثِ ابی میں بھی یہ ہے اگلے باب کی روایتِ مالک میں ہے (اعرف عفاصهاو وكائها ثم عرفها سنة) یعنی تشہیر کرنیکا حکم اسکی شناخت محفوظ کر لینے کے بعد ہے جبکہ ابوداؤد کی عبداللہ بن یزید مولی المنبعث سے روایت میں تشہیر کا حکم اولاً ہے اور اگر مالک آجائے تو اس کے حوالے کر دینے کا پھر حکم دیا کہ (وإلا اعرف وكائها۔۔۔الخ) نووی کہتے ہیں تطبیق اس طرح سے دی جاسکتی ہے کہ اولاً تشہیر سے قبل بھی معرفت کر لے تاکہ مالک کے رابطہ کرنے پر اسے واپس کیا جا سکے اور اگر کوئی رابطہ نہ کرے تو حکم کے مطابق اپنے زیرِ تصرف لانے سے پہلے پھر ایک مرتبہ اچھی طرح اس کی علامات محفوظ کر لے تاکہ اگر بعد ازاں مالک آجائے اور اپنی گم شدہ چیز کی صفت بیان کرے تو اسے واقفیت ہو ابن حجر کہتے ہیں یہ بھی ممکن ہے کہ (ثم) دونوں روایتوں میں واو کے معنی میں ہو پھر ترتیب کا مقتضی نہ ہوگا اور نہ ہی روایات کا باہمی تخالف ثابت ہوگا کہ تطبیق کی ضرورت پڑے چونکہ مخرج اور قصہ ایک ہے اصل مقصود تعریف وتعرف ہے خواہ اس کا ذکر تصرف کے ذکر سے قبل ہو یا بعد۔

عفاص چمڑے وغیرہ سے بنے ہوئے بٹوہ نما کو کہتے ہیں جس میں پیسے رکھے جاتے ہیں عفاص اس چمڑے کو بھی کہتے ہیں جو راس قارورہ پر ہوتا ہے اور وہ جو قارورہ کے منہ کے اندر چمڑے وغیرہ سے بنا ہوا ٹکڑا داخل ہوتا ہے، صمام کہا جاتا ہے ابن حجر کہتے ہیں جہاں عفاص کا ذکر وعاء کے ساتھ ہے اس سے مراد، ثانی (صمام) ہے اور جہاں وعاء کے ہمراہ نہیں وہاں اس سے مراد مفہوم اول ہے۔ اصل مقصود ان آلات کی اچھی طرح نشانی ذہن نشین کر لینا جن میں پیسے ملے ہیں! اس طرح باقی اشیاء سے متعلقہ نشانیاں محفوظ رکھنی چاہئیں اگر وزن کی محتاج شئی ہے تو اس کا وزن ہو کیل کی محتاج ہیں تو ان کا کیل ہو اسی طرح عدد۔ بعض شافعیہ نے لکھا بہتر ہے کہ ان نشانیوں کو لکھ لیا جائے۔ اس امر میں اختلاف ہے کہ اگر رابطہ کرنے والا بعض نشانیاں بیان کرے؟ ابن قاسم کہتے ہیں ساری نشانیاں بیان کرنا لازمی ہیں اصبغ بھی یہی کہتے ہیں مگر لکھتے ہیں کہ تعداد کا یاد رکھنا ضروری نہیں بقول ابن حجر ابن قاسم کا قول قوی ہے کیونکہ حدیث میں عدد کا ذکر بھی ہے۔

تشہیر کی بابت علماء لکھتے ہیں کہ اس کی مناسب جگہ مساجد کے دروازے اور بازار وغیرہ ہیں (آج کل تو قسماقسم کے ذرائع ہیں) سنة کا مطلب ہے پورا سال تشہیر کرتا رہے۔ (فإن جاء أحدالخ) جوابِ شرط محذوف ہے یعنی (فأدها إليه)۔ (وإلا فاستنفقها الخ) اس کی بحث آگے آرہی ہے اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ غنی ہو یا فقیر اس لقطہ میں تصرف کر سکتا ہے ابوحنیفہ کہتے ہیں اگر غنی ہے تو صدقہ کر دے پھر اگر مالک رابطہ کرتا ہے تو اسے اختیار دے کہ صدقہ کا امضاء کر لے اگر نہیں مانتا تو عوض دیدے۔ صاحب ہدایہ نے غنی کے تصرف واستمتاع کر لینے کو اذنِ امام سے مشروط رکھا ہے یہی رائے حضرات عمر، علی، ابن مسعود اور ابن عباس وغیرہم کئی صحابہ وتابعین کی ہے۔

(فضالة الإبل) یعنی ماحکمہا، اسے للعلم بہ محذوف رکھا ہے۔ علماء کہتے ہیں ضالہ کا لفظ صرف حیوانات کے ضمن میں استعمال ہوتا ہے باقی اشیاء کیلئے لقطہ کا لفظ ہے ضوال (یعنی گم شدہ حیوان) کو ھوامی اور ھوافی بھی کہا جاتا ہے۔ (لك أو لأ خيك الخ) اس میں اسے قبضہ میں لینے کے جواز کی طرف اشارہ ہے ذئب سے مراد ہر وہ درندہ جو اسے کھا سکتا ہے اسماعیل بن جعفر کی ربیعہ سے روایت میں جو آگے آرہی ہے (خذها فإنما هي لك) کا جملہ ہے اس سے امام احمد کے دو میں سے ایک قول کہ بکری بھی نہ التقاط کی جائے، کا رد ہوتا ہے اس سے مالک نے تمسک کیا ہے کہ استعمال کے بعد اگر اصل مالک آجاتا ہے تو اس کا معاوضہ دینا لازم نہیں ہوگا کیونکہ ملتقط کو بمقابلہ ذئب ذکر کیا ہے جواباً کہا گیا ہے کہ لام برائے تملیک نہیں کیونکہ ذئب تو مالک نہیں بنتا، ملتقط اس شرط پر مالک بنے گا کہ مالک کے آنے کی شکل میں اس کا معاوضہ دے اس امر پر اجماع ہے کہ اگر اسے کھا لینے سے پیشتر مالک آجائے تو واپس کرنا ضروری ہوگا اسی طرح نقدی کی بابت سب کا قول ہے کہ استعمال کر لینے کے بعد اگر مالک آجائے تو واپس کرنا لازمی ہے شافعی کہتے ہیں اگر کسی بیاباں سے پیسے ملے ہیں تو ان کی بابت تشہیر واعلان واجب نہیں۔

(فتمعَّرَ) اس کا اصل استعمال اس درخت کے لیے ہوتا ہے جو بوجہ پانی کی قلت مرجھا جاتا ہے خشک وادی کو امعر کہا جاتا ہے اگر اس لفظ کی روایت بجائے عین کے غین کے ساتھ ہو تب بھی اس کی توجیہہ موجود ہے کہ لونِ مغرہ جیسا رنگ ہو گیا یعنی سخت سرخ اس کی تقویت اسماعیل بن جعفر کی روایت کے الفاظ سے ہوتی ہے جو یہ ہیں (فغضب حتى احمَرَّتْ وَجنتاه أو وجهُه) کہ آپ کے رخسار سرخ ہو گئے۔ (مالَكَ ولها) سلیمان عن ربیعہ کی روایت سابقہ میں تھا (فذَرْها حتى يَلقاها رَبُّها)۔

(معها حذاؤها وسقاؤها) حذاء یعنی اسکی خف (مراد کھر) اور سقاء سے مراد اسکا پیٹ قیل اسکی گردن یعنی اسکی فکر کرنے کی ضرورت

نہیں کہ اس کے ضائع ہونے کا خدشہ نہیں ہے (اونٹ اپنے پیٹ میں پانی کا کئی دن کا ذخیرہ کر لیتا ہے)۔

باب ضَالَّةِ الغَنَم (گمشدہ غنم)

اسے علیحدہ سے لائے ہیں تا کہ یہ اشارہ دیں کہ ان کا حکم ضالۃ الابل سے مختلف ہے امام مالک اس رائے میں منفرد ہیں کہ گم شدہ بکری اپنے قبضہ میں کر لینا اور اس کی عدم تشہیر جائز ہے ان کا تمسک حدیث کے الفاظ (هي لك) سے ہے جواب دیا گیا ہے کہ لام برائے تملیک نہیں وگرنہ تو ذئب کے ساتھ بھی مستعمل ہے اور بالاتفاق ذئب مالک نہیں بنتا اس امر پر اجماع ہے کہ اگر کھا لینے سے پیشتر مالک آ جائے تو اسے واپس کرنا لازمی ہوگا۔

حدثنا اسمعيل بن عبدالله حدثني سليمان بن بلال عن يحيى عن يزيد مولى المنبعث أنه سمع زيدَ بن خالد يقول سُئِلَ النبيُّ ﷺ عن اللُّقطة فزَعمَ أنه قالَ اعْرِفْ عِفاصَها ووِكاءَ ها ثم عَرِّفْها سَنةً يقول يزيدُ إنْ لم تُعرَفْ استَنْفَقَ بها صاحبُها وكانت وَديعةً عنده قال يحيٰ فهٰذا الذى لاأدرى أفى حديثِ رسولِ اللهِ ﷺ هو أمْ شيءٌ مِن عِندِه ثم قال كيف ترىٰ فى ضالَّةِ الغَنَمِ قال النبيُّ ﷺ خُذْها فإنَّما هى لَكَ أو لأخِيك أو لِلذِّئْبِ قال يزيد وهى تُعَرَّفُ أيضاً ثم قال كيف ترىٰ فى ضالَّةِ الإبل قال فقال دَعْها فإنَّ معَها حِذاءَها وسِقاءَ ها تَرِدُ الماءَ وتأكُلُ الشَّجرَ حتى يَجِدَ ها ربُّها۔

(سابقہ ہے) شیخ بخاری اسماعیل بن عبداللہ ابن ابی اویس ہیں یہاں کے اپنے شیخ سلیمان بن بلال سے کثیر روایات بالواسطہ بھی لی ہیں۔ یحی سے مراد ابن سعید انصاری ہیں العلم میں یہی روایت سلیمان نے بجائے یحی کے ربیعہ سے بیان کی تھی گویا اس میں ان کے دو شیوخ ہیں طحاوی نے ان کے حوالے سے دونوں ذکر کئے ہیں نسائی، ابن ماجہ اور طحاوی نے بھی (ابن عيينة عن يحى بن سعيد عن ربيعة عن يزيد) ذکر کیا گویا ربیعہ کو یحی کا شیخ بنا دیا لیکن بخاری کی الطلاق میں سفیان بن عیینہ نے اسے مرسلاً روایت کرتے ہوئے (عن يحى عن يزيد) کہا ہے مزید یہ بھی کہا (قال سفيان قال يحى وقال ربيعه عن يزيد الخ) سفیان کا یہ قول بھی مذکور ہے کہ (و لقيت ربيعة فحدثني به) کہ میں ربیعہ سے ملا تو انہوں نے مجھے یہ حدیث بیان کی یہ بھی محتمل ہے کہ یحی نے جب سفیان کو تحدیث کی ہو ربیعہ کا ذکر (بطور شیخ یحیٰ) کرنا بھول گئے ہوں پھر جب سلیمان کو تحدیث کی ہو (نسائی وغیرہ کی روایت کے مطابق کیونکہ بخاری کی روایت میں تو ربیعہ کا ذکر موجود نہیں) یاد آ چکا ہو۔

(قال يحيٰ هذا الذى لا أدرى الخ) یقول یزید کے قائل یحی بن سعید جبکہ قال یحیٰ کے قائل سلیمان ہیں دونوں اسی اسناد کے ساتھ موصول ہیں مطلب یہ ہے کہ یحیٰ کو شک تھا کہ (ولتكن وديعة عنده) مرفوع ہے یا نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ اکثر روایات میں یہ جملہ موجود نہیں البتہ مسلم کی قعنبی اور اسماعیلی کی یحی بن حسان وہ دونوں سلیمان بن بلال عن یحیٰ کے حوالے سے، کی روایات میں یحیٰ نے جزم کے ساتھ اس جملہ کو مرفوع روایت کیا ہے اسی طرح مسلم کے ہاں خالد بن مخلد نے سلیمان بن ربیعہ سے اور

طحاوی کے ہاں فہمی نے (سليمان عن يحي وربيعة) سے اس کا مرفوع ہونا بالجزم نقل کیا ہے بخاری نے اسی طرف اپنا رجحان ظاہر کیا ہے چنانچہ آگے ایک ترجمہ میں (لأنها وديعة عنده) کا جملہ شامل کیا ہے مرادِ ودیعہ پر وہیں بحث ہوگی۔

علامہ انور اس جملہ (وكانت وديعة عنده) کی بابت کہتے ہیں کہ عندہ کی ضمیر کا تعلق ملتقط سے ہے اور یہ اس امر کی دلیل ہے کہ مالک کے رابطہ کرنے (یا اس کا پتہ ملنے) پر اسے واپس کرنا واجب ہے کہتے ہیں ودیعت امانت سے اخص ہے ودیعت وہ ہوتی ہے جسے مالک خود ایداع کرتا ہے بخلاف امانت کے لہذا یہاں ودیعہ کے لفظ کا استعمال راوی کی مسامحت ہے۔

(قال يزيد وهي تعرف الخ) یہ بھی اسی سند سے متصل ہے یحیی کو اس جملہ کے موقوف ہونے میں کچھ شک نہ تھا بقول ابن حجر کسی بھی طرق میں اسے مرفوع نہیں دیکھا۔

باب إذا لم يُوجَدْ صاحبُ اللُّقطة بعدَ سنةٍ فهِيَ لِمَنْ وَجَدَها

(اگر سال بعد بھی مالک نہیں آتا تو وہ اسے استعمال کرلے)

لمن وجد کے تحت ہر شخص آ گیا، غنی ہو یا فقیر جیسا کہ بحث گزری۔

حدثنا عبدالله بن يوسف حدثنا مالك عن ربيعة بن أبي عبدالرحمن عن يزيد مولى المنبعث عن زيد بن خالد قال جاءَ رجلٌ إلىٰ رسول الله ﷺ فسأله عن اللُّقطة فقال اعرفْ عِفاصَها ووكاءَ ها ثم عَرِّفْها سنةً فإن جاءَ صاحبُها وإلا فشأنَكَ بِها قال فضالةُ الغَنم قال هي لَك أولأخِيك أو لِلذِئب قال فضالّةُ الإبل قال ما لَكَ ولَها مَعها سِقاؤُها وحذاؤُها تَرِدُ الماءَ وتأكلُ الشجرَ حتى يَلقاها ربُّها۔ (سابقہ ہے)

(فإن جاء صاحبها الخ) یہاں کچھ کلام محذوف ہے جس کی تقدیر یہ ہوسکتی ہے (فأدها إليه وإن لم يجئ فشأنك بها) تو اس روایت میں شرطِ اول کا جواب اور اِن ثانیہ کی شرط اور جواب سے فاء محذوف ہے بعض رواۃ نے بعض محذوف الفاظ ذکر بھی کئے ہیں جیسے کتاب اللقطہ میں حضرت ابی کی حدیث گزری اس میں تھا (فاستمتع بها) اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ لاقط (لقطہ اٹھانے والا) مدتِ تشہیر گزر جانے کے بعد لقطہ کا مالک بن جائے گا امام شافعی کی نص سے یہی ظاہر ہے سعید بن منصور کی دراوردی عن ربیعہ سے روایت میں ہے (وإلا فتصنع بها ما تصنع بمالك) یعنی پھر اس کے ساتھ وہ کچھ (تصرف) کر سکتے جو اپنے مال کے ساتھ کرتے ہو۔

(شأنك بها) یعنی تصرف فیہا، فعلِ محذوف (الزم) کے سبب منصوب ہے بطور مبتدا مرفوع پڑھنا بھی جائز ہے تب (بها) اس کی خبر ہوگی۔ علماء کی اس بابت کہ اگر وہ تصرف کر لے پھر مالک آ جائے تو آیا اسے عوض دینا پڑے گا یا نہیں؟ متعدد آراء ہیں، جمہور کی رائے ہے کہ اگر عین وہی چیز موجود ہے تو واپس کرنا ضروری ہے اور اگر استعمال کر لی گئی یا ضائع ہوگئی تو اس کا بدل دینا لازم ہے داؤد امامِ اہلِ ظاہر عین موجود ہونے کی صورت میں تو جمہور کے ہمنوا ہیں بصورتِ دیگر عوض دینا ضروری نہیں خیال کرتے جمہور کی حجت سابقہ روایت کے الفاظ (ولتكن وديعة عندك) ہیں اسی طرح مسلم کی روایت کے الفاظ (فإن جاء صاحبها فأدها إليه)

کیونکہ اس سے قبل تشہیر کا ذکر کر کے فرمایا (فاعرف عفاصها و وکائها ثم کلها) یعنی نشانیاں محفوظ رکھ کر اسے کھا لو (یعنی استعمال کرلو) پھر فرمایا(فإن جاء الخ) یعنی اگر پھر اس کا مالک آجائے تو اسے واپس کر دوتو ظاہر ہے یہ بدل و معاوضہ ہی ہو سکتا ہے اگر چہ یہ احتمال بھی ہے کہ کچھ کلام محذوف ہو یعنی تقدیرِ کلام یہ ہو (ثم کلها إن لم یجیء صاحبها فإن جاء صاحبها فأدها إلیه) کیونکہ بقیہ کئی روایات اسی پر دلالت کناں ہیں مثلا ابو داؤد کی روایت میں ہے (فإن جاء باغیها فأدها إلیه وإلا فاعرف عفاصها و وکائها ثم کلها فإن جاء باغیها فأدها إلیه) گویا اس کے باغی (یعنی طالب و متلاشی) کو اکل سے قبل بھی واپس کرنیکا حکم دیا اگر وہ آجائے اور بعد از اکل بھی اور یہ جمہور کی اقوی ترین دلیل ہے ابو داؤد ہی کی ایک اور روایت کے الفاظ یہ ہیں(فإن جاء صاحبها دفعتها إلیه وإلا---) پھر کہا(فإن جاء صاحبها فادفعها إلیه) تو اس معنی کے متقرر ہونے کی شکل میں ترجمہ میں امام بخاری کے قول (فهي لمن وجدها) کو اباحتِ تصرف پر محمول کیا جائے گا جہاں تک بعد ازاں بدل و معاوضہ کا تعلق ہے وہ اس بارے خاموش ہیں۔نووی کہتے ہیں اگر اس کا مالک لاقط کے متملک بننے سے قبل آجائے تو وہ اسے اسکے متصل و منفصل زوائد سمیت وصول کر لے گا اور مابعد تملک اگر اس کا مالک نہیں آتا وہ اس (لاقط) کیلئے ہے اور آخرت میں بھی اس سے کچھ مطالبہ نہ ہوگا پھر اگر مالک آجائے تو آگے دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ چیز اپنی اصل حالت میں موجود ہے تب تو مالک اس کے زوائدِ متصلہ سمیت اس کا حقدار بنے گا اور اگر کچھ اجزاء تلف ہو چکے ہیں تو لاقط کے ذمہ ان کا بدل وعوض ہے بعض سلف یہ رائے رکھتے ہیں کہ اس کی واپسی لازم نہیں بظاہر بخاری کا اختیار بھی یہی ہے،والله اعلم۔

علامہ انور اسابت رقمطراز ہیں کہ ترجمہ کے جملہ (فهي لمن وجدها) کی نسبت شارحین لکھتے ہیں کہ مدتِ تشہیر گزرنے کے بعد وہ اس کا مالک بن جائے گا اور اس کے ذمہ ضمان (بدل) واجب نہیں اگر چہ اس کا مالک آ بھی جائے اور طالبِ ضمان ہو یہ جمہور کے موقف کے خلاف ہے پھر شارحین اس تتبع میں پڑے کہ کیا بخاری اس رائے میں متفرد ہیں یا کوئی اور بھی ان کا ہمنوا ہے تو کہا گیا(ابن حجر نے بھی کہا) کہ کرابیسیؒ بھی یہی موقف رکھتے ہیں یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ ترجمہ ان کے دوسرے ترجمہ(باب إذا جاء صاحب اللقطة بعد سنة ردها علیه لأنها ودیعة عنده) کے متناقض ہے کہ یہ اس امر پر دال ہے کہ لاقط اس کا مالک نہیں بنے گا علامہ لکھتے ہیں میں کہتا ہوں دونوں میں کوئی تناقض و تنافی نہیں پہلے کا تعلق اس صورت سے کہ سال گزر گیا مالک نہیں آیا تو اس نے تصرف کرلیا اور دوسرے کا تعلق اس صورت سے کہ مالک آگیا اور لقطہ ابھی بعینہ اس کے پاس موجود ہے تو وہ ایک ودیعہ کی طرح تھا دراصل شارحین امام بخاری کے تراجم کو اپنے اپنے مسلک کے زاویہ نظر سے دیکھتے ہیں حالانکہ بخاری ان کے تابع (مقلد) نہیں حاصل یہ ہے کہ اس ترجمہ میں کوئی ایسی بات نہیں جس سے ثابت ہو کہ لقطہ ان کے نزدیک مملوکہ ہو جاتی ہے یہ ہے کہ سال گزرنے پر وہ تصرف کر لینے کی اباحت سمجھتے ہیں خواہ وہ غنی ہو یا فقیر،اگر مالک نہیں آتا تو اس کے ذمہ کچھ ضمان نہیں اگر آجاتا ہے اور لقطہ ابھی استعمال نہیں ہوا تو وہ اسے واپس کر دے کہ اس کی حیثیت امانت کی سی ہے کہتے ہیں میں نہیں جانتا اسے تملک کیوں سمجھ لیا گیا؟ حالانکہ دوسرے ترجمہ میں صراحت سے کہہ رہے ہیں کہ وہ امانت ہے،واپس کرنا ضروری ہوگا۔کرابیؒ کا تعارف کراتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ان کا نام حسین بن علی ہے عظیم الشان شخص ہیں شافعی کے شاگرد اور بخاری کے شیخ ہیں بخاری نے انہی سے اپنا یہ (مشہور) جملہ سیکھا (لفظي بالقرآن مخلوق) لوگوں نے اس بابت اختلاف کیا حالانکہ مجھے اس جملہ میں کوئی عیب محسوس نہیں ہوتا البتہ امام احمد اس سے راضی نہ تھے کیونکہ

خلقِ قرآن کے مسئلہ میں یہ ایک تو یہ تھا انہوں نے اس طرح کی تعبیر اختیار نہیں جیسی احمد نے کی تھی اور سنتِ جاریہ یہی ہے کہ جو شخص دین کے کسی معاملہ میں ابتلاء وآزمائش میں گرفتار ہوا پھر اس نے صبر وحوصلہ سے اس کا سامنا کیا جیسے امام احمد، اسے قبولیتِ عامہ حاصل ہوئی امام احمد کے ساتھ بھی یہی ہوا اللہ نے اس قدر قبولیت سے نوازا کہ جس شخص میں جرح کی لوگوں نے اسے مجروح سمجھا جس کی تعدیل کی لوگوں نے بھی اس پر صاد کیا یہی وجہ ہے کہ باوجود عظمتِ شان اور جلالتِ قدر کے کرابیسی زمانہ کی بے قدری کا شکار بنے کتاب التاریخ میں ہے کہ امام بخاری نے اپنے اکثر عقائد (کلام میں) کرابیسی سے اخذ کئے ہیں اگر (لفظي بالقرآن مخلوق) کہہ دینے سے وہ مجروح ہوتے ہیں تو امام بخاری نے بھی تو یہ جملہ کہا تھا۔

باب إذا وَجدَ خَشْبَةً في البَحرِ أوسوطاً أو نحوَه (اگر سمندر سے لکڑی وغیرہ مل جائے؟)

یعنی اس صورت میں اٹھا لے یا چھوڑ دے پھر کیا حقِ تملک ہوگا یا اس کا حکم، حکمِ لقطہ کا سا ہوگا؟ اس بارے تعددِ آراء ہے علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں یہ چونکہ معمولی نوعیت کی اشیاء ہیں ان کی تشہیر وتعریف بھی اتنے ہی دن ہوگی جتنے وہ مناسب سمجھے۔

وقال الليث حدثني جعفر بن ربيعة عن عبدالرحمن بن هرمز عن أبي هريرة عن رسول اللهﷺ ذَكَرَ رجلاً مِن بني اسرائيل وساقَ الحديثَ فخرجَ يَنظُرُ لَعَلَّ مَرْكباً قد جاءَ بمالِهِ فإذا هُوَ بالخَشبةِ فأخذَها لأهلِهِ حَطباً فلمَّا نَشَرَها وَجدَ المالَ والصَّحِيفةَ

الکفالۃ میں مفصلاً گزر چکی ہے ترجمہ میں ذکر کردہ استنباط کی توجیہہ بھی گزر چکی کہ اس جہت سے ہے کہ سابقہ شریعتیں ہمارے لئے بھی مشروع ہیں سوائے ان احکام کے جو ہمارے احکامِ شریعت کے مخالف ومناقض نہ ہوں بالخصوص اگر شارع نے ان کا ذکر مساقِ (معرض) مدح میں کیا ہو تو اس تقدیر پر، سمندر سے ملی اشیاء از قسم لکڑی وغیرہ قبضہ وتصرف میں لے لینا جائز ہے، سوط ونحوہ کا ذکر اس روایت میں نہیں اسی لئے انہیں شاملِ ترجمہ کرنے پر ابن منیر کو اعتراض ہے جواباً کہا گیا کہ ان کا ذکر عن طریقِ الحاق ہے شاید انکا اشارہ اس اثرِ ابی بن کعب کی طرف ہے جو آگے مذکور ہوگا یا ابوداؤد کی ذکر کردہ حدیثِ جابر کی طرف جس میں کہتے ہیں کہ آنجنابﷺ نے راستے میں گری پڑی اشیاء از قسم سوط، عصا، رسی واشباہہ (یعنی انہی جیسی) اٹھا لینا اور فوری استعمال کر لینا جائز قرار دیا اس کی سند ضعیف ہے نیز اس کے رفع ووقف میں اختلاف ہے شافعیہ کے ہاں اصح قول یہ ہے کہ لقطہ خواہ معمولی ہو یا بیش قیمت، تشہیر کرنا ہوگی کم قیمت اشیاء کی تشہیر کی مدت میں متعدد اقوال ہیں ایک ہی مرتبہ، تین دن یا اتنا عرصہ کہ جس کے بعد گمان کیا جائے کہ اس کا مالک اسے بھول بھال چکا ہوگا۔ وہ اشیاء جو نہایت ہی معمولی ہیں مثلاً حبہ واحدہ (ایک عدد کھجور، انگور وغیرہ) تو اٹھانے والا فوراً بغیر تشہیر استعمال کر سکتا ہے حنفیہ کے نزدیک ہر وہ چیز جس کی بابت گمان ہو کہ اس کا مالک اسے تلاش نہ کرتا ہوگا، اس کا اخذ وانتفاع جائز ہے البتہ اس کی ملکیت اس کے فاقد کے پاس ہی رہیگی مالکیہ کے ہاں بھی یہ ہے مگر ان کے نزدیک ملکیت لاقط کی طرف منتقل ہو جائے گی اگر کوئی جلد خراب ہو جانے والی کھانے کی چیز ہے تو فوراً استعمال کر لینا صحیح ہے اور (پتہ چلنے پر) مالک کو عوض دینا بھی ضروری نہیں۔

باب إذا وَجَدَ تَمْرةً في الطريق (گری پڑی کھجور مل جانا)

یعنی اس جیسی محقرات (معمولی اشیاء) کا کھالینا جائز ہے ابن ابی شیبہ نے ام المومنین میمونہؓ کے بارہ میں نقل کیا ہے کہ راستے میں گری ہوئی کھجور اٹھا کر کھالی اور کہا(لا يحب الله الفساد) یعنی اللہ فساد کو پسند نہیں کرتا مطلب یہ کہ اگر اسے یہیں چھوڑ دیا جائے تو خراب و فاسد ہو جائے گی علامہ انور لکھتے ہیں حضرت عمر کا گزر ایک اعرابی سے ہوا جو ایک کھجور ہاتھ میں پکڑے اس کے مالک کی تلاش کر رہا تھا یہ دیکھ کر اسے درہ مارا اور کہا (كُلْ يا باردَ الزُّهد) اے خشک مزاج زاہد اسے کھالو۔

حدثنا محمد بن يوسف حدثنا سفيان عن منصور عن طلحة عن أنس قال مَرَّ النبيُّ ﷺ بِتَمرَةٍ في الطريق فقال لولا أني أخافُ أن تكونَ مِنَ الصَّدَقةِ لأَكَلْتُها-وقال يحيى حدثنا سفيان حدثني منصور- ح- وقال زائدة عن منصور عن طلحة حدثنا أنسٌ

انسؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ کی راستے میں ایک کھجور پر نظر پڑی تو آپ نے فرمایا کہ اگر اس کا ڈر نہ ہوتا کہ یہ صدقہ کی ہے تو میں خود اس کھالیتا۔

سند میں محمد فریابی، سفیان ثوری اور طلحہ بن مصرف ہیں۔ (لأكلتها) اس سے کھانے کی معمولی اشیاء جو راستے میں ملیں استعمال کر لینے کا جواز ثابت ہوتا ہے کیونکہ آنجناب نے اس خوف سے نہ کھائی کہ صدقہ کی نہ ہو اگلی روایت میں مزید وضاحت ہے۔

(وقال يحى الخ) یہ قطان ہیں، اسے طحاوی نے بطریقِ مسدد موصول کیا ہے۔(وقال زائدة) اسے مسلم نے موصول کیا ہے۔

وحدثنا محمد بن مقاتل أخبرنا عبدالله أخبرنا معمر عن همام بن منبه عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي ﷺ قال إني لأنقَلِبُ إلىٰ أهلي فأجِدُ التَّمرةَ ساقطةً علىٰ فِراشي فأرفَعُها لآكُلَها ثُمَّ أخشىٰ أن تكونَ صَدقةً فأُلْقِيُها

ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا، میں اپنے گھر جاتا ہوں، وہاں مجھے میرے بستر پر کھجور پڑی ہوئی ملتی ہے۔ میں اسے کھانے کیلئے اٹھا لیتا ہوں لیکن پھر یہ ڈر ہوتا ہے کہ کہیں یہ صدقہ کی کھجور نہ ہو۔ تو رکھ دیتا ہوں۔

سند میں عبد اللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔ ان روایات سے ثابت ہوا کہ معمولی اشیاء میں ضروری نہیں کہ اعلان و تشہیر کی جائے کیا انہیں لقطہ قرار دیا جائے جس میں تشہیر سے رخصت دی گئی؟ یا یہ لقطہ نہیں یہ محلِ بحث ہے۔

(وقال يحى الخ) یعنی قطان، اسے مسدد نے اپنی مسند میں موصول کیا ہے طحاوی نے اسے مسدد ہی کے حوالے سے نقل کیا ہے ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ سفیان کی اس میں ایک اور سند بھی ہے جسے ابن ابی شیبہ نے (وكيع عنه) کے حوالے سے اسی سندِ ہذا کے ساتھ طلحہ تک، نقل کیا ہے وہ ابن عمر سے راوی ہیں کہ (عن ابن عمر أنه وجد تمرة فأكلها)۔

(وقال زائدة الخ) اسے مسلم نے ابو اسامہ عن زائدہ، روایت کیا ہے دوسری حدیثِ باب کی سند میں عبد اللہ سے مراد ابن مبارک ہیں اوائل بیوع میں اس پر بحث ہو چکی ہے۔

باب كيفَ تُعَرَّفُ لُقَطَةُ أهلِ مكةَ (مکہ میں گمشدہ چیز کی تشہیر)

وقال طاؤسٌ عن ابن عباس عن النبي ﷺ لا يَلْتَقِطُ لُقطتَها إلا مَن عَرَّفَها وقال خالد عن عكرمة عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال لايَلتقِطُها إلا مُعَرِّفٌ.

(عبداللہ بن عباسؓ نے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا مکہ کے لقطہ کو صرف وہی شخص اٹھائے جو اعلان کر لے، ابن عباسؓ کے مطابق نبی کریم ﷺ نے فرمایا، مکہ کا لقطہ اٹھانا صرف اسی کیلئے درست ہے جو اس کا اعلان کرے)۔

اس سے اس امر کا اثبات مقصود ہے کہ مکہ میں بھی لقطہ اٹھایا جا سکتا ہے شاید نہی کی بابت حدیثِ وارد کی تضعیف کا اشارہ پیش نظر ہے یا یہ تاویل کہ نہی برائے تملکِ التقاط سے ہے نہ کہ برائے تشہیر وتعریف! حدیث کو مسلم نے صحیح قرار دیا ہے پھر باب کی دونوں حدیثوں میں مکہ کے لقطہ کی تعریف کے ضمن میں کسی خاص یا مختلف اندازِ تشہیر کا ذکر نہیں ہے گویا یہ اشارہ دے رہے ہیں کہ اسکی تشہیر بھی دوسرے علاقوں کے لقطہ کی طرح ہے۔

(وقال طاؤس الخ) یہ ایک حدیث کا حصہ ہے جسے مؤلف نے الحج میں (لا يحل القتال بمكة) کے تحت موصول کیا ہے۔(وقال خالد) یہ حذاء ہیں اسے بھی البیوع میں (ما قيل في الصواغ) کے تحت موصول کیا ہے۔

علامہ انور اس کے تحت کہتے ہیں کہ ہمارے ہاں بھی مکہ اور غیرِ مکہ کے اسلوبِ تشہیر کے مابین کوئی فرق نہیں اسے مخصص بالذکر اسلئے کیا گیا ہے تا کہ کوئی یہ گمان نہ کر لے کہ اس کی تشہیر نہیں کرنی یہ سوچ کر کہ یہاں چونکہ صادر و وارد کا ہجوم لگا رہتا ہے لہذا تشہیر کرنا کارِ لا حاصل اور مشکل ہوگا (کہ اکثر لوگ فارغ ہوتے ہی چلے جاتے ہیں آجکل کا اندازِ تشہیر یہ ہے کہ لوگ گری پڑی چیزیں اٹھا کر حطیم کی دیوار پر رکھ دیتے ہیں)۔ کہتے ہیں حجازیوں (شوافع) کا موقف ہے کہ مکہ کے لقطہ کی دائمی تشہیر کرنا ہوگی (ولا سبيل إلىٰ إنفاقه) اسے استعمال نہیں کیا جا سکتا۔

وقال أحمد بن سعيد حدثنا روح حدثنا زكرياء حدثنا عمروبن دينا ر عن عكرمة عن ابن عباس أنَّ رسولَ الله ﷺ قال لا يُعضَدُ عِضاهُهاولا يُنَفَّرُ صَيدُها ولا تَحِلُّ لُقطَتُها إلا لِمُنشِدٍ ولا يُختَلىٰ خَلاها فقال عباس يارسول الله ﷺ إلا الإذخر قال إلا الإذخر

ابن عباس نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا، مکہ کے درخت نہ کاٹے جائے، وہاں کے شکار نہ چھیڑے جائیں، اور وہاں کے لقطہ کو صرف وہی اٹھائے جو اعلان کرے، اور اس کی گھاس نہ کاٹی جائے۔ حضرت عباسؓ نے کہا کہ یا رسول اللہ! اذخر کی اجازت دے دیجئے چنانچہ آنحضرت ﷺ نے اذخر کی اجازت دے دی۔

ابونعیم نے ابن طاہر اور دارمی کے حوالے سے لکھا ہے کہ احمد سے مراد رباطی ہیں (رباط مراکش کا دارالحکومت ہے) روح سے مراد ابن عبادہ جب کہ زکریا ابن اسحاق ہیں۔

حدثنا يحيى بن موسى حدثنا الوليد بن مسلم حدثنا الأوزاعي حدثني يحيى بن أبي كثير حدثني أبو سلمة بن عبدالرحمن حدثني أبوهريرة قال لما فَتحَ اللهُ علىٰ

رَسولہﷺ مكة قامَ في الناس فحَمِدَ اللهَ وأثنىٰ عليه ثمَّ قال إنَّ اللهَ قد حَبَسَ عن مكة الفِيلَ وسَلَّطَ عليها رسولَه والمؤمنين فإنَّها لاتَحِلُّ لأحَدٍ كانَ قَبلى وإنها أحِلَّتْ لِي ساعةً مِن نَهارٍوإنها لَنْ تَحِلَّ لأحَدٍ مِن بَعْدى فلا يُنَفَّرُ صيدُها ولايُختَلىٰ شَوكُها ولا تَحِلُّ ساقِطَتُها إلا لِمُنشِدٍ ومَن قُتِلَ لَه قَتِيلٌ فهُوَ بخَيرِ النَّظَرَينِ إمَّا أن يُفدىٰ وإما أنْ يُقِيدَ فقال العباسُ إلا الإذخِرَ فإنا نَجعَلُه لِقُبورِنا وبُيوتِنا فقال رسولُ الله ﷺ إلا الإذخر فقامَ أبوشاهٍ رجلٌ مِن أهلِ اليَمن فقال اكتُبوا لِي يارسولَ الله ﷺ فقال رسولُ الله ﷺ اكتبوا لأبي شاه قلتُ لِلأوزاعي ماقوله اكتبوا لي يارسول الله قال هذه الخطبة التي سمعَها مِن رسولِ الله ﷺ

(مفہوم گزر چکا ہے) یحیٰی سے مراد ابن موسی بلخی ہیں اس سند کے لطائف میں سے یہ ہے کہ ہر راوی نے تصریح بتحدیث کی ہے حالانکہ اس میں تین مدلس رواۃ ہیں۔(لما فتح الله الخ) بظاہر یہ خطبہ فتح کے بعد ہوا مگر ایسا نہیں یہ دراصل فتح سے قبل اس وقت دیا جب خزاعہ کے ایک شخص نے بکر کے ایک آدمی کا خون کر دیا سیاق میں کچھ کلام محذوف ہے العلم میں یہی روایت ایک دوسری سند کے ساتھ بحوالہ یحیٰی بن ابی کثیر گزر چکی ہے۔(حبس عن مكة القتل) کشمیہنی کے نسخہ میں یہ فاء اور یاء کے ساتھ (یعنی فِیل) ہے، یہی درست ہے العلم میں اس پر بحث ہو چکی ہے۔(إلا لمنشد) ای معرف۔ طالب کو ناشد کہا جاتا ہے (نشدت الضالة) أي طلبتها یعنی تلاش کرنا اور (أنشدتها) أي عرفتها، اعلان کرایا (اٹھانے والے کی طرف سے) انشا دونشید کا لغوی معنی ہے، رفع الصوت آواز بلند کرنا۔ مفہوم یہ بنا کہ صرف اس صورت لقطہ اٹھایا جا سکتا ہے کہ اعلان کرا دیا جائے اگر نیت میں یہ ہے کہ اعلان کرا کے اگر مالک نہ آیا تو اپنی ملک میں لے آئیگا اسکی اجازت نہیں (گویا مکہ وغیر مکہ کا یہ فرق ہوا کہ غیر مکہ کا لقطہ مالک کے نہ آنے کی صورت میں اپنی ملک وتصرف میں لا سکتا ہے)۔سوائے حدیث کے اس جملہ کے (ومن قتل له قتيل) باقی مباحث الحج میں بیان ہو چکے ہیں اس کی بابت بحث الدیات میں آئیگی۔(قالت الأوزاعی) کے قائل ولید بن مسلم ہیں۔

ان احادیث سے استنباط کیا گیا ہے کہ مکہ کا لقطہ صرف برائے تشہیر ہی اٹھایا جا سکتا ہے جمہور کا یہی قول ہے اسے ان کی رائے میں اس لئے مختص بالذکر کیا گیا ہے کہ اس کے مالک کا ملنا ممکن ہے کیونکہ اگر مکی ہے تب تو آخر کار مل ہی جائے گا اور اگر آفاقی ہے تو اس کے علاقے کا کوئی شخص مل سکتا ہے جو اسے اس تک پہنچا دے گا یہ رائے ابن بطال کی ہے اکثر مالکیہ اور بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ مکہ اور غیر مکہ کے لقطہ میں کوئی فرق نہیں، مکہ میں تشہیر کرنیکا بطور خاص ذکر اس لئے کیا ہے کہ ممکن ہے حاجی کو دوبارہ یہاں آنا نصیب ہو یا نہ لہذا تشہیر کرنے میں کوئی کسر نہ چھوڑی جائے ابن حجر مزید لکھتے ہیں کہ لقطہ مکہ کی نسبت غالب گمان یہ ہے کہ اس کا مالک نہیں ملے گا لہذا ملتقط کے ذہن میں شروع ہی سے یہ بات ہو سکتی ہے کہ اس کے مالک نے کونسا ملنا ہے لہذا وہ برائے تملک ہی اٹھائے گا اسی کے پیش نظر شرع نے مکہ کا لقطہ کا اٹھانے سے روک دیا تا کہ وہ اس طمع میں نہ پڑے اس امر پر اتفاق ہے کہ بلادِ حرب میں فوجیوں کی لشکر گاہ اکھڑ جانے اور ان کے متفرق ہو جانے کے بعد وہاں سے اٹھائی گئی کسی چیز کی تشہیر وتعریف کی ضرورت نہیں (کیونکہ بے فائدہ ہے)۔اسحاق

بن راہویہ (إلا لمنشد) کا معنی یہ کرتے ہیں کہ جس نے طالب کی صدا سنی کہ (من رأی لی کذا) کسی نے مری یہ چیز دیکھی ہے؟ تو وہ اسے پہنچا دینے کی غرض سے اس لقطہ کو اٹھالے بقول ابن حجر اس میں جمہور کے قول سے بھی زیادہ تضیق ہے ابوعبید سے محکی ہے کہ منشد سے مراد طالب ہے مگر اس کا رد کیا گیا ہے کہ لغت کی رو سے یہ غلط ہے ابن حجر کہتے ہیں اس کے رد میں ابن عباس کی روایت کے الفاظ (لا یلتقط لقطتها إلا معرف) ہی کافی ہیں اور احادیث ایک دوسری کی تفسیر کرتی ہیں شاید اسی نکتہ کے مدنظر امام بخاری نے اسے پہلے ذکر کیا ہے جہاں تک لغت کی بات ہے اس میں طالب کو منشد کہنے کا جواز موجود ہے حربی نے اسے ثابت کیا ہے عیاض نے بھی اسے ذکر کیا۔ اس سے یہ بھی استدلال کیا گیا ہے کہ بخلاف دوسری مساجد کے کعبہ میں گم شدہ چیز کا اعلان کیا جا سکتا ہے۔ اسے مسلم نے (الحج) ابوداؤد نے (الحج، العلم اور الدیات) نسائی نے (العلم) ابن ماجہ اور ترمذی نے (الدیات) میں تخریج کیا ہے۔

باب لا تُحتَلَبُ ماشِيَةُ أحدٍ بغَيرِ إذْنِهِ (کسی کے مویشی بغیر اجازت دوہے نہ جائیں)

ترجمہ کو مطلق رکھا ہے جیسا کہ حدیث میں بھی اطلاق ہے ان حضرات کا رد کر رہے ہیں جو اسے مخصص یا مقید کرتے ہیں۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن نافع عن عبدالله بن عمر أَنَّ رسولَ اللهﷺ قال لا يَحْلُبَنَّ أحدٌ ماشيةَ امرىءٍ بغَيرِ إذنِهِ أيُحِبُّ أحدُكم أنْ تُؤتىٰ مَشرُبَتُه فتُكسَرَ خِزانتُه فيُنتقَلَ طعامُه فإنما تَخزُنُ لَهم ضُروعُ مَواشِيهِم أطعِماتِهم فلا يَحْلُبَنَّ أحَدٌ ماشيةَ أحدٍ إلا بإذْنِهِ

عبداللہ بن عمر کہتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا، کوئی شخص کسی دوسرے کے جانور کو مالک کی اجازت کے بغیر نہ دوہے۔ کیا کوئی شخص یہ پسند کرے گا کہ ایک غیر شخص اس کے گودام میں پہنچ کر اس کا ذخیرہ کھولے اور وہاں سے اس کا غلہ چرالائے؟ لوگوں کے مویشی کے تھن بھی ان کیلئے کھانے یعنی (دودھ کے) گودام ہیں۔ اس لئے انہیں بھی مالک کی اجازت کے بغیر نہ دوہا جائے۔

مؤطا محمد بن حسن (صاحبِ امام ابوحنیفہ) میں نافع کی مالک کو تصریح بالتحدیث ہے اخبرنا کا لفظ مذکور ہے۔ (لا یحلبن) یہاں معلوم کا صیغہ ہے اکثر مؤطآت میں صیغہ مجہول ہے ابن الہاد کی روایت میں (لا یحتلبن) ہے۔ (ماشیة امریء) ابن ھاد اور رواۃ مؤطآت کی ایک جماعت کی روایت میں (رجل) کا لفظ ہے ماشیہ اونٹ، گائے، بکری سب پر بولا جاتا ہے لیکن اس کا اکثر استعمال غنم (بکریوں) پر ہے۔ (مشربته) راء پر زیر ہے، کبھی زبر بھی پڑھی جاتی ہے زبر کے ساتھ مکانِ شرب اور زیر کے ساتھ اناءِ شرب (یعنی پینے کا برتن) کا معنی ہے بقول علامہ انور اصلاً وہ بلند جگہ (عُلیہ) جہاں پانی ٹھنڈا کرنے کیلئے رکھا جائے پھر مطلقاً ہر بلند جگہ پر بولتے ہیں۔ (أطعماتهم) أطعمه کی جمع ہے جو جمعِ طعام ہے یہاں مراد لبن (دودھ) ہے۔

ابن عبدالبر لکھتے ہیں اس حدیث میں بغیر اجازت کوئی بھی چیز لینے اور استعمال کرنے کی نہی ہے لبن کو خاص بذکر اس لئے کیا گیا ہے کہ اسے استعمال کر لینے میں لوگوں کا تساھل عام ہے تو یہ تنبیہ مقصود ہے کہ (چیز چھوٹی ہو یا بڑی کم ہو یا زیادہ) کسی بھی چیز کا بغیر مالک کی اجازت کے استعمال غیر جائز ہے کثیر سلف نے اس امر کو مستثنیٰ رکھا ہے کہ اگر مالک کی طیبِ خاطر کا علم ہو (یعنی استعمال کر لینے سے وہ

برا نہ منائے گا(گویا دوست واحباب کے مابین اس قسم کے معاملات اس سے مستثنیٰ ہیں) ۔کثیر اہل علم کھانے پینے کی چیزوں کو استعمال کر لینے کی اباحت کے قائل ہیں خواہ مالک کی طیبِ خاطر کا گمان ہو یا نہ ہو، ان کی حجت ابو داؤد اور ترمذی کی نقل کردہ حسن عن سمرہ سے روایت ہے جس میں ہے کہ اگر کوئی کسی کے ماشیہ کے پاس آئے تین مرتبہ آواز دے کر اجازت مانگے اگر مل جائے تو ٹھیک وگرنہ بقدرِ حاجت دودھ پی لے لیکن ساتھ نہ لے جائے اس روایت کی حسن تک سند صحیح ہے جن کے ہاں حسن کا سمرہ سے سماع ثابت ہے وہ اسے قابلِ احتجاج گردانتے ہیں دوسرے منقطع قرار دیتے ہیں البتہ اس کے قوی شواہد موجود ہیں مثلا حدیثِ ابی سعید مرفوع کہ اگر تم کسی ریوڑ کے پاس آؤ تو راعی کو تین دفعہ آواز دو (تا کہ اس سے اجازت لے کر تھوڑا سا دودھ دوہ لو) وگرنہ بغیر افساد کئے (یعنی بقدرِ ضرورت) شرب کرلو اسی طرح کی بات باغ کی نسبت کی ،اسے ابن ماجہ اور طحاوی نے ذکر کیا ہے ابن حبان اور حاکم نے صحیح کہا ہے جواب دیا گیا ہے کہ حدیثِ نہی اصح ہے تو وہ عمل کیلئے اولیٰ ہے پھر یہ روایت بغیر اجازت مالِ مسلم استعمال کر لینے کی حرمت کی بابت قطعی قواعد کے معارض ہے لہذا اس کی طرف التفات نہ کیا جائے بعض نے دونوں قسم کی روایات کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے کئی وجوہ ذکر کی ہیں مثلاً کہ اذن لینے کے حکم کو محمول کیا جائے اگر اس کے مالک کی طیبِ خاطر کے بارہ میں خوش اعتقادی ہو اور نہی جب اس قسم کا گمان نہ ہو یا اس اجازت کا تعلق مسافر ومضطر کے ساتھ ہے ابن بطال اپنے بعض شیوخ سے یہ بھی نقل کرتے ہیں کہ حدیثِ اذن عہدِ نبوی کے ساتھ خاص تھی بعض نے حدیثِ نہی کو اس امر پر محمول کیا ہے کہ مالک احوج (یعنی غریب) ہو۔احمد اور ابن ماجہ کی ایک حدیثِ ابی ہریرہ میں ہے کہتے ہیں ہم آنجناب کے ہمراہ ایک سفر میں تھے چند اونٹوں کو دیکھا کہ ان کے تھن مصرور (یعنی بندے ہوئے ہیں یہ اس امر کی نشانی ہوتی ہے کہ انہیں ہاتھ نہ لگائے) ہیں تو ان کی طرف لپکے مگر آپ نے روکا اور فرمایا یہ ان اہلِ بیت کے ہیں جن کی یہی قوت (غذا) ہیں کیا تمہیں پسند ہے کہ تم اپنے مزاود (سامانِ خورد ونوش وزادِ راہ رکھنے کی جگہ) کو خالی پاؤ ہم نے عرض کی نہیں فرمایا ان کی بھی یہی صورتحال ہے۔بعض نے اس حدیث کی بناء پر کہا کہ اگر تھن مصرور ہیں تو نہی ہے وگرنہ اجازت ہے مگر ابن حجر لکھتے ہیں احمد کے ہاں اس روایت کے آخر میں ہے (فإن كُنتم لابُدَّ فاعِلينَ فاشرَبُوا ولا تَحمِلُوا) یعنی اگر ضرور ہی ایسا کرنا چاہتے ہو تو پھر پی لو، ہمراہ نہ لے جانا تو گویا مصرور کا فرق تو نہیں البتہ عدمِ حمل کی قید ضرور موجود ہے۔

ابن عربی نے اسے عادت (یعنی عرفِ عام) پر محمول رکھا ہے وہ لکھتے ہیں اہلِ حجاز وشام کی عادت تھی کہ اس قسم کے معاملات میں مسامحت سے کام لیتے تھے جو کہ ہمارے علاقوں میں نہیں ہے (جس طرح اہلِ دیہہ اور اہلِ شہر کے عرف میں اس قسم کے معاملات میں بہت فرق ہوتا ہے مثلاً کماد کے کھیت سے پانچ دس گنے توڑ لینے سے اہلِ دیہہ برا نہیں مناتے جبکہ شہر میں ایک گنڈیری بھی اٹھا لینے سے برا منائے گا میرے خیال میں اصل توجیہہ یہی ہے کہ اگر مالک کی نسبت اس کی طیبِ خاطر کا گمان ہے تب جائز ہے وگرنہ نہیں) نووی شرح المھذب میں لکھتے ہیں علماء کا اس شخص کی بابت اختلاف ہے جس کا گزر کسی باغ، کھیت یا کسی ماشیہ سے ہو تو جمہور کا موقف ہے کہ صرف ضرورت مند ہونے کی صورت میں کچھ لے سکتا ہے لیکن شافعی اور جمہور کی یہ بھی رائے ہے کہ اس کا معاوضہ بھی دے (یعنی اگر اسے وہاں مالک نظر نہیں آیا تو شدید بھوک یا پیاس کے پیشِ نظر کچھ لے تو لے مگر بعد میں معاوضہ بھی ادا کرے) احمد کی رائے ہے کہ اگر باغ کی دیواریں نہیں ہیں تو کچھ پھل لے سکتا ہے ان سے ایک دوسری روایت میں اسے ضرورت کے ساتھ مقید کیا گیا ہے معاوضہ کے وہ قائل نہیں شافعی نے اس بابت اپنا قول صحتِ حدیث پر معلق رکھا ہے بیہقی کے بقول اس سے مراد ابن عمر کی یہ مرفوع حدیث ہے (إذا مَرَّ أحدُ كم

بحائِطِ فَلْيأكُلْ ولايَتَّخِذ خبيئةً) یعنی اگر باغ سے گزر ہوتو (تھوڑا بہت) کھا تو سکتا ہے چھپا کر ساتھ نہ لائے اسے ترمذی نے نقل کر کے استغراب کا اظہار کیا ہے بیہقی غیر صحیح قرار دیتے ہیں اس کے دوسرے طرق بھی غیر قوی ہیں ابن حجر کہتے ہیں حق یہ ہے کہ مجموعی طرق سے صحیح سے کم رتبہ کی نہیں احکام میں اس سے کم رتبہ کی احادیث سے استدلال کیا گیا ہے کہتے ہیں امام شافعی کے ایسے اقوال جنہیں انہوں نے صحتِ روایات پر معلق رکھا ہے کی نسبت میری ایک کتاب ہے بنام (المنحة فيما علَّقَ الشافعي به على الصحة)۔

اس حدیث سے توضیح بیان کی خاطر ضرب الامثال کا ثبوت ہے اسی طرح نظائر میں قیاس کے استعمال کا بھی، اور یہ کہ صحتِ قیاس میں یہ شرط نہیں کہ فرع اصل کے ہر اعتبار سے مساوی ہو، ہوسکتا ہے اصل میں کوئی ایسی مزیہ (صفت) ہو جو فرع میں موجود نہیں مگر یہ غیر ضار ہے اگر اصل صفت میں ان کی مشارکت ہے کیونکہ ضرع، خزانہ (یعنی سیف الماری جہاں مال محفوظ رکھا جاتا ہے) کے مساوی نہیں اور نہ صرّ قفل کے مگر اس کے باوجود شرع نے مقفل خزانہ کے حکم کے ساتھ ضرعِ مصرور کو ملحق کیا ہے یعنی بغیر اجازت کچھ اخذ نہ کیا جائے یہ ابن منیر کا بیان ہے، غذا و طعام کے ادخار (یعنی ذخیرہ کر لینا) کی اباحت بھی ثابت ہوئی بخلاف بعض غالی زاہدوں کی رائے کے جو اس سے منع کرتے ہیں، اسے قرطبی نے ذکر کیا لبن کو طعام کہنا بھی ثابت ہوا لہذا اگر کسی نے قسم کھائی کہ طعام نہیں کھائے گا پھر دودھ نوش کر لیا تو وہ محنث ہے الا یہ کہ اس کی نیت میں دودھ خارج تھا، یہ نووی کا استدلال ہے یہ بھی ثابت ہوا کہ بغیر ضرورت بلا اجازت دودھ لینے والا سارق شمار ہوگا اور اس پر حد لاگو کی جائے گی کیونکہ حدیث نے ضروعِ انعام (جانوروں کے تھنوں) کو خزائنِ طعام سے تشبیہ دی ہے۔

اسے مسلم نے (القضاء) جبکہ ابوداؤد نے (الجهاد) میں روایت کیا ہے۔

باب إذا جاءَ صاحبُ اللُّقْطةِ بعدَ سَنَةٍ رَدَّها عليه لأنَّها وَدِيعَةٌ عِنده

(اگر گمشدہ چیز کا مالک سال بعد آجائے تو اسے واپس کرے کیونکہ وہ بطور امانت ہے)

حدیثِ باب میں ودیعہ کا ذکر موجود نہیں گویا امام بخاری پانچ ابواب قبل گزری روایتِ سلیمان بن بلال کے مرفوع ہونا راجح ہے، کا اشارہ دے رہے ہیں بقول ابن بطال بخاری نے احتیاطاً اس روایت کے معنی پر یہ ترجمہ قائم کیا ہے ابن منیر کہتے ہیں لفظ ساقط کیا اور مفہوم کو ضمنِ ترجمہ رکھا کیونکہ حدیث کا جملہ (فإن جاءَ صاحبُها فأدِّها إليه) اس امر پر دلالت کناں ہے کہ اصل مالک کی ملکیت برقرار ہے (تو گویا اس کی حیثیت امانت۔ ودیعت۔ کی سی ہوئی) ودیعت کہنے سے یہ مستفاد بھی ہوا کہ اگر (مرورِ ایام سے) چیز تلف ہو گئی تو اس کے ذمہ کچھ نہیں، بخاری کا سلف کی ایک جماعت کی اتباع میں، یہی رجحان لگتا ہے۔

حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا اسماعيل بن جعفر عن ربيعة بن أبي عبدالرحمن عن يزيد مولى المنبعث عن زيد بن خالد الجُهَني أَنَّ رجلًا سأَلَ رسولَ الله ﷺ عن اللُّقطةِ قال عَرِّفْها سَنَةً ثمَّ اعرِفْ عِفاصَها ووِكاءَ ها ثم اسْتَنْفِقْ بها فإنْ جاءَ رَبُّها فأدِّها إليه فقال يارسول الله ﷺ فضالَّةُ الغَنمِ فقال خُذْها فإنما هِيَ لَكَ أو لأخيك

أو لِلذِّئبِ قال يارسول الله ﷺفضالّة الإبل قال فغَضِبَ رسولُ الله ﷺ حتّى احْمَرَّتْ وَجْنَتاهُ أو احْمَرَّ وَجهُه ثم قال مالَكَ ولَهامَعها حِذاءُ ها وسِقاؤها حتىٰ يَلْقاها رَبُّها۔(اسی کتاب میں گزر چکی ہے)

بقیہ فوائدِ حدیث ذکر ہو چکے ہیں۔(وجنۃ) میں چار لغات (لہجات) ہیں: واو اور ہمزہ کے ساتھ، ان دونوں کا مفتوح پڑھا جانا اور مکسور پڑھا جانا (یعنی وجنة اور أجنته)۔علامہ انور رقم طراز ہیں کہ ترجمہ اور حدیث کے مابین تخالُف ہے ترجمہ اس امر کا غماز ہے کہ اس چیز کی حیثیت امانت کی سی ہے جبکہ حدیث انفاق (استعمال) کی اجازت دیتی ہے پھر اگر مالک آجائے تو تضمین کا حکم ہے۔(یعنی معاوضہ دینے کا) بخاری یہ معنی کر سکتے ہیں کہ (فإن جاء صاحبها) کے بعد (ووجدها) مقدر ہے تب (تخالف ختم ہو گا اور) مطابقت حاصل ہو جائے گی۔

باب هَلْ يأخُذُ اللُّقطَةَ ولايَدَعُها تَضِيعُ حتىٰ لا يأخُذُها مَن لايَسْتَحِقُّ

(ضائع یا غیر مستحق کے ہاتھ لگنے سے بہتر ہے کہ خود اٹھا لے)

ابن شبویہ کے نسخہ میں (حتی) کے بعد (لا) ساقط ہے ابن حجر لکھتے ہیں میرا خیال ہے کہ (حتی) سے پہلے واو ساقط ہے معنی یہ بنے گا کہ لقطہ کو اٹھا لے، چھوڑے نہیں کہ کہیں ضائع ہو جائے یا وہ اٹھا لے جو غیر مستحق ہو (یعنی جس سے یہ توقع نہیں کہ اس کی بابت تشہیر کریگا) اس سے بخاری لقطہ اٹھانے کو مکروہ سمجھنے والوں کا رد کر رہے ہیں جن کا استدلال حدیثِ جارودؓ مرفوع سے ہے کہ (ضالة المسلم حرق النار) جسے نسائی نے بسند صحیح تخریج کیا ہے لیکن جمہور نے اسے عدم تشہیر پر محمول کیا ہے مسلم کی حدیثِ زید بن خالد میں صراحت سے ہے کہ (من آوى الضالة فهو ضال مالم يُعَرِّفُها) یعنی تشہیر کرنے کی صورت میں اٹھا لینا جائز قرار دیا ہے۔بہر حال لقطہ اٹھا لینے ہی میں مصلحت ہے کہ تشہیر کے ذریعہ اس کے مالک کو اطلاع ہو سکتی ہے وگرنہ یہ بھی احتمال ہے کہ چھوڑ دینے سے وہ ضائع ہو جائے یا ایسے آدمی کے ہاتھ لگ جائے جو خیانت کر سکتا ہے، ارجح قول یہی ہے کہ اگر اٹھا لینے سے چیز کی حفاظت ہو سکتی ہے اور مالک تک پہنچا جا سکتا ہے تو اٹھا لی جائے اور اگر نہ اٹھانے میں مصلحت ہے (مثلاً نہ اٹھانے سے توقع ہے کہ مالک کو اطلاع ہو سکتی ہے یا وہ یہیں آکر اسے حاصل کر سکتا ہے) تو نہ اٹھانا بہتر ہے اس کا تعلق اختلافِ اشخاص واحوال سے ہے۔

حدثنا سليمان بن حرب حدثنا شعبة عن سلمة بن كُهَيل قال سمعت سويد بن غفلة قال كنت مع سليمان بن ربيعة وزيدبن صوحان في غَزاةٍ فَوَجَدْتُ سوطاً فقالا لِي ألْقِهِ قلتُ لاولكِنْ إنْ وَجَدْتُ صاحبَه وإلا اسْتَمْتَعْتُ بِهِ فلَمَّا رَجَعْنا حَجَجْنا فمَرَرْتُ بالمدينة فسألْتُ أُبَيَّ بنَ كعب فقال وَجَدتُ صُرَّةً علىٰ عهدِ النبيِّ ﷺ فِيها مائةُ دينارٍ فأتَيتُ بِها النبيَّ ﷺ فقال عَرِّفْها حولًا فعَرَّفْتُها حولًا ثم أتَيتُه فقال

عَرِّفْها حولًا فعَرَّفْتُها حولًا ثُمَّ أتَيتُه فقال عَرِّفْها حولًا ثم أتَيْتُه الرابعة فقال اعرِفْ عِدَّتَها ووكاءَ ها ووِعاءَ ها فإن جاءَ صاحبُها وإلا اسْتَمتِعْ بِها -

(اسی میں گزر چکی ہے)

سوید تابعی کبیر ہیں مخضرم ہیں یعنی عہدِ نبوی کو پایا بلکہ اچھی خاصی عمر تھی آنجناب کے زمانہ میں ان کا صدقہ دینا ثابت ہے مگر صحیح یہی ہے کہ رؤیت سے متشرف نہ ہو سکے ایک قول ہے کہ آپ کے پیچھے نماز پڑھی ہے مگر یہ صحیح نہیں اصل میں مدینہ اس وقت پہنچے جب لوگ آنحضور ﷺ کی قبر پر مٹی ڈال کر ہاتھ جھاڑ رہے تھے (اللہ رے قسمت۔۔) ایک سوتیس برس کی عمر میں سن ۸۰ ھجری میں کوفہ میں انتقال ہوا فتوحات میں حصہ لیا، کہا کرتے تھے (أنا لِدَةُ رسول اللهﷺ وأنا أصغر منه بسنتين) کہ میں نبی ﷺ کا ترب (جن کا زمانۂ ولادت ایک ہو) ہوں اور میں آپ سے دو برس چھوٹا ہوں ان کی صحیح بخاری میں دو احادیث ہیں دوسری حضرت علی سے ذکرِ خوارج میں ہے۔

سلیمان بن ربیعہ کی بابت بھی کہا گیا ہے کہ شرفِ صحبت حاصل ہے گھوڑوں کا نہایت تجربہ ہونے کی وجہ سے سلمان الخیل کے لقب سے متلقب تھے کوفہ کے اولین قاضی تھے خلافتِ عثمان میں فوت ہوئے بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے زید بن صوحان نے بھی عہدِ نبوی پایا ابن کلبی کا تو دعوی ہے کہ صحابی ہیں ابو یعلی نے حضرت علی سے مرفوعا روایت کی ہے کہ جسے اچھا لگے (من سره۔۔۔) کہ ایسے شخص کو دیکھے جس کے بعض اعضاء پہلے ہی سے جنت پہنچ چکے ہیں وہ زید بن صوحان کو دیکھ لے ابن مندہ نے بریدہ سے نقل کیا ہے کہ آنجناب ایک رات باہر نکلے پھر کہا (زيد، زيد الخير) پوچھنے پر فرمایا یہ ایک شخص ہے جس کا ہاتھ اس سے پہلے جنت جائے گا تو کسی معرکہ میں ان کا ہاتھ کٹ گیا حضرت علی کے ساتھیوں میں سے تھے جنگ جمل میں قتل ہو گئے۔

(في غزاة) احمد کی سفیان عن سلمہ کے طریق سے روایت میں ہے (حتى إذا كنا بالعُذَيب) یعنی عذیب مقام کا یہ واقعہ ہے۔

(مائة دينار) اس سے امام ابوحنیفہ نے استدلال کیا ہے کہ زیادہ مالیت ہونے کی صورت میں ایک برس تک، کم مالیت کی شکل میں چند ایام کی تشہیر کافی ہوگی اور ان کے ہاں حدِ قلیل وہ ہے جس کی چوری پر سزا نافذ نہیں کی جاتی یعنی دس سے کم، اس بارے تفاصیل ذکر ہو چکی ہیں۔(ثم أتيته الرابعة الخ) یہ آنجناب کے پاس آنے کے لحاظ سے چوتھی بار ہے تشہیر کے اعتبار سے تیسری بار ہے۔

بابُ مَنْ عَرَّفَ اللقطةَ ولَمْ يَدفَعْها إلَى السُّلطانِ (حکومت کی بجائے خود تشہیر کرنا)

کشمیہنی کے ہاں (یرفعها) ہے اوزاعی کے قول کا رد مقصود ہے جو کہتے ہیں کہ اگر مالِ کثیر ہے تو مجاز حکام کو پہنچا دیا جائے وہ تشہیر کریں گے جمہور کے نزدیک بہر صورت خود کر سکتا ہے بعض مالکیہ کہتے ہیں اگر لقطہ امین لوگوں کے درمیان ہے اور سلطان جائر ہے (جیسے دورِ حاضر خصوصاً پاکستان جیسے ممالک کے حکام) تو بہتر ہے لقطہ نہ اٹھائے اور اگر اٹھا لے تو جائر سلطان کے حوالے نہ کرے (یعنی موجودہ پولیس وغیرہ کے حوالے کرنے کا مطلب ہوگا کہ مالک تک پہنچنا محال ہے اس کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ بالفرض اگر مالک نہیں ملتا تو مناسب تشہیر کے بعد وہ خود اس سے متمتع ہو سکتا ہے جیسے حضرت ابیؓ ان سو دینار سے ہوئے حکام کو دینے کا مطلب ہے کہ اب یہ لقطہ انہی کے پاس رہے گی)۔

حدثنا محمد بن يوسف حدثنا سفيان عن ربيعة عن يزيد مولى المنبعث عن زيد

بن خالد أنَّ أعرابياً سألَ النبيَّ ﷺ عن اللُّقطة فقال عَرِّفُها سنةً فإنْ جاءَ أحَدٌ يُخْبِرُك بِعِفاصِها ووِكاءِ ها وإلا فَاسْتَنفِقْ بها وسألَه عن ضالَّةِ الإبل فتَمَعَّرَ وَجهُه وقال مالَكَ ولَها مَعَها سِقاؤُها وحِذاؤُها تَرِدُ الماءَ وتأكُلُ الشَّجرَ دَعْها حتىٰ يَجِدَها رَبُّها وسألَه عن ضالَّةِ الغَنمِ فقال هِيَ لَكَ أو لأخِيك أو لِلذِّئْبِ۔ (ایضاً)

محمد سے مراد فریابی ہیں جو سفیان ثوری سے راوی ہیں۔

باب

ابوذر کے نسخہ سے باب کا لفظ ساقط ہے گویا سابقہ سے بمنزلہ فصل کے ہے اس لحاظ سے اس کی اسکے ساتھ کوئی مناسبت ہونی چاہئے اس روایت میں جو واقعہ ہجرت سے متعلق ہے۔ بقول ابن حجر سابقہ سے مطابقت رکھنے والی کوئی چیز نہیں لیکن ابن منیر ابواب لقطہ کے ساتھ اس کی یہ مطابقت ذکر کرتے ہیں کہ یہاں یہ مذکور ہے کہ چونکہ اس ریوڑ کے ساتھ ایک چرواہا تھا اور اس جنگل میں کوئی دودھ استعمال کرنے والا نہ تھا لہذا اس کی حیثیت ایک ضائع شیٔ کی سی تھی اسی طرح اگر لقطہ کے بارہ میں یہ اندیشہ ہو کہ نہ اٹھانے سے اور استعمال نہ کرنے سے ضائع ہو جائے گا تو التقاط و استعمال اولیٰ ہے ابن حجر اس توجیہہ کو پر تکلف قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس کے باوجود مطابقت (کوئی خاص) ظاہر نہیں ہوتی (میری نظر میں مطابقت یہ بنتی ہے کہ مقصود یہ ثابت کرنا ہے کہ اگر لقطہ کوئی ایسی چیز ہے جو عدم استعمال سے ضائع وخراب ہو جائے گی جیسے دودھ یا اکل وشرب کی کوئی چیز تو اگر تشہیر کے انتظار میں استعمال نہ کریں تو خراب ہو جانے کا خدشہ ہے لہذا ایسی صورت میں ملتقط استعمال کر سکتا ہے تشہیر کے بعد اگر مالک آ جائے تو بدل و معاوضہ دیدے پھر اس کی مطابقت حدیث کے الفاظ۔ فسماہ فعرفتہ۔ سے ہے یعنی جناب ابوبکر مالک کے نام سے آگاہ ہونے کے بعد مطمئن ہو گئے کہ اس کی چیز استعمال کر لینے سے اس کی طیبِ خاطر رہے گی اس سے یہ اثبات مقصود ہے کہ اگر مالک کی بابت حسنِ ظن ہو کہ اسکی کسی چیز کا استعمال اس کے بار پر گراں نہ گزرے گا تو اباحت ہے چونکہ یہ مسئلہ انہی ابواب میں زیرِ بحث آیا ہے لہذا اس لحاظ سے مطابقت بنتی ہے)۔

ابن بطال اپنے بعض شیوخ سے نقل کرتے ہیں کہ حضرت ابوبکر نے اس دودھ کا اخذ اس لئے جائز سمجھا کیونکہ وہ مالِ حربی تھا جو ان کیلئے حلال تھا مگر اس وقت تک تو حرب وقتال کی اجازت نہ تھی مہلب نے یہ بات کہی ہے نیز پھر راعی سے یہ کہہ کر اجازت کیوں طلب کی (هل أنت حالِبٌ لی) پھر اس راعی کو قتل کر ڈالتے یا اسیر بنا لیتے اصل یہی ہے کہ (جیسا ذکر گزرا) گزرنے والے مسافروں کی یہ ضیافت ان کے معاشرہ میں متعارف تھی یہ بھی ممکن ہے کہ مالک نے گزرنے والوں کیلئے تھوڑی بہت خدمت کر لینے کی اجازت دے رکھی ہو۔

حدثنا اسحاق بن ابراهيم أخبرنا النضر أخبرنا اسرائيل عن أبى اسحق قال أخبرنى البراء عن أبى بكر-ح-وحدثنا عبدالله بن رجاء حدثنا اسرائيل عن أبى اسحق عن البراء عن أبى بكر قال انطَلَقْتُ فإذا أنا براعِي غَنمٍ يَسُوقُ غَنمَه فقُلتُ بِمَّنْ أنتَ قال لِرَجُلٍ مِن قُرَيش فسَمَّاهُ فعَرَفْتُه فقلتُ هل فى غَنمِكَ مِن لَبَنٍ قال نَعم فقلت فهل

أنتَ حالِبٌ لِي قال نعم فأمَرُتُه فاعُتَقلَ شاةً مِن غَنمِهِ ثُمَّ أمَرُتُه أنُ يَنُفُضَ ضَرعَها مِن الغُبارِ ثم أمَرُتُه أن يَنفض كَفَّيه فقال هكذا ضَرَبَ إحدىٰ كَفَّيهِ بالأخرىٰ فحَلَبَ كُثبَةً مِنُ لَبنٍ وقد جَعلتُ لِرسولِ اللهﷺ إداوةً على فيها خِرُقةٌ فصَبَبْتُ على اللبنِ حتى بَرَدَ أسفَلُه فَانُتَهيتُ إلَى النبيﷺ فقُلُتُ اشرَبُ يارسولَ الله فشَرِبَ حتىٰ رَضِيتُ ۔

حضرت ابوبکرؓ سے مروی ہے کہ (ہجرت کر کے مدینہ جاتے وقت) میں نے تلاش کیا تو مجھے ایک چرواہا ملا جو اپنی بکریاں چرا رہا تھا۔ میں نے اس سے پوچھا تم کس کے چرواہے ہو؟ اس نے کہا کہ قریش کے ایک شخص کا۔ اس نے قریشی کا نام بھی بتایا، جسے میں جانتا تھا۔ میں نے پوچھا، کیا تمہارے ریوڑ کی بکریوں میں کچھ دودھ بھی ہے؟ اس نے کہا کہ ہاں! میں نے اس کہا، کیا تم میرے لئے دودھ دوہو گے؟ اس نے کہا، ہاں ضرور! چنانچہ میں نے اس سے دوہنے کیلئے کہا۔ وہ اپنے ریوڑ سے ایک بکری پکڑ لایا۔ پھر میں نے اس سے بکری کا تھن گرد و غبار سے صاف کرنے کیلئے کہا۔ پھر میں نے اس سے اپنا ہاتھ صاف کرنے کیلئے کہا۔ اس نے ویسا ہی کیا۔ ایک ہاتھ کو دوسرے سے صاف کر لیا۔ اور ایک پیالہ دودھ دوہا۔ رسول اللہﷺ کیلئے میں نے ایک برتن ساتھ لیا تھا۔ جس کے منہ پر کپڑا بندھا ہوا تھا۔ میں نے دودھ پر پانی بہایا جس سے اس کا نچلا حصہ ٹھنڈا ہو گیا پھر دودھ لے کر نبی کریمﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا دودھ حاضر ہے، یا رسول اللہ! پی لیجئے۔ آپ نے اسے پیا، یہاں تک کہ میں خوش ہو گیا۔

ح سے قبل والی سند نازل ہے مگر اس میں ابو اسحاق براءؓ سے بصیغۂ اِخبار راوی ہیں حدیث کے جملہ (هل فى غنمك ذات لبن) میں لبن کو اکثر نے لام اور باء کی زبر کے ساتھ پڑھا ہے عیاض کہتے ہیں ایک روایت لام کی پیش اور بائے ساکن کے ساتھ بھی ہے اس کا معنی ہے دودھ والی بکری۔ علامہ انور (فاعتقل شاة من غنمه) کا معنی یہ لکھتے ہیں کہ بکری کی پچھلی دونوں ٹانگیں اپنی رانوں کے شکنجوں میں لیکر دوھا، مزید لکھتے ہیں چونکہ ان کے ریوڑ دور جنگل میں ہوتے تھے (یعنی روزانہ شہر واپسی نہ ہوتی تھی) لہذا ان کے عرف میں تھا کہ گزرنے والے اکا دکا مسافروں کو انکا دودھ پیش کر دیا جائے وگرنہ تو کوئی وہاں اس سارے دودھ کو استعمال کرنے والا نہ ہوتا تھا اگر کہا جائے مالک تو کافر تھا اگر اسے پتہ چلتا کہ دودھ آنحضرت کے استعمال کیلئے دینا ہے وہ تو راضی نہ ہوتا اور نہ اجازت دیتا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ عرف میں اذنِ عام تھی لہذا اذنِ خصوصی کی ضرورت نہ تھی (اور نہ اس نے مسلمانوں یا رسول اسلام کو اس عرفی اذن سے مستثنیٰ کیا ہوا تھا پھر یہ بھی محتمل ہے کہ جناب ابوبکر نے قیمۃً یہ دودھ خریدا ہو حدیث میں اس بارے نہ نفی ہے نہ اثبات) واقعۂ ہجرت سے متعلقہ اس حدیث پر تفصیلی بحث (علامات النبوۃ) میں ہوگی۔ قسطلانی ابن منیر کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ اس حدیث کی ابوابِ لقطہ سے مناسبت یہ ہے کہ دودھ اس حالت میں ضائع اور مستہلک کی مانند ہے گویا لقطہ ہے۔

خاتمہ

کتاب اللقطہ میں مرفوع احادیث کی تعداد (21) ہے ان میں سے پانچ معلق ہیں مکررات (18) ہیں۔ تمام کی مسلم نے بھی تخریج کی ہے۔ زید مولی المنبعث کا ایک اثر بھی شامل ہے۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

کتاب المظالم

فی المَظالِمِ والغَصْبِ وقولِ اللّٰهِ عزَّوجلَّ ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللّٰهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظّٰلِمُوْنَ اِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيْهِ الْاَبْصَار لا مُهْطِعِيْنَ مُقْنِعِيْ رُءُ وْسِهِمْ﴾ [ابراهيم: ۴۲،۴۳] رافعی رؤوسهم المُقْنِعُ والمُقمِح واحِدٌ

نسفی کے نسخہ میں (کتاب الغصب باب فی المظالم) ہے یہ مظلمہ کی جمع ہے جو مصدر ہے، اخذ بغیر حق کو کہتے ہیں ظلم یہ ہے کہ (وضع الشیء فی غیر موضعه الشرعی) غیر موضع شرعی میں چیز کو رکھنا اور غصب، حقِ غیر کا اخذ، بغیر حق کے ہے۔ (رافعی رؤوسهم) یہ مجاہد کی تفسیر ہے فریابی نے اپنے طریق سے نقل کیا ہے اکثر اہل لغت کا یہی قول ہے اعجاز لأبی عبیدہ میں بھی یہی ہے راجز کے اس قول سے استشہاد کیا ہے (أنهضَ نحوی رأسَه وأقنَعا۔ كأنما أبصَرَ شيئاً أطمَعا) ثعلب بیان کرتے ہیں کہ یہ لفظ مشترک ہے سر اٹھانے اور جھکا لینے، دونوں کیلئے مستعمل ہے ابن تین کہتے ہیں دونوں وجہیں (معانی) محتمل ہیں (یعنی بیک وقت) کہ پہلے سر اٹھایا، دیکھا پھر ذلت وخضوع سے جھکا لیا۔ (والمقمح واحد) یہ بھی ابو عبیدہ کا قول ہے جو تفسیر سورۃ یٰس میں ذکر کیا ہے مزید یہ لکھا کہ ذقن جھکا کر سینے سے لگا لینا پھر سر اٹھانا اس سے ابن تین کے قول کی تائید ملتی ہے اگرچہ ترتیب بدل گئی۔

باب قِصاصِ المَظالِم (ظلم کا بدلہ)

قال مجاهدٌ مُهْطِعينَ مُدِيمی النَّظَرِ ويقال مُسْرِعينَ ﴿لَايَرْتَدُّ اِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَاَفْئِدَتُهُمْ هَوَآءٌ﴾ يعنی جُوفاً لاعُقولَ لَهم ﴿وَاَنْذِرِ النَّاسَ يَوْمَ يَاْتِيْهِمُ الْعَذَابُ فَيَقُوْلُ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا رَبَّنَآ اَخِّرْنَآ اِلٰی اَجَلٍ قَرِيْبٍ نُّجِبْ دَعْوَتَكَ وَنَتَّبِعِ الرُّسُلَ اَوَلَمْ تَكُوْنُوْٓا اَقْسَمْتُمْ مِّنْ قَبْلُ مَا لَكُمْ مِّنْ زَوَالٍ○ وَّسَكَنْتُمْ فِيْ مَسٰكِنِ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْٓا اَنْفُسَهُمْ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمُ الْاَمْثَالَ○ وَقَدْ مَكَرُوْا مَكْرَهُمْ وَعِنْدَ اللّٰهِ مَكْرُهُمْ وَاِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُوْلَ مِنْهُ الْجِبَالُ○ فَلَا تَحْسَبَنَّ اللّٰهَ مُخْلِفَ وَعْدِهٖ رُسُلَهٗ اِنَّ اللّٰهَ عَزِيْزٌ ذُوانْتِقَامٍ﴾ [سورة ابراهيم]

(اور اللہ تعالیٰ نے سورہ ابراہیم میں فرمایا "اور ظالموں کے کاموں سے اللہ تعالیٰ کو غافل نہ سمجھنا۔ اور اللہ تعالیٰ تو انہیں صرف ایک ایسے دن کیلئے مہلت دے رہا ہے جس میں آنکھیں پتھرا جائیں گی۔ اور وہ سر اوپر کو اٹھائے بھاگے جا رہے ہوں گے۔ مقنع اور مقمح دونوں کے معنے ایک ہی ہیں۔ مجاہد نے فرمایا کہ مھطعین کے معنی برابر نظر ڈالنے والے ہیں اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ مھطعین کے معنی جلدی بھاگنے والے، ان کی نگاہ ان کے نعد کی طرف نہ لوٹے گی۔ اور دلوں کے چھکے چھوٹ جائیں گے کہ عقل بالکل نہیں رہے گی اور اللہ تعالیٰ کا فرمان کہ اے محمد ﷺ! لوگوں کو اس دن سے ڈراؤ جس دن ان پر عذاب آ اترے گا، جو لوگ ظلم کر چکے ہیں وہ کہیں گے کہ اے ہمارے پروردگار! (عذاب کو) کچھ دنوں کیلئے ہم سے

مؤخر کردے، تو اب کی بار ہم تیرا حکم سن لیں گے اور تیرے انبیاء کی تابعداری کریں گے جواب ملے گا کیا تم نے پہلے یہ قسم نہیں کھائی تھی کہ تم پر کبھی اِدبار نہیں آئے گا؟ اور تم ان قوموں کی بستیوں میں رہ چکے ہو جنہوں نے اپنی جانوں پر ظلم کیا تھا اور تم پر یہ بھی ظاہر ہو چکا تھا کہ ہم نے ان کے ساتھ کیا معاملہ کیا ہم نے تمہارے لیے مثالیں بھی بیان کر دی ہیں انہوں نے برے مکر اختیار کئے اور اللہ کے یہاں ان کے یہ بدترین مکر لکھ لئے گئے۔ اگر چہ ان کے مکر ایسے تھے کہ ان سے پہاڑ بھی ہل جاتے (مگر وہ سب بیکار ثابت ہوئے) پس اللہ کے متعلق ہرگز یہ خیال نہ کرنا کہ وہ اپنے انبیاء سے کئے ہوئے وعدوں کے خلاف کرے گا بلاشبہ اللہ غالب اور بدلہ لینے والا ہے)۔

مظالم کا یہ بدلہ روز قیامت ہوگا۔ کتاب الرقاق میں اسی حدیث پر یہ باب باندھا ہے (باب القصاص يوم القيامة)۔ (وقال مجاهد الخ) یہ ساری عبارت نسخہ ابی ذر میں موجود نہیں۔ مجاہد کی یہ تفسیر فریابی نے موصولاً نقل کی ہے غیر سے مراد ابو عبیدہ ہیں۔ (وأفئدتهم هواء) یہ بھی ابوعبیدہ کی تفسیر ہے جسے المجاز میں ذکر کیا ہے حضرت حسان کے اس شعر سے استشہاد کیا ہے (ألا أبلغْ أبا سفيانَ عَنِّي۔ فأنتَ مُجَوَّفٌ نَخبٌ هَواء) ھواء وہ خلاء جس میں اجرام (یعنی جراثیم) نہیں ہوتے مراد یہ کہ ان کے دلوں میں کوئی جرات وقوت نہیں ابن عرفہ یہ معنی کرتے ہیں کہ گویا ان کے سینوں سے دل نکال لئے گئے ہیں فارسی میں ساکن ہوا کو باد کہا جاتا ہے (دورِ حاضر کی سائنسی اصطلاحات کے مطابق زمین سے اوپر وہ بلند جگہ جہاں ہوا میں آکسیجن ختم ہو جاتی ہے، وہاں تک ہوا ہے اور اس سے اوپر خلا ہے)۔

حدثنا اسحاق بن ابراهيم حدثنا معاذ بن هشام أخبرني أبي عن قتادة عن أبي المتوكل الناجي عن أبي سعيد الخدري عن رسول الله ﷺ قال إذا خَلَصَ المؤمنون مِن النارِ حُبِسُوا بِقَنطرةٍ بينَ الجَنَّةِ والنارِ فيَتقاصُّونَ مَظالمَ كانت بينَهم في الدُّنيا حتى إذا ماتُقُّوا وهُذِّبُوا أُذِنَ لَهم بِدُخولِ الجنةِ فوَالذي نفسُ مُحَمدٍ بيدِهِ لأحدُ هم بِمَسكَنِهِ في الجَنَّةِ أَدَلُّ بِمَسكنِهِ كانَ في الدُنيا۔ وقال يونس بن محمد حدثنا شيبان عن قتادة حدثنا أبوالمتوكل

ابوسعید خدریؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ نے فرمایا، جب مومنوں کو دوزخ سے نجات مل جائیگی۔ تو انہیں ایک پل پر جو جنت اور دوزخ کے درمیان ہوگا روک لیا جائے گا۔ اور وہیں ان کے مظالم کا بدلہ دے دیا جائے گا۔ جو وہ دنیا میں باہم کرتے تھے۔ پھر جب پاک صاف ہو جائیں گے تو انہیں جنت میں داخلہ کی اجازت دی جائے گی۔ اس ذات کی قسم! جس کے ہاتھ میں محمد کی جان ہے، ان میں سے ہر شخص اپنے جنت کے گھر کو اپنے دنیا کے گھر سے بھی زیادہ بہتر طور پر پہچانے گا۔

شیخ بخاری ابن راہویہ ہیں۔ (حبسوا بقنطرة) بظاہر اس سے مراد پل صراط کا وہ حصہ جو جنت کی طرف ہوگا یہ بھی محتمل ہے کہ یہ اس معروف صراط سے الگ کوئی قنطرہ ہو۔ علامہ انور عینیؒ شارحِ بخاری کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ بقول قرطبی یہ صراطِ ثانی ہے صراطِ اول تمام اہلِ محشر کیلئے اور یہ صرف اہلِ جنت کیلئے ہے یہاں سے کوئی جہنم میں نہ جائے گا (إذا خلص المؤمنين من النار) کا یہی مطلب ہے کہ اس کے اوپر قائم صراط سے گزر آئیں گے مزید لکھتے ہیں کہ (بين الجنة والنار) سے اشارہ ملتا ہے کہ یہ صراطِ خاص اسی صراطِ عام کا حصہ ہے (حتى إذا ما نقوا) کے تحت رقم طراز ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ ان جرائم سے مراد صغائر ہیں اسی لئے انکا تزکیہ اس طریقہ سے ہوگا کبائر کا تزکیہ صرف حرِ نار اور بردِ ندامت سے ممکن ہے الا یہ کہ اللہ اپنی رحمت کے ساتھ متغمد کر لے۔ انتھی

(فيتقاصون) يتفاعلون کے وزن پر ہے مراد ان کے باہمی (تھوڑی بہت زیادتیوں) کا تتبع اور ایک دوسرے کے ساتھ معافی تلافی (إسقاط)۔ (هذبوا) چنانچہ اس پراسس سے وہ تمام آثام (یعنی آلائشوں) سے خالص کر دیئے جائیں گے۔ باقی تفاصیل الرقاق میں ذکر ہوں گی۔ (وقال يونس الخ) اسے ابن مندہ نے کتاب الایمان میں موصول کیا ہے بخاری کی مراد قتادہ کی ابومتوکل سے تصریحِ تحدیث کا اظہار ہے ابومتوکل کا نام علی بن داؤد تھا۔

باب قول اللهِ تعالىٰ ﴿ألا لَعنَةُ اللهِ عَلَى الظَّالِمِين﴾

حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا همام حدثني قتادة عن صفوان بن مُحْرز المازني قال بينما أنا أمشِي مع ابنِ عمر آخِذٌ بيدِهِ إذ عَرَضَ رَجُلٌ قال كيفَ سمعتَ رسولَ الله في النَّجوىٰ فقال سمعتُ رسولَ اللهﷺ يقول إنَّ اللهَ يُدْنِي المؤمنَ فيَضَعُ عليه كَنَفَه ويَستره فيَقُول أتَعْرِفُ ذَنْبَ كذا أتَعرِفُ ذَنبَ كذا فيَقولُ نَعَمْ أيْ رَبِّ حتىٰ قَرَّرَه بِذُنوبِهِ ورأىٰ في نفسِهِ أنه هَلَكَ قال سَتَرْتُها عليك في الدنيا وأنا أغفِرُها لَكَ اليومَ فيُعْطىٰ كتابَ حَسَناتِهِ وأمَّا الكافرونَ والمنافقونَ ﴿وَيَقُوْلُ الْاَشْهَادُ هٰٓؤُلَآءِ الَّذِيْنَ كَذَبُوْا عَلٰى رَبِّهِمْ اَلَا لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الظّٰلِمِيْنَ﴾

صفوان بن محرز مازنی نے بیان کیا کہ میں عبداللہ بن عمرؓ کے ہاتھ میں ہاتھ دیئے جا رہا تھا کہ ایک شخص سامنے آیا اور پوچھا رسول کریم ﷺ سے آپ نے (قیامت میں اللہ اور بندے کے درمیان ہونے والی) سرگوشی کے بارے میں کیا سنا ہے؟ عبداللہ بن عمرؓ نے کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا۔ آپ فرماتے تھے کہ اللہ تعالیٰ مومن کو اپنے نزدیک بلا لے گا۔ اور اس پر اپنا پردہ ڈال دے گا اور اسے چھپا لے گا۔ اللہ تعالیٰ اس سے فرمائے گا۔ کیا تجھ کو فلاں گناہ یاد ہے؟ کیا فلاں گناہ تجھ کو یاد ہے؟ وہ مومن کہے گا ہاں، اے میرے پروردگار۔ آخر جب وہ اپنے گناہوں کا اقرار کر لے گا اور اسے یقین آجائے گا کہ اب وہ ہلاک ہوا تو اللہ تعالیٰ فرمائے گا کہ میں نے دنیا میں تیرے گناہوں پر پردہ ڈالا۔ اور آج بھی میں تیری مغفرت کرتا ہوں۔ چنانچہ اسے اس کی نیکیوں کی کتاب دے دی جائے گی۔ لیکن کافر اور منافق کے متعلق ان پر گواہ (ملائکہ، انبیاء اور تمام جن وانس سب) کہیں گے کہ یہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے اپنے پروردگار پر جھوٹ باندھا تھا۔ خبردار ہو جاؤ! ظالموں پر اللہ کی پھٹکار ہو گی۔

اس پر مفصل کلام کتاب التوحید میں ہوگی اس روایت کا لفظ (كتفه) تمام کے ہاں نون اور فاء کی زبر کے ساتھ ہے ابوذر نے کشمیہنی سے (روایتِ صحیح بخاری میں) اسے نون کی بجائے تائے مکسور کے ساتھ نقل کیا ہے جو بقول عیاض تصحیفِ قبیح ہے۔ اسے مسلم نے (التوبة) نسائی نے (التفسير) اور ابن ماجہ نے (السنة) میں روایت کیا ہے۔

باب لا یَظلِمُ المُسلِمُ المُسلمَ ولا یُسلِمُه

(مسلمان دوسرے پر ظلم نہیں کرتا اور نہ اسے دشمنوں کے حوالہ کرتا ہے)

(أسلم فلانٌ فلانا) یعنی اسے ہلاکت کی طرف ڈالدیا دشمن کے خلاف کوئی مدد نہ کی (یعنی بے یار و مددگار چھوڑ دیا جیسے حکومت پاکستان نے نائن الیون کے واقعہ کے بعد تاریخ اسلام کے شرمناک واقعات میں اضافہ کرتے ہوئے ان عرب وافغان مجاہدین کوامریکی عفریت کے سامنے نہ صرف بے یار و مددگار چھوڑ دیا بلکہ پکڑ کر پیسے لے کر جس کا اعتراف صدر نے اپنی کتاب میں کیا، امریکہ کے حوالے کیا اب صاف نظر آرہا ہے کہ مکافاتِ عمل کا سلسلہ شروع ہو چکا ہے۔ اللهم عافنا واعف عنا)۔

حدثنا يحيى بن بكير حدثنا الليث عن عُقَيل عن ابن شهاب أنَّ سالما أخبره أن عبدَالله بن عمر أخبرَه أنَّ رسولَ الله قال المُسلمُ أخو المسلم لا يَظْلِمُه ولا يُسلِمُه ومَن كانَ في حاجةِ أخيه كانَ اللهُ في حاجتِه ومن فَرَّجَ عن مسلمٍ كُرْبَةً فرجَ اللهُ عنه كربةً مِنْ كُرباتِ يوم القيامةِ ومَن سَتَرَ مُسلماً سترَهُ اللهُ يومَ القيامةِ

عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا ایک مسلمان دوسرے مسلمان کا بھائی ہے، پس اس پر ظلم نہ کرے اور نہ ظلم ہونے دے۔ جو شخص اپنے بھائی کی ضرورت پوری کرے، اللہ تعالیٰ اس کی ضرورت پوری کرے گا۔ جو شخص کسی مسلمان کی ایک مصیبت کو دور کرے، اللہ تعالیٰ اس کی قیامت کی مصیبتوں میں سے ایک بڑی مصیبت کو دور فرمائے گا۔ اور جو شخص کسی مسلمان کے عیب کو چھپائے اللہ تعالیٰ قیامت میں اس کے عیب چھپائے گا۔

(المسلم أخو المسلم) اس سے مراد اسلامی اخوت ہے ہر دو چیزوں کے درمیان کسی اتفاق (یعنی قدرِ مشترک) پر اخوت کے لفظ کا اطلاق ہوتا ہے اس میں حر وعبد اور بالغ وغیرہ سب برابر وشریک ہیں۔ (لا يظلمه) خبر بمعنی امر ہے مسلمان کا مسلمان پر ظلم کرنا حرام ہے۔ (ولا يظلمه) یعنی اسے موذی چیز کے ساتھ یا ایذاء میں نہیں چھوڑ دیتا بلکہ اس کی نصرت کرتا ہے اور اس سے ایذاء کو دور کرتا ہے یہ ترکِ ظلم سے اخص ہے کبھی یہ مدد کرنا واجب ہوگا کبھی مندوب، اس کا تعلق اختلافِ احوال سے ہے۔ طبرانی کی دوسری سند کے ساتھ سالم سے اس روایت میں یہ اضافہ بھی ہے (ولا يسلمه في مصيبة نزلت به) یعنی کسی مصیبتِ نازلہ میں بے یارومددگار نہیں چھوڑ دیتا۔ مسلم کی حدیثِ ابو ہریرہ میں یہ بھی ہے (ولا يحقره) اسے حقیر نہیں کرتا یا گردانتا۔

(عن مسلم كربة) کربت وہ غم جو جان ہلکان کردے اسکی جمع کربات ہے جس کی راء پر پیش، زبر اور سکون، سب صحیح ہیں۔ (ومن ستر مسلما) یعنی اسے کسی قبیح صورت میں دیکھا تو لوگوں پر اسے ظاہر نہ کیا اس امر کی ممانعت نہیں کہ خود خلوت میں اسے سمجھا دے گواہی دینے کے حکم کو اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ اگر باوجود سمجھانے کے وہ باز نہیں آتا یا علانیہ کسی گناہ یا جرم کا ارتکاب کرتا ہے تب تو ضرورت پڑنے پر اس کے خلاف گواہی دی جاسکتی ہے اور یہ اس حدیث کے منافی نہ ہوگا اسی طرح کسی مرتکبِ اثم کا حاکم کے پاس جا کر اعتراف کر لینا بھی اس زمرہ میں نہیں آتا بظاہر اس ستر کا محل وہ معصیت ہے جو گزر چکی ہو اور وہ معصیتِ حالیہ جس کا وہ شکار ہے اس کی اس سے بات کرنا یا باز نہ آنے پر حکام سے شکایت کرنا غیبتِ محرمہ کے حکم میں نہیں بلکہ نصیحتِ واجبہ کے زمرہ میں ہے ستر کا یہ حکم ترکِ

غیبت کا اشارہ ہے کیونکہ کسی کے مساویٔ کا اظہار عدم ستر ہے۔ (ستر الله الخ) ترمذی کی حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے (ستر الله فی الدنیا والآخرہ) یعنی دنیا اور آخرت دونوں میں اس کی پردہ پوشی کرے گا)۔

اسے نسائی نے (الرجم) جبکہ سوائے ابن ماجہ کے باقی اصحاب نے (الحدود) میں تخریج کیا ہے۔

باب أعِنْ أخاکَ ظالِماً أو مَظلوماً (اعانتِ ظالم ومظلوم)

ترجمہ میں اعانت کا لفظ استعمال کیا ہے حالانکہ حدیثِ باب میں نصرت کا ہے تو اس سے اشارہ کر رہے ہیں اس کے بعض دوسرے طرق کی طرف جس میں یہی لفظ مستعمل ہے چنانچہ خدیج بن معاویہ نے ابو زبیر عن جابر سے مرفوعاً نقل کیا ہے کہ (أعِنْ أخاك ظالما أو مظلوما) اسے ابن عدی نے نقل کیا ہے ابونعیم نے بھی المستخرج میں بخاری والی اسی سند کے ساتھ یہ لفظ روایت کیا ہے۔

حدثنا عثمان بن أبی شیبة حدثنا هُشیم أخبرنا عبیدالله بن أبی بکر بن أنس وحمید سمعا أنس بن مالك یقول قال النبیُّ ﷺ انصُرْ أخاكَ ظالماً أو مظلوما

حضرت انسؓ نے بیان کیا کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا، اپنے بھائی کی مدد کرو خواہ وہ ظالم ہو یا مظلوم۔ صحابہ نے عرض کیا، یارسول اللہ! ہم مظلوم کی تو مدد کر سکتے ہیں، لیکن ظالم کی مدد کس طرح کریں؟ آپ نے فرمایا، کہ ظلم سے اس کا ہاتھ پکڑلو۔

الاکراہ میں ہشیم کے حوالے سے صرف عبید اللہ سے، اتم سیاق کے ساتھ ذکر ہوگی اس میں اس کے بعد یہ بھی مذکور ہے کہ اس پر ایک شخص نے کہا مظلوم کی مدد تو کروں ظالم ہونے میں کیسے کروں؟ آپ کا جواب تھا اسے ظلم سے روکو، یہی اس کی مدد ہے۔ احمد اور اسماعیلی نے بھی اتم سیاق کے ساتھ روایت کی ہے۔

حدثنا مسدد حدثنا معتمر عن حمید عن أنس قال قال رسولُ الله ﷺ انصُرِ أخاكَ ظالماً أو مظلوما قال یارسول الله هذا نَنْصُرُه مظلوماً فکیف نَنصرُه ظالماً قال تَأخُذُ فوقَ یَدَیْهِ۔ (ایضاً)

(تأخذ فوق یدیه) بالفعل ظلم سے روک دینے کا کنایہ ہے فوق کے لفظ کا استعمال یہ اشارہ دیتا ہے کہ استعلاء وقوت کے ساتھ اسے باز رکھا جائے ابن بطال لکھتے ہیں عربوں کے ہاں نصرت سے مراد اعانت تھی اور اس کی حدیث میں مذکور یہ تفسیر کہ اسے ظلم سے باز رکھا جائے، تسمیۃ الشیء بما یؤول إلیه کی قبیل سے ہے جو بلاغت کا اعلیٰ نمونہ ہے۔ بیہقی لکھتے ہیں اس کا مفہوم یہ ہے کہ ظالم بھی فی نفسہٖ مظلوم ہوتا ہے تو اس میں کسی کو اپنی جان پر ظلم سے روکنا خواہ حسی ہو یا معنوی، شامل ہے مثلاً کوئی کسی کو دیکھے کہ زنا کی طرف جا رہا ہے تو وہ ظالم ہونے کے ساتھ مظلوم بھی ہے (انجام و عاقبت کے اعتبار سے) تو اسے باز رکھنا گویا اس کی مدد ہے تو اس صورت میں ظالم و مظلوم متحد ہیں (یعنی ایک ہی محل میں ہیں وہ شخص بیک وقت ظالم بھی ہے مظلوم بھی) مسلم نے ابو زبیر عن جابر سے اپنی اسی روایت میں اس حدیث کا سبب بھی نقل کیا ہے جس سے اس کا زمنِ وقوع متعین ہوتا ہے اس کا ذکر تفسیر المنافقین میں آئے گا مفضل ضبی اپنی کتاب (الفاخر) میں لکھتے ہیں کہ سب سے پہلے (انصر أخاك ظالماً أو مظلوما) جندب بن عنبر بن عمرو بن تمیم نے کہا تھا لیکن اس کی مراد اس کا ظاہری معنی تھا جو زمانہ جاہلیت میں عربوں کا معمول تھا ان کا ایک شاعر کہتا ہے (إذا أنا لم أنصُرْ أخی وهو ظالِمٌ۔ علی

القوم لم أنصُرْ أخي حِينَ يُظلَم)۔ (یعنی جب میں نے اپنے ظالم بھائی کی مدد نہ کی تو گویا اس کے مظلوم ہونے کی صورت میں بھی مدد نہ کرسکوں گا (آنجناب نے اس قسم کے جاہلیا نہ متعدد محاوروں کومشرف با اسلام کیا ہے۔ یہاں دارالسلام ایڈیشن کے محشی فتح الباری تصحیح کرتے ہیں کہ الفاخر مفضل ضبی کی نہیں بلکہ مفضل بن سلمہ کی ہے جوضبی سے تقریبا ایک صدی بعد کا ہے)۔

باب نَصْرِ المَظلومِ (نصرتِ مظلوم)

یہ فرض کفایہ ہے جومظلومین کی بابت عام ہے اسی طرح ناصرین کی بابت بھی، اس بناء پر کہ فرضِ کفایہ کے مخاطب معاشرہ کے تمام افراد ہیں بعض احوال میں وہ افراد متعین سمجھے جائیں گے جواس کی قدرت رکھتے ہیں ناصر کی شرط یہ ہے کہ اسے یہ یقین حاصل ہو کہ واقعی ظلم ہورہا ہے یہ نصرت کئی دفعہ وقوعِ ظلم کے ساتھ ہوگی یا کئی دفعہ وقوع سے قبل مثلاً کسی ایسے شخص کی مدد جسے کسی نے ناحق مال دینے کی دھمکی دی ہے اکثر اوقات یہ مدد وقوعِ ظلم کے بعد ہی ہوتی ہے۔

حدثنا سعيد بن الربيع حدثنا شعبة عن الأشعث بن سُليم قال سمعت معاوية بن سويد سمعت البراء بن عازب قال أمرنا النبيُّ ﷺ بِسَبْعٍ ونَهانَا عن سَبْعٍ فذَكَرَ عِيادةَ المَريضِ واتِّباعَ الجَنائزِ و تَشميتَ الغاطِسِ ورَدَّالسَّلامِ ونَصْرَ المظلومِ وإجابةَ الدَّاعِي وإبرارَالقَسَمِ

براء بن عازب سے سنا کہ ہمیں نبی کریم ﷺ نے سات چیزوں کا حکم فرمایا تھا اور سات ہی چیزوں سے منع بھی فرمایا تھا (جن چیزوں کا حکم فرمایا تھا ان میں) انہوں نے مریض کی عیادت، جنازے کے پیچھے چلنے، چھینکنے والے کا جواب دینے، سلام کا جواب دینے، مظلوم کی مدد کرنے دعوت کرنے والے (کی دعوت) قبول کرنے، اور قسم پوری کرنیکا ذکر کیا۔

کتاب الأدب واللباس میں اس پر مفصل بحث ہوگی۔

حدثنا محمد بن العلاء حدثنا أبوأسامة عن أبي بُردة عن أبي موسىٰ عن النبي ﷺ قال المؤمنُ لِلْمؤمنِ كَالبُنيانِ يَشُدُّ بَعْضُه بعضاً وشَبَّكَ بينَ أصابعِهِ

ابوموسیٰؓ نے روایت کیا کہ آپ ﷺ نے فرمایا، کہ ایک مومن دوسرے مومن کی نسبت ایک عمارت کی طرح ہے کہ ایک کو دوسرے سے قوت پہنچتی ہے اور آپ نے اپنی ایک ہاتھ کی انگلیوں کو دوسرے ہاتھ کی انگلیوں کے اندر کیا۔

اس پر (الأدب) میں مفصل بحث ہوگی۔ کشمیہنی کے نسخہ میں (يشد بعضهم) ہے۔ علامہ انور (المؤمن كالبنيان) کی تشریح میں شیخِ اکبر کا قول نقل کرتے ہیں کہ شیطان ہراس فرجہ (خالی جگہ) میں داخل ہو جاتا ہے جسے وہ دو اشخاص کے درمیان پاتا ہے حتی کہ نماز کی صف میں بھی یہی کرتا ہے اگر وہ بنیان (عمارت، دیوار) کی طرح جڑ جائیں اور صفوں میں متراص ہو جائیں (یعنی اچھی طرح ساتھ مل جائیں) تو اس کے لیے کوئی موضعِ دخول نہ ہوگی۔

باب الانتصارِ مِن الظالِمِ (ظالم سے انتقام)

لِقولِهِ عَزَّوجلَّ ﴿لَا يُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْٓءِ مِنَ الْقَوْلِ اِلَّا مَنْ ظُلِمَ وَكَانَ اللّٰهُ سَمِيْعًا عَلِيْمًا﴾ [النساء: ١٤٨] ﴿وَالَّذِيْنَ اِذَآ اَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُوْنَ﴾ [الشورى: ٣٩] قال ابراهيم كانوا يَكْرَهُون أنْ يَسْتَذِلُّوا فإذا قَدَرُوا عَفَوْا.

(اللہ تعالیٰ بری بات کے اعلان کو پسند نہیں کرتا سوائے اس کے جس پر ظلم کیا گیا ہو۔ اور اللہ تعالیٰ سننے والا اور جاننے والا ہے۔ (اور اللہ تعالیٰ کا فرمان کہ)، اور وہ لوگ کہ جب ان پر ظلم ہوتا ہے تو وہ اس کا بدلہ لے لیتے ہیں۔ ابراہیم نے کہا کہ سلف ذلیل ہونا پسند نہیں کرتے تھے۔ لیکن جب انہیں (ظالم پر) قابو حاصل ہو جاتا تو اسے معاف کر دیا کرتے تھے)۔

طبری نے سدی سے (إلا مَن ظُلِمَ) کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ اگر اپنے اوپر کئے گئے ظلم کی مثل، انتصار یعنی انتقام لے تو اس پر کوئی ملامت نہیں مجاہد نے یہ تفسیر کی ہے کہ انتصار سے مراد زبانی کلامی ان کی بابت کچھ اظہار کر دینا ہے ان سے منقول ہے کہ اس آیت کا شانِ نزول یہ ہے کہ ایک شخص کسی کے ہاں بطور مہمان گیا انھوں نے کوئی خاص انتظام ضیافت نہ کیا اسے رخصت دی گئی کہ ان کے بارے کچھ کہہ دے (کہ وہ ایسے ہیں ویسے ہیں) ابن حجر لکھتے ہیں کسی واقعہ عین میں اس کا نزول حمل علی العموم کرنے سے مانع نہیں ابن عباس سے منقول ہے کہ جہر من القول سے مراد بد دعا ہے یعنی مظلوم کو اجازت ہے کہ ظالم کے خلاف بد دعا کر لے دوسری آیت کی بابت طبری نے سدی سے نقل کیا ہے کہ (أصابهم البغي) کا معنی ہے (بُغِيَ عليهم) جن پر زیادتی ہو، اس باب میں تیمی عن عروۃ عن عائشہ کے طریق سے ایک روایت ہے جسے نسائی اور ابن ماجہ نے باسنادِ حسن روایت کیا ہے، کہتی ہیں میں زینب بنت جحش کے پاس گئی (کوئی باتیں چھڑ گئیں) اس نے مجھے کوئی نازیبا بات کہی آنجناب بھی موجود تھے مجھے فرمایا کہ میں بھی اسی جیسی بات کہہ لوں سو میں نے کہی۔ (وقال ابراهيم) نخعی مراد ہیں۔ (كانوا) یعنی سلف (صحابہ کرام وتابعین) اسے عبد بن حمید اور ابن عیینہ نے اپنی اپنی تفسیر میں اسی مذکورہ آیت کی تفسیر میں نقل کیا ہے۔ علامہ انور (أن يستذلوا) کا معنی یہ کرتے ہیں کہ سعی کرتے تھے کہ بدلہ لینے پر قادر ہوں جب قادر ہو جاتے تو عفو سے کام لیتے بدلہ لینے کی کوشش نہ کرنے کو ذلت سے تعبیر کیا ہے اور قدرت کے بعد عفو و درگزر اہلِ عزائم کا عمل ہے۔

باب عَفْوِ المظلوم (عفوِ مظلوم)

لِقولِهِ ﴿اِنْ تُبْدُوْا خَيْرًا اَوْ تُخْفُوْهُ اَوْ تَعْفُوْا عَنْ سُوْٓءٍ فَاِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيْرًا﴾ [النساء: ١٤٨]

﴿وَجَزٰٓؤُا سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَاَصْلَحَ فَاَجْرُهٗ عَلَى اللّٰهِ اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الظّٰلِمِيْنَ وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهٖ فَاُولٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِّنْ سَبِيْلٍ اِنَّمَا السَّبِيْلُ عَلَى الَّذِيْنَ يَظْلِمُوْنَ النَّاسَ وَيَبْغُوْنَ فِي الْاَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ اُولٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ اِنَّ ذٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْاُمُوْرِ وَمَنْ يُّضْلِلِ اللّٰهُ فَمَا لَهٗ مِنْ وَّلِيٍّ مِّنْ بَعْدِهٖ وَتَرَى الظّٰلِمِيْنَ لَمَّا رَاَوُا الْعَذَابَ يَقُوْلُوْنَ هَلْ اِلٰى مَرَدٍّ مِّنْ سَبِيْلٍ﴾ [الشورى: ٤٠. ٤٤]

(اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اگر تم کھلم کھلا کوئی نیکی کرو یا پوشیدہ طور پر یا کسی کے برے معاملہ پر معافی سے کام لو، تو خداوند تعالیٰ بہت زیادہ معاف کرنے والا اور بہت بڑی قدرت والا ہے۔ (سورہ شوریٰ میں فرمایا) اور برائی کا بدلہ اسی جیسی برائی

سے بھی ہوسکتا ہے۔لیکن جو معاف کر دے اور درشتگی معاملہ کو باقی رکھے تو اس کا اجر اللہ تعالیٰ ہی پر ہے۔ بے شک اللہ تعالیٰ ظلم کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔ اور جس نے اپنے پر ظلم کئے جانے کے بعد اس کا (جائز) بدلہ لیا۔ تو ان پر کوئی گناہ نہیں ہے۔ گناہ تو ان پر ہے جو لوگوں پر ظلم کرتے ہیں اور زمین پر ناحق فساد کرتے ہیں، یہی ہیں وہ لوگ جن کو دردناک عذاب ہوگا۔ لیکن جس شخص نے (ظلم پر) صبر کیا اور (ظالم کو) معاف کیا تو یہ نہایت ہی بہادری کا کام ہے۔ اور اے پیغمبر! تو ظالموں کو دیکھے گا جب وہ عذاب دیکھ لیں گے تو کہیں گے اب کوئی دنیا میں پھر جانے کی بھی صورت ہے؟)۔

(تعفوا عن السوء) کے بارہ میں طبری نے سدی سے نقل کیا ہے کہ (أي عن ظلم)۔ (جزاء سيئة) کی بابت ابن ابی حاتم نے ان کا قول ذکر کیا ہے کہ جس قسم کے نازیبا الفاظ کہے گئے ہوں انہی کی مثل جواباً کہہ دینا۔ حسن سے منقول ہے کہ گالی کا جواب گالی سے دینے کی اجازت ہے (گالی سے مراد وہ الفاظ جو غصہ کی حالت میں دوست و احباب کو کہہ لئے جاتے ہیں مثلاً عربوں کے ہاں قبحك الله، ويلك، ثكلتك أمك جیسے الفاظ اگر بغیر حالتِ غضب کے کہے جائیں تو ان کا ظاہری معنی مراد نہیں ہوتا تھا فحش گوئی پر مشتمل گالیاں، جن سے پنجابی زبان مالا مال ہے کا جواب انہی الفاظ میں دینا مناسب نہ ہوگا)۔ اس باب میں احمد اور ابو داؤد کی تخریج کردہ حدیثِ ابی ہریرہ بھی ہے کہ آنحضرت نے ابوبکرؓ سے فرمایا (ما من عبدٍ ظَلَمَ مَظلمةً إلا أعزَّ اللهُ بِها نصره) یعنی درگزر کرنیوالے کو اللہ عزت دے گا۔

باب الظُّلْمُ ظُلُمَاتٌ يومَ القيامة (ظلم قیامت کے دن اندھیرے ہوں گے)

ترجمہ حدیثِ باب کے ہی الفاظ پر مشتمل ہے اسے احمد نے محارب بن دثار عن ابن عمر کے طریق سے اس اضافہ کے ساتھ روایت کیا ہے، اس کے شروع میں ہے (يا أيها الناس اتقوا الظلم) ایک روایت میں ہے (إياكم والظلم) بیہقی نے شعب الایمان میں محارب کے طریق سے ہی مزید یہ بھی ذکر کیا (أظلَمُ الناسِ مَن ظَلمَ لِغيره) بڑا ظالم وہ ہے جو کسی کی خاطر ظلم کرے۔ ابن جوزی کہتے ہیں ظلم دو معصیتوں پر مشتمل ہے ایک بندے پر ظلم، اس کے مال کو ناحق کھانا (مثلاً) دوسرا اللہ تعالیٰ کی مخالفت پھر یہ معصیت اس لحاظ سے بنسبت دوسرے معاصی کے، اشد ہے کہ عموماً یہ ظلم ضعفاء پر ہوتا ہے جو بدلہ پر قادر نہیں ہیں، دراصل ظلم ظلمتِ قلب سے ناشیٔ ہے اگر دل نورِ ہدایت سے روشن ہوتا تو ظلم نہ کرتا۔

حدثنا أحمد بن يونس حدثنا عبدالعزيز بن الماجشون أخبرنا عبدالله بن دينار عن عبدالله بن عمرعن النبي ﷺ قال الظلمُ ظُلُماتٌ يومَ القيامة

عبداللہ بن عمرؓ نے بیان کیا کہ نبی ریمﷺ نے فرمایا، ظلم قیامت کے دن اندھیرے بن جائیں گے۔

اسے مسلم نے (الأدب) اور ترمذی نے (البر) میں نقل کیا ہے۔

باب الاتِّقاءِ والحَذَرِ مِنْ دَعوةِ المظلوم (مظلوم کی بددعا سے بچنا)

حدثنا يحيى بن موسى حدثنا وكيع حدثنا زكرياء بن اسحق المكي عن يحيى بن عبدالله بن صيفيٍّ عن أبي معبد مولى ابن عباس عن ابن عباس أنَّ النبيَّ ﷺ بَعَثَ

معاذاً إلَى اليمن فقال اتَّقِ دعوةَ المظلوم فإنه ليسَ بَيْنَه وبينَ اللهِ حِجابٌ

ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ نبی کریمﷺ نے معاذؓ کو جب (عامل بنا کر) یمن بھیجا، تو آپ نے انہیں ہدایت فرمائی کہ مظلوم کی بددعا سے ڈرتے رہنا کہ اس کے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان کوئی پردہ نہیں ہوتا۔

یہاں صرف محلِ ترجمہ والا حصہ ذکر کیا ہے مفصلاً کتاب الزکاۃ کے اواخر میں گزر چکی ہے۔

باب مَن كانت له مَظْلَمَةٌ عندَ الرجل فحَلَّلَها له هَلْ يُبَيِّنُ مظلمتَه؟

(کیا ظلم وزیادتی معاف کروانے کیلئے اسکا بیان ضروری ہے؟)

مظلمہ میں مشہور لغت لام کی زیر ہے بعض اہلِ لغت نے زبر بھی بیان کیا ہے مگر ابن قوطیہ اسکا انکار کرتے ہیں بقول ابن حجر مغلطائی کی تحریر دیکھی ہے کہ قزاز نے پیش بھی نقل کی ہے۔ (هل يبين) سے اس اختلاف کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جو ابداء عن المجہول (یعنی کسی مجہول زیادتی وظلم کا ذکر کر کے معاف کروانا جیسے ہمارے ہاں اس موقع پر یہ جملہ بولتے ہیں، کہا سنا معاف کرنا) کی بابت ہے حدیثِ باب اس بارے مطلق ہے (یعنی یہ ذکر نہیں کہ فلاں زیادتی کی تھی، مجھے معاف کردو) جس سے اس رائے کو تقویت ملتی ہے (کہ ابراء عن مجہول جائز ہے) آگے مزید صراحت کیلئے ایک اور باب بھی لائے ہیں۔

(ولم يبين كم هو) اس سے ابراء عن مجہول بھی ثابت ہوتا ہے ابن بطال کا دعوی ہے کہ حدیث سے ظلم کی تعیین وذکر ثابت ہو رہا ہے کیونکہ (مظلمة) کا لفظ ہے جو مقتضی ہے کہ ظلم معلوم القدر ومشار الیہ ہو (یعنی تحلل ومعافی طلب کرتے ہوئے بتلایا جائے کہ فلاں زیادتی کی تھی) ابن حجر اسے بعید قرار دیتے ہیں ابن منیر لکھتے ہیں حدیث میں تقدیر (یعنی تعیینِ ظلم) بایں طور ہے کہ مظلوم ظالم سے اپنا حق لے سکے یہ تو متفق علیہ ہے کہ اس ضمن میں زیادتی اور حق مارنے کی تعیین کرنا ہوگی لیکن اگر اس نے دنیا میں اپنا حق معاف کر دیا ہے تو کیا اس میں بھی شرط ہے کہ ظلم کی تعیین ہو؟ اس میں تعددِ آراء ہے حدیث اس بارے مطلق ہے ہاں البتہ اس امر پر اجماع ہے کہ معین ومعلوم سے تحلُل صحیح ہے اگر اس کا مارا ہوا حق بعینہٖ موجود ہے تو ابراء کی بجائے ہبہ صحیح وموزوں ہوگا (یعنی وہ اس سے ہبہ لے لے یا وہ ہبہ کر دے)۔

علامہ انور لکھتے ہیں ایک دفعہ تحلیل کر دینے کے بعد حقِ رجوع نہیں ہے۔

حدثنا آدم بن أبي إياس حدثنا ابن أبي ذئب حدثنا سعيد المقبري عن أبي هريرة قال قال رسول اللهﷺ مَن كانَتْ له مَظلمةٌ لأخِيهِ مِن عِرْضِهِ أو شيءٍ فَلْيَتَحَلَّلِه مِنه اليومَ قبلَ أنْ لا يكونَ دِينارٌ ولا درهمٌ إنْ كانَ لَه عَمَلٌ صالِحٌ أخِذَ مِنه بِقَدْرِ مَظلمتِهِ وإنْ لَم يَكُنْ لَه حَسَناتٌ أخِذَ مِن سَيِّئاتِ صاحِبِهِ فحُمِلَ عليه قال أبو عبدالله قال اسماعيل بن أبي أويس إنما سُمِّيَ المَقْبُرِيَّ لأنَّه كان يَنزِلُ ناحيةَ المَقابِرِ قال أبوعبدالله وسعيد المقبري هو مولىٰ بني ليث وهو سعيد بن أبي سعيد واسم

أبي سعيد كيسان
ابو ہریرہؓ نے بیان کیا کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا، اگر کسی شخص کا ظلم کسی دوسرے کی عزت پر ہو یا کسی طریقہ سے ظلم کیا ہو تو اسے آج ہی، اس دن کے آنے سے پہلے معاف کرالے جس دن نہ دینار ہوں گے نہ درہم، بلکہ اگر اس کا کوئی نیک عمل ہوگا تو اس کے ظلم کے بدلے میں وہی لے لیا جائے گا۔ اور اگر نیک عمل اس کے پاس نہیں ہوگا تو اس کے ساتھی (مظلوم) کی برائیاں اس پر ڈال دی جائیں گی۔

(له مظلمة) لام بمعنی علیٰ ہے الرقاق میں مالک عن المقبری کی روایت میں (عنده) ہے ترمذی کی زید عن المقبری سے روایت میں ہے (كانت له عند أخيه مظلمة)۔ (من عرضه أو شيء) عطفِ عام علیٰ خاص کی قبیل سے ہے تو اس میں تمام انواع کی زیادتیاں، حق تلفیاں خواہ مالی ہوں یا جسمانی و زبانی حتی کہ تھپڑ مارنا تک، آ گیا ترمذی کی روایت میں ہے (من عرض أو مال)۔

(قبل أن لا يكون الخ) یعنی روزِ قیامت (فيحمل عليه) یعنی ظالم پر۔ مسلم نے یہی مفہوم ایک مفصل روایت میں یوں نقل کیا ہے (المُفلِسُ مِن أُمَّتي مَن يأتِي يومَ القيامة بِصَلاةٍ وصيامٍ وزكاةٍ ويأتي وقد شَتمَ هذا وسَفَكَ دمَ هذا وأَكَلَ مالَ هذا۔۔۔ الخ) یعنی روزِ قیامت مفلس وہ ہوگا جو آئیگا تو نماز، زکات اور روزوں کے ایک خزانہ کے ہمراہ مگر اسے گالی دی ہوگی، اس کا خون بہایا ہوگا (یعنی زخم لگائے ہونگے) اس کا مال کھایا ہوگا پھر اس کی حسنات ان مظلوموں پر تقسیم کی جائیں گی اگر نیکیاں ختم ہوگئیں تو ان کی سیئات اس کے کھاتہ میں ڈال دی جائیں گی (وطرح في النار) آخر کار جہنم کا ٹھکانہ نصیب ہوگا اس کا آیت (ولا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَأخرىٰ) سے تعارض نہیں کیونکہ یہ تو اس کے کئے ہوئے ظلم (اور جسے بخشوایا نہ گیا) کا نتیجہ وشاخسانہ ہوگا اس کی مزید تفصیل الرقاق میں آئے گی۔ (قال اسماعيل الخ) سند کے ایک راوی سعید المقبری کا تعارف ہے کہ مقبری لقب اس لئے پڑا کہ قبرستان میں بہت آیا جایا کرتے تھے ان کے والد ابوسعید کا نام کیسان تھا اسماعیل کے بارہ میں علامہ انور لکھتے ہیں کہ (قیل) کہا گیا ہے کہ یہ اپنے ماموں امام مالک کی تائید میں حکایات مزور کرتے تھے اس لئے نسائی نے ان سے اخذ و روایت نہیں کیا بخاری نے کیا ہے اس مقام پر فائدہ مہمہ کے عنوان سے تحریر کرتے ہیں کہ ذہن میں آسکتا ہے کہ بسا اوقات محدثین نے ان حضرات سے روایت لی ہے جن پر کذب کا الزام لگا جس سے ان روایات پر اعتماد اٹھ جاتا ہے میں کہتا ہوں یہ قطعاً باطل ہے علمِ حدیث ایک مستقل فن کی حیثیت اختیار کر چکا تھا جس میں اب شیوخ و تلامذہ کا اتنا مدخل نہ رہا تھا لہذا کسی خلط و خبط کا امکان نہ تھا یہ اعتراض تب بنتا اگر احادیث شیئاً فشیئاً لکھی جاتیں احادیث کے مدونین (محدثین) نے ایک طریق پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ ایک ایک روایت کے کئی طرق تلاش کئے اور مختلف مشائخ سے اخذ کیا جس سے جھوٹ سچ سے اس طرح جدا و ممیّز ہوا جیسے صبح کی ضیاءرات سے، صرف انہی اسانید و طرق کو زیبِ کتب بنایا جو منزہ عن خطا تھے سفیان ثوری اپنے تلامذہ سے کہا کرتے تھے کہ جابر جعفی سے روایت نہ لو پھر خود اس سے لی، پوچھنے پر کہا مجھے اس کے صدق و کذب کا علم ہے گویا ممارس (یعنی ماہر محدث) پر کوئی شائبہ تخلیط نہیں کیونکہ اسے حدیث کے تمام مخارج، علل اور رواۃ کا علم ہوتا ہے جابر جعفی میں اختلاف رہا پھر رائے یہ مستقر ہوئی کہ ان کے اعتقادات میں کچھ اتہام تھا مگر روایتِ حدیث میں معتمد ہیں۔

باب إذا حَلَّلَه مِن ظُلمه فلارجوعَ فيهِ (معافی کے بعد رجوع جائز نہیں)

(لا رجوع فيه) کی حدیثِ باب سے وجہِ استنباط یہ ہے کہ حدیث میں خلع کا بیان ہے جو اگر متحقق ہو جائے تو واپسی ناممکن ہے تو اسی کے ساتھ ہر عقدِ لازم ملحق ہے یہ کرمانی کا بیان ہے جو بقول ابن حجر وہم کا شکار بن گئے ہیں دراصل آیت وحدیث کا مورد وہ خاتون ہے جو تقسیم میں اپنا حق چھوڑ رہی ہے خلع سے اس کا کوئی تعلق نہیں اس لئے اشکال پیدا ہوا ہے اسی باعث داؤدی نے لکھا کہ ترجمہ کی حدیث سے مطابقت نہیں بنتی ابن منیر نے توجیہہ کی ہے کہ ترجمہ،مظلمہِ فائتہ (یعنی ماضی کا مارا ہوا حق) سے اسقاطِ حق کو متناول ہے جبکہ آیت کا مضمون حقِ مستقبل کا اسقاط (یعنی اپنا حق چھوڑ دینا) ہے تا کہ اس کے ذمہ کوئی مظلمہ نہ رہے۔ کہتے ہیں بخاری نے نہایت لطیف پیرائے سے ترجمہ ثابت کیا ہے کہ اگر مستقبل کا حق معاف کیا جا سکتا ہے تو ماضی کا کوئی مارا گیا حق معاف کرنا اولیٰ ہے، کسی بیوی کا اپنی باری کا دن ہبہ کر دینے کی بابت بحث کتاب النکاح میں آئیگی۔

علامہ لکھتے ہیں دو چیزیں ہیں،حقوق واوصاف،ان میں سقوط (معاف کر دینے کے بعد) حقِ رجوع حاصل نہیں اسی لئے کہا گیا ہے اگر کوئی بیوی اپنے ایام سوکن کو ہبہ کر دے تو اسے حقِ رجوع حاصل ہے کیونکہ جو ایام ابھی آئے نہیں انہیں کیونکر ہبہ کر سکتی ہے؟ لہذا اسے رجوع کا حق حاصل ہے یہ تو حقوق کی بات ہے جہاں تک اعیان کا تعلق ہے تو ان کی بابت ذکر کیا جا چکا ہے کہ سات موانع کے انعدام کی صورت،ان میں رجوع کیا جا سکتا ہے لیکن بشرطِ قضاء یا رضاء،تحریماً یا تنزیہاً مکروہ ہے۔مفتی حضرات موانع سبعہ کے انعدام کی صورت میں مطلقاً جواز کا فتویٰ دے دیتے ہیں قضاءً اور دیانۃً کا فرق ملحوظ نہیں رکھتے حالانکہ یہ بہت ضروری ہے جیسا کہ (العلم) میں تحقیق کی۔

حدثنا محمد أخبرنا عبدالله أخبرنا هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة في هذه الآية ﴿وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا﴾[النساء:۱۲۸] قالَتْ الرجلُ تكونُ عنده المَرأةُ ليسَ بِمُسْتَكْثِرٍ منها يُريد أنْ يُفارِقَها فتَقُول أجعَلُكَ مِنْ شأني في حِلٍّ فنزَلَتْ هذه الآية في ذلك

حضرت عائشہؓ نے (قرآن مجید کی آیت) ''اگر کوئی عورت اپنے شوہر کی طرف سے نفرت یا اس کے منہ پھیرنے کا خوف رکھتی ہو'' کے بارے میں فرمایا، کہ کسی شخص کی بیوی ہے، لیکن شوہر اس کے پاس زیادہ آتا جاتا نہیں بلکہ اسے جدا کرنا چاہتا ہے۔اس پر اس کی بیوی کہتی ہے کہ میں اپنا حق تم سے معاف کرتی ہوں۔اسی بارے یہ آیت نازل ہوئی۔

شیخِ بخاری محمد بن مقاتل عبداللہ بن مبارک سے راوی ہیں۔اس پر مزید کلام تفسیر سورۃ النساء میں ہوگی۔

باب إذا أذِنَ لَه أو أحَلَّه ولَمْ يُبَيِّنْ كَمْ هُوَ (مبہماً اذن دینا)

یعنی اس کے حق کے استیفاء کی اجازت دی حدیثِ باب جو کتاب الشرب میں گزر چکی ہے، کی وجہِ مطابقت ابن تین پر مخفی رہی انہوں نے عدم مطابقت کا دعویٰ کیا،مطابقت یہ بنتی ہے کہ یہ لڑکا اگر آنجناب کے پوچھنے پر اجازت دیدیتا تو گویا اس نے اپنے حق کا تبرع کیا جس کی مقدار کا اسے پتہ نہ تھا۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن أبي حازم بن دينار عن سهل بن سعد الساعدي أَنَّ النبيَّ ﷺ أُتِيَ بِشَرابٍ فشَرِبَ مِنه وعن يَمِينِه غُلامٌ وعن يسارِهِ الأشياخُ فقال لِلْغلام أتَأذَنُ لِي أنْ أُعطِيَ هؤلاءِ فقال الغلامُ لا واللهِ يارسولَ الله لا أوثِرُ بنَصِيبي مِنكَ أحداً قال فتَلَّه رسولُ اللهِ في يدِهِ۔ (گزر چکی ہے)

اس پر مزید کلام (الهبة) میں ہوگی علامہ لکھتے ہیں اگر اجازت دے دیتا تو یہ ہبۃ المشاع ہوتا لیکن تمہیں علم ہے کہ اس قسم کے معاملات داخلِ حکم نہیں۔(فتلّه) کا معنی کرتے ہیں کہ آنجناب کو اس کی بات بری لگی جس کا اظہار اسے پکڑانے کے انداز سے ہوا معنی یہ ہے کہ قوت وعنف (سختی ودرشتی) سے اسے تھمایا۔

باب إثْمِ مَن ظَلَمَ شيئاً مِن الأرضِ (زمین پر ناجائز قابض کا گناہ)

حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن الزهري حدثني طلحة بن عبدالله أَنَّ عبدَالرحمن بن عمروبن سهل أخبره أَنَّ سعيد بن زيد قال سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول مَنْ ظَلَمَ مِن الأرض شيئاً طُوِّقه مِنْ سَبْعِ أرضِينَ

سعید بن زیدؓ نے بیان کیا کہ میں نے رسول کریم ﷺ سے سنا، آپ ﷺ نے فرمایا جس نے کسی کی زمین ظلم سے لے لی، اسے قیامت کے دن سات زمینوں کا طوق پہنایا جائے گا۔

طلحہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کے بھتیجے تھے مسند حمید کی روایت میں اس کی صراحت ہے عبدالرحمٰن بن عمرو مدنی ہیں، اپنے دادا کی طرف نسبت ہے مزی نے انصاری قرار دیا ہے مگر بقول ابن حجر کسی طریق حدیث میں یہ نہیں دیکھا بلکہ ابن اسحاق کی اسی روایت سے مترشح ہوتا ہے کہ قرشی ہیں واقدی نے معرکہ حرہ کے مقتولین میں عبدالملک بن عبدالرحمٰن بن عمرو بن سہل بن عبد شمس بن عبد ود بن نصر عامری قرشی کا ذکر کیا ہے میرا خیال ہے کہ وہ انہی عبدالرحمٰن کے بیٹے ہیں انکی بخاری میں یہی ایک حدیث ہے، سند میں تین تابعین ہیں۔بعض اصحابِ زہری نے عبدالرحمٰن کا ذکر نہیں کیا بلکہ (طلحة عن سعيد بن زيد) کر دیا، مسند احمد وابی یعلی نیز صحیح ابن خزیمہ میں ابن اسحاق کے طریق سے روایت میں زہری عن طلحہ کے حوالے سے ہے، طلحہ کہتے ہیں میرے پاس اروی بنت اویس قریش کی ایک جماعت جن میں عبدالرحمٰن بن سہل بھی تھے، آئی کہنے لگی سعید نے اپنی زمین میں کچھ میری زمین ملالی ہے اس سے بات کرو تو ہم ان کی طرف گئے وہ مقامِ عقیق پہ اپنی زمین میں تھے۔(فذكر الحديث) تطبیق اس طرح سے ممکن ہے کہ طلحہ نے یہ حدیث سعید سے سنی ہو گی پھر اس کی تثبیت عبدالرحمٰن سے کی، آگے روایت کرتے ہوئے کبھی ان کا حوالہ دیدیا، کبھی حذف کر دیا۔

ابن اسحاق کی روایت میں اس طرح آگے بدء الخلق کی روایت میں آئے گا کہ اروی نے یہ قضیہ مروان (عاملِ مدینہ) کے پاس اٹھایا مسلم کی محمد بن زید عن سعید کے طریق سے ہے کہ اروی نے میرے ساتھ ایک گھر کی جگہ کا جھگڑا کیا جس پر سعید کہنے لگے (دعوها وإياها) یعنی ان کے دعوی کے مطابق جگہ چھوڑ دی زبیر کی کتاب النسب میں علاء بن عبدالرحمٰن عن ابیہ کے واسطہ سے اور حسن بن سفیان نے بھی ابوبکر بن محمد بن حزم کے واسطہ سے روایت کیا ہے کہ شجرہ مقام کی ایک جگہ کی نسبت ان کا دعوی تھا کہ سعید نے

ان کی یہ زمین اپنی زمینوں میں داخل کر لی ہے، علاء کی روایت میں ہے کہ سعید نے ان کے دعوی کے مطابق وہ جگہ چھوڑ دی ابن حبان اور حاکم نے ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن کے طریق سے یہ اضافہ بھی کیا ہے کہ مروان نے ان سے کہا ان کے درمیان صلح کرا دو۔

(من الأرض شيئا) بدء الخلق میں (شبراً من الأرض) ہے باب کی دوسری روایت میں بھی (قيد شبر) ہے۔ (طوقه) عروہ کی روایت میں ہے (فإنه طوقه)۔(من سبع أرضين) راء پر زیر ہے جزم بھی جائز ہے مسلم نے عروہ اور محمد بن زید کے طریق سے اضافہ کیا ہے کہ سعید نے بد دعا دی کہ اے اللہ اگر یہ جھوٹی ہے تو اسے اندھا کر اور اس کے گھر میں اس کی قبر بنا روایتِ علاء وابوبکر میں بھی یہی ہے مزید یہ بھی کہ ایک سیلاب آیا جس سے معاملہ واضح ہو گیا کہ اروی کی زمین سعید کی زمین سے الگ تھی جس پر سعید مروان کے پاس آئے وہ اور کئی اور لوگ بھی سوار ہو کر موقع پر پہنچے اور یہ بچشمِ خود ملاحظہ کیا یہ بھی ذکر کیا ہے کہ اروی کو سعید کی بد دعا لگی وہ اندھی ہوئی اور گھر کے کنویں میں گر کر فوت ہو گئی۔

خطابی لکھتے ہیں (طوقه) کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ اسے قیامت کے دن اس بات کا مکلّف کیا جائے گا کہ اپنے کئے ہوئے ظلم کو محشر کی طرف منتقل کرے یہ اس کی گردن میں طوق کی طرح ہو گا نہ کہ حقیقۃً طوق ہو گا (یعنی محاورہ کے بطور۔ طوقہ۔ کہا جیسے اردو میں کہا جاتا ہے، اس کے گلے پڑ گئی) دوسرا معنی یہ کہ وہ سات زمینوں تک نیچے دھنسایا جائے گا تو ہر زمین اس حالت میں اس کیلئے بمنزلہ طوق ہو گی اس کی مؤید باب کی تیسری حدیثِ ابن عمر ہے جس میں ہے (خسف به إلى سبع أرضين) بعض نے کہا کہ اس کا معنی پہلے مفہوم کی طرح ہے لیکن ساری مغصوبہ زمین منتقل کرنے کے بعد وہ اس کی گردن میں طوق کی طرح ڈال دی جائے گی اس کیلئے اس کی گردن عظیم الجثہ کر دی جائیگی جیسا کہ جلدِ کافر کی بابت وارد ہوا ہے طبری اور ابن حبان نے یعلی بن مرہ سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ جس نے کسی کی شبر بھر زمین غصب کی اللہ اسے حکم دے گا کہ اسے آخر سبعِ ارضین تک کھودے پھر لوگوں کے درمیان فیصلے ہونے تک اس کی گردن میں مثلِ طوق ہو گی ابو یعلی نے بھی باسنادِ حسن، حکم بن حارث سلمی سے مرفوعاً اسی طرح کا مفہوم روایت کیا ہے اس کی نظیر کتاب الزکاۃ میں ابو ہریرہؓ کی حدیث تھی جس میں اونٹ غبن کر لینے کے بارے تھا کہ روزِ قیامت اسے اٹھانے کا حکم دیا جائے گا ایک چوتھا مفہوم یہ ہو سکتا ہے کہ اسے حکم ملے گا کہ اب اس مغصوبہ زمین کو طوق بنا کر گلے میں ڈالو، وہ نہ کر سکے گا جس پر عذاب کا شکار بنے گا ایک مفہوم یہ ہو سکتا ہے کہ اس طوق سے مراد گناہوں کا طوق ہے (یعنی محاوراتی طوق ہے) مراد یہ کہ ظلم مذکور اب اس کی گردن میں لزومِ اثم کی طرح لازم پڑ گیا اسی سے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے (أَلْزَمْناه طائِرَه في عُنُقِه)۔

اس سے ثابت ہوا کہ ظلم سے کوئی زمین ہتھیا لینا گناہِ کبیر ہے یہ بھی ثابت ہوا کہ جو کسی زمین کا مالک ہے اب زمین کی ساری گہرائی، منتھی الارض اسی کی ملکیت ہے اب اسے اختیار ہے کہ اپنی زمین کے نیچے سے بغیر اپنی رضا مندی کے کوئی سرنگ (یا پانی وغیرہ کیلئے پائپ لگانا) نہ کھودنے دے یہ بھی کہ اس کی زمین کے اندر موجود ہر چیز مثلاً پتھر، معادن وغیرہ بھی اسی کی ملکیت ہیں یہ بھی ثابت ہوا کہ ساتوں زمینیں ایک دوسری سے متراکم (باہم جڑی ہوئیں) ہیں وگرنہ ساتوں کا طوق بننا ممکن نہ تھا، داؤدی نے یہ بیان کیا ہے۔

ابن حجر اروىٰ نام کی تحقیق پیش کرتے ہیں کہ مشہور وحشی حیوان (یعنی پہاڑی بکرا) کا نام ہے، ایک ضرب المثل ہے (كعمى الأروىٰ) اروی کی طرح اندھا پن۔ زبیر یہی روایت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں اہلِ مدینہ کسی کو بد دعا دیتے ہوئے کہا کرتے تھے (أعماه الله كَعَمْيِ الأروىٰ) اللہ اسے اروی کی طرح اندھا کرے، پھر مرورِ ایام سے یہ قصہ پس منظر میں چلا گیا اور جہال (کعمی الاروىٰ) کہنے

لگے کہ اس سے مراد وحشی درندہ ہے اور خیال کیا کہ وہ اندھا ہوگا حالانکہ ایسا نہیں۔

حدثنا أبومعمر حدثنا عبدالوارث حدثنا حسين عن يحيى بن أبي كثير حدثني محمد بن ابراهيم أَنَّ أباسلمة حدثه أنه كانت بينه وبين أُناسٍ خُصومةٌ فذَكَرَ لِعائِشةَ فقالت يا أبا سلمة اجْتَنِبِ الأرضَ فإنَّ النبي ﷺ قال مَنْ ظَلَمَ قَيْدَ شِبْرٍ مِن الأرض طُوِّقَه مِن سَبْعِ أرضِينَ ۔(ايضاً)

سند میں حُسین المعلم اور محمد بن ابراہیم تیمی ہیں جبکہ ابوسلمہ سے مراد ابن عبدالرحمٰن ہیں۔یحیٰ کی قلتِ تدلیس بھی ظاہر ہوئی کیونکہ انھوں نے ابوسلمہ سے کثیر روایات کا سماع کیا ہے مگر یہاں اپنے اور ان کے مابین محمد کا واسطہ ذکر کر رہے ہیں (یعنی اگر مدلِس مکثر ہوتے تو عنعنہ کے ساتھ واسطہ حذف کر دیتے)۔(وبين أناس الخ) بقول ابن حجر ان کے اسماء معلوم نہ کر سکا البتہ مسلم کی روایت میں یہ ہے کہ اس خصومت کا تعلق زمین سے تھا۔(فذكر لعائشة) بدء الخلق کی دوسری سند کے ساتھ اسی روایت میں ہے کہ خود انھوں نے جاکر بتلایا۔اسے مسلم نے بھی (البیوع) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا مسلم بن ابراهيم حدثنا عبدالله بن المبارك حدثنا موسى بن عقبة عن سالم عن أبيه قال قال النبي ﷺ مَنْ أَخَذَ مِن الأرضِ شيئاً بِغَيرِ حَقِّه خُسِفَ به يومَ القيامة إلىٰ سَبعِ أرضِينَ قال أبوعبدالله هذا الحديث ليسَ بِخُراسان في كُتُبِ ابنِ المبارك إنَّما أملىٰ عليهم بِالبَصْرة

(سابقہ ہے اس میں ہے کہ اسے نیچے سات زمینوں تک دھنسایا جائیگا)۔ سالم سے مراد ابن عبداللہ بن عمر ہیں روایت کے آخر میں ابو جعفر سے مراد محمد بن ابو حاتم ہیں جو وراقِ بخاری (یعنی ان کے کاتب) تھے فربری (پوری صحیح بخاری کے ایک راوی) نے ان سے کئی مفید معلومات نقل کی ہیں یہ مذکورہ فائدہ صرف ابوذر کے نسخہِ صحیح بخاری میں ہے جو انہوں نے اپنے تین مشائخ سے نقل کی ہے۔

(ليس بخراسان الخ) یعنی ابن مبارک نے بصرہ میں اپنی کتب سے زائد گویا حافظہ سے کچھ مزید روایات بھی ذکر ہیں ابن حجر لکھتے ہیں اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ خراسان میں ان روایات کی تحدیث نہیں کی کیونکہ نعیم بن حماد مروزی جو خراسان میں ان کی روایات کے حامل ہیں، نے یہ حدیث بھی روایت کی ہے یہ صحیح ابوعوانہ میں ہے یہ بھی ممکن ہے کہ نعیم نے اس کا سماع ابن مبارک سے بصرہ میں کیا ہو۔علامہ انور طبقاتِ ارضی کی تحقیق پیش کرتے ہیں کہ آسمان تو سات ہیں جیسا کہ قرآن میں صراحت کے ساتھ متعدد مقامات پر ذکر ہوا ہے البتہ زمینوں کے سات ہونے کا اشارہ سورۃ الطلاق کی آیت (ومن الأرض مثلهن) سے ملتا ہے تو اس میں ابہام ہے کیونکہ اس مثلیہ سے کیا مراد ہے؟ یہ ہم پہ واضح نہیں کیا گیا عدد مراد ہونا بھی ممکن ہے اور یہ بھی کہ زمین اصلاً ایک ہو اور سات اس کے طبقات ہوں اور ہر طبقہ کو (مجازاً) ارض کہا ہو پھر یہ نہیں کہا (ومن الأرضين مثلهن) بلکہ ارض (یعنی واحد) کا لفظ استعمال کیا ہے جو غایت درجہ ابہام ہے ہاں بخاری کی اس روایت میں ارضین کا ہی لفظ ہے اور اس سے زیادہ صراحت مستدرک حاکم اور بیہقی کی کتاب (الأسماء والصفات) میں ابن عباس کی روایت ہے جس میں ہے کہ اللہ تعالی نے سبع ارضین پیدا کی ہیں ہر زمین میں آدم ہے ہمارے آدم کی طرح،نوح ہے ہمارے

نوح کی طرح حتی کہ آنجناب ﷺ کا بھی ذکر کیا ہے علامہ کہتے ہیں یہ اثرِ ابن عباس شاذ ہے (کیونکہ کوئی مرفوع حدیث نہیں بلکہ ابن عباس کی ذاتی رائے ہے) ہم پر صرف آنحضرت ﷺ کے فرامین کو ماننا لازم ہے میرا خیال ہے کہ ابن عباس نے اپنے اس قول کا استنباط ابہامِ قرآن اور تصریحِ حدیث سے کیا ہے قرآن میں مبہماً (مثلھن) ہے حدیث میں (سبع) کا لفظ ہے تو ظاہر بات ہے یہ غیر نبی کا ایک استنباط ہے شاذ ہونے کے باوجود اس کی تشریح ممکن ہے مولانا نانوتوی مرحوم نے اس اثرِ ابن عباس کی شرح میں ایک رسالہ لکھا ہے جس کا نام رکھا (تحذیر الناس عن إنکار أثرِ ابن عباس) ان کی تحقیق یہ رہی کہ یہ بات آنجناب کی خاتمیت کے منافی نہیں کہ کسی اور زمین میں کوئی اور خاتم بھی ہو ان کی کلام سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ہر زمین کا ایک آسمان ہے، قرآن سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ساتوں آسمان صرف اسی ارض کیلئے ہیں حاصلِ کلام یہ ہے کہ اس اثر کو ہم شاذ پاتے ہیں جس کا کوئی تعلق ہماری نماز وصیام سے نہیں اور نہ اس کے مندرجات پر ہمارے ایمان کا توقف وانحصار ہے لہٰذا ہماری رائے ہے کہ اس کی شرح ترک کی جائے اگر تم ضرور اس میدانِ علم میں مقتحم ہونا چاہتے ہو جس کا تمہیں علم نہیں (ما لیس لك به علم) تو اربابِ حقائق کے طریق پر یہ کہہ سکتے ہو کہ شاید سبع ارضین سے مراد سبعہ عوالم ہیں تین تو بڑے مشہور وعام ہیں مثلاً عالمِ اجسام، عالمِ مثال اور عالمِ ارواح، اور عالمِ ذرّ وعالمِ نسمہ کا بھی حدیث میں ذکر ہے البتہ ہمیں یہ علم نہیں کہ وہ اصلاً عالم ہیں یا نہیں تو یہ پانچ عوالم ہوگئے انہی جیسے دو اور عالم نکال لو تو اس اعتبار سے سات سیارات کی تقسیم مستقیم ہوسکتی ہے ممکن ہے عدد بڑھ جائے شرع نے زیادت کی نفی نہیں کی۔ پس کوئی چیز ان میں سے کسی عالم سے نہیں گزرتی مگر اسی کے احکام لاگو ہوتے ہیں شرع میں شئ کے متعدد وجودات، اس عالم میں اس کے وجود سے قبل ثابت ہیں تو یہ ممکن ہے کہ ایک نبی مختلف ومتعدد عوالم میں بدونِ محذور، ملتزم ہو (اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ذہن میں رہے۔ وما أرسلناك إلا رحمةً للعالمین۔ اور خود اس کا اپنی ذات کے بارہ میں فرمان ہے۔ الحمدلِله رب العالمین، یعنی دونوں جگہ عالم کی بجائے عالمین کہا) لکھتے ہیں نسمہ کی کچھ مزید شرح آگے آئیگی، تورپشتی حنفی احادیثِ نسمہ میں اس سے مراد روح نہیں لیتے ہیں جس سے میں سمجھا ہوں کہ ان کے خیال میں یہ روح سے جدا اور اس کے مغایر کوئی چیز ہے شاہ ولی اللہؒ نے بھی الطاف القدس میں اس بارے اظہارِ خیال کرتے ہوئے لکھا نسمہ ہوائی جسم ہے جو انسانی بدن میں سائر ہوا، تلاشی (مٹ جانے سے) محفوظ ہے اور آدمی کی موت کے بعد بھی یونہی ہی رہے گا۔ کہتے ہیں آج ماہرینِ طبقات لکھ چکے ہیں کہ زمین کے متعدد طبقات ہیں انہوں نے ذکر کیا ہے کہ زمین کی گہرائی کی حد چھتیس میل (تقریباً چون کلومیٹر) ہے اس کے بعد گیس ہے مگر ہم ایسی بات نہیں کہتے جس کا ہمیں علم نہیں، البتہ اس سے اقالیمِ سبعہ مراد لینا سراسر غلط ہے بعض نے سبع سیارات بھی مراد لئے ہیں، لکھتے ہیں کہ سکانِ قمر کی نظر میں زمین ایسے ہی ہے جیسے ہم باشندگانِ زمین کی نظر میں چاند (یعنی بالفرض اگر چاند پہ پہنچ جائیں تو زمین دیکھنے کیلئے نیچے نہیں بلکہ اوپر دیکھنا ہوگا جیسے ہم چاند کو دیکھتے ہیں یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ امریکی اور روسی سائنسدانوں کے چاند پر پہنچنے کے دعوی کا مختصر تجزیہ کیا جائے اب تو خود امریکہ ویورپ کے اہلِ علم کی ایک معتد بہ تعداد اس دعوی کا ردوانکار کرتی ہے، ایک امریکی نے۔ بڑا ڈرامہ۔ کے عنوان سے اپنی کتاب میں اس دعوی کا شدت سے رد کیا ہے پہلا سوال تو یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر واقعۃً وہ چاند پہ پہنچے ہیں تو کیا اب راستہ بھول گئے ہیں؟ دوبارہ کیوں نہیں جاتے! دراصل وہ سرد جنگ کا زمانہ تھا دنیا امریکی اور روسی بلاک میں تقسیم تھی یہ دونوں ممالک ایک دوسرے پر رعب ڈالنے کی خاطر اس قسم کے بلند وبانگ دعاوی کرتے رہتے تھے ایک نے کہا ہم چاند کو چھو آئے ہیں اور وہاں سے دیوارِ چین دیکھی ہے روس والوں نے سوچا ہم چاند پر سے کیا دیکھنے کا دعوی کریں آخر سوچ بچار کرکے وہ بات کہی جس سے روسی بلاک میں شامل مسلمان ممالک میں خوشی کی لہر دوڑ گئی اسکی تفصیل یہ

ہے کہ روس کے ان سائنسدانوں کا قائد جن کی بابت انکا دعوی تھا کہ چاند سے ہو کر آئے ہیں مصر کے دورہ پر جامعہ ازہر کی ایک تقریب میں تھا کہ اذان کی آواز سنائی دی بولا یہ کیا ہے؟ اسے بتایا گیا کہ اذان ہے کہنے لگا یہ آواز تو ہم نے چاند پر بھی سنی ہے! یہ سن کر عالم اسلام خوشی سے جھوم اٹھا۔ لاحول ولا...... ایک دفعہ ٹی وی پر امریکہ کے اپالو جہاز کے چاند پر پہنچنے کے مناظر دیکھے کیا دیکھا کہ جہاز لحہ بلحہ مزعومہ چاند کے قریب ہو رہا ہے جو ایک بڑے تھال کی مانند دکھایا گیا جس کے اردگرد چاروں طرف اندھیرا ہے پھر آخر کار جہاز عین کنارے پر جا اترا! کوئی پوچھے کیا چاند اتنا چھوٹا ہے کہ اس کے کنارے نظر آ رہے ہیں؟ وہ تو آدھی زمین کے برابر ہے، مجھے اس امریکی مصنف کی طرح یقین ہے کہ یہ جعلی مناظر تھے جیسے فلموں میں ہوتے ہیں اخبار میں پڑھا ایک انگریزی فلم میں بالکل اسی طرح کی منظر کشی کیگئی اور سائنسدانوں کو مریخ پر پہنچایا گیا، ہم قرآن یا حدیث سے چاند پہ پہنچنے کی نفی نہیں کر رہے، فی الحقیقت اگر پہنچ گئے تو مان لیں گے، لوگوں کو تو کوئی بھی بات کہہ دیں ایک خاصی بڑی تعداد مان جائیگی وہ تو ایک فراڈیئے کا یہ کہنا بھی مان گئے کہ چاند پر بنے ہوئے نقوش اس کے چہرے کے ہیں اپنی وفات سے قبل اس نے سوچا اب پہلے سے بڑی بات کروں تو اس کے کارکنوں نے دیواروں پر لکھ دیا۔ اللہ اکبر! اب گوہر شاہی کے چہرے کے نقوش چاند کے بعد مریخ پر بھی۔ والعیاذ باللہ)۔

باب إذا أذِنَ إنسانٌ لآخَرَ شيئاً جازَ (اذن دیدینے کا جواز)

ابن تین کے بقول (شيئا) منصوب بنزع الخافض ہے اصل میں (في شيء) ہے اس کی نظیر یہ قرآنی آیت ہے (واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا)۔

حدثنا حفص بن عمر حدثنا شعبة عن جَبَلة قال كُنَّا بالمدينة في بعضِ أهْلِ العراق فأصابَتْنا سَنةٌ فكان ابنُ الزبير يَرْزُقُنا التَّمرَ فكانَ ابنُ عمرَ يَمُرُّ بنا فيقولُ إنَّ رسولَ الله ﷺ نَهىٰ عنِ الإ قرانِ إلا أنْ يَستأذِنَ الرجُلُ مِنكم أخاهُ

راوی کہتے ہیں ہم مدینہ میں تھے کہ قحط نے آلیا ابن زبیر ہمیں کھجوریں دیا کرتے تھے، عبداللہ بن عمرؓ جب ہماری طرف سے گزرتے تو فرماتے کہ رسول اللہ ﷺ نے (دوسرے لوگوں کے ساتھ مل کر کھاتے وقت) دو کھجوروں کو ایک ساتھ ملا کر کھانے سے منع فرمایا ہے۔ مگر یہ کہ تم میں سے کوئی شخص اپنے دوسرے بھائی سے اجازت لے لے۔

حدثنا أبوالنعمان حدثنا أبوعوانة عن الأعمش عن أبي وائل عن أبي مسعود أنَّ رجلًا مِن الأنصار يقال له أبوشعيب كان له غُلامٌ لَحَّامٌ فقال له أبو شعيب اصنَعْ لي طعامَ خَمسَةٍ لَعَلِّي أدعُو النبيَّ ﷺ خامسَ خَمسةٍ وأبصرَ في وجهِ النبيِّ ﷺ الجوعَ فدَعاه فتَبِعَهم رجلٌ لَمْ يُدْعَ فقال النبيُّ ﷺ إنَّ هذا قدِ اتَّبَعَنا أتأذَنُ له فقال نَعم

انصار میں سے ایک صحابی جنہیں ابوشعیبؓ کہا جاتا تھا، کا ایک قصائی غلام تھا۔ ابوشعیبؓ نے ان سے کہا کہ میرے لیے پانچ آدمیوں کا کھانا تیار کر دے۔ کیونکہ میں نبی کریم ﷺ کو چار دیگر اصحاب کے ساتھ دعوت دوں گا۔ انہوں نے آپ کے چہرہ مبارک پر بھوک کے آثار دیکھے تھے۔ چنانچہ آپ کو انہوں نے بلایا۔ ایک اور شخص آپ کے ساتھ بن بلائے چلا

گیا۔ نبی کریم نے صاحب خانہ سے فرمایا یہ آدمی بھی ہمارے ساتھ آ گیا ہے۔ کیا اس کے لیے تمہاری اجازت ہے؟ انہوں کہا، جی ہاں اجازت ہے۔

اس پر بھی مفصل بحث الأطعمہ میں ہوگی۔ (أتأذن له) سے ترجمہ ثابت کیا ہے۔ (اتبعنا) تاءِ مشدد کے ساتھ ہے افتعل سے۔ داؤدی کو غلطی لگی کہ ہمزہ قطعی قرار دیتے ہوئے بابِ افعال سمجھے۔

باب قولِ اللهِ تعالىٰ ﴿وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾

الد بمعنی سخت جھگڑالو، لدیدَینِ سے مشتق ہے جو گردن کی دونوں (اگلی پچھلی) سطحوں (صفحتا العنق) کو کہتے ہیں مطلب یہ کہ ہر جانب سے جھگڑالو ہے۔

حدثنا أبوعاصم عن ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن عائشة عن النبي ﷺ قال إنَّ أبغضَ الرِّجالِ إلى اللهِ الألَدُّ الخَصِمُ

عائشہؓ کہتی ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا، اللہ تعالیٰ کے یہاں سب سے زیادہ ناپسندیدہ وہ آدمی ہے جو سخت جھگڑالو ہو۔

تفسیر سورۃ البقرۃ میں اس پر مفصل بحث ہوگی۔ اسے مسلم نے (القدر) جبکہ نسائی اور ترمذی نے (التفسیر) میں ذکر کیا ہے۔

باب إثمِ مَنْ خاصَمَ فى باطِلٍ وهُوَ يَعْلَمُه (ناحق جھگڑا کرنے کا گناہ)

حدثنا عبدالعزيز بن عبدالله حدثني ابراهيم بن سعد عن صالح عن ابن شهاب حدثني عروة بن الزبير أنَّ زينبَ بنت أم سلمة أخبرته أنَّ أمَّها أمَّ سلمة زوجَ النبيﷺ أخبرتْها عن رسولِ الله ﷺ أنه سَمِعَ خُصومةً ببابِ حُجرَتِهِ فخرَجَ إليهم فقال إنما أنا بَشَرٌ وإنه يأتِيني الخَصمُ فلَعَلَّ بعضَكم أنْ يكونَ أبلَغَ مِن بَعضٍ فأحسِبُ أنه قد صَدَقَ وأقضِي لَه بِذٰلك فمَنْ قَضَيتُ لَه بِحَقِّ مسلمٍ فإنَّما هِيَ قِطعةٌ مِن النار فَلْيأخُذْ ها أولِيَتْرُكْها

حضرت ام سلمہؓ نے خبر دی کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے گھر کے دروازے کے سامنے جھگڑے کی آواز سنی اور جھگڑا کرنے والوں کے پاس تشریف لائے۔ آپ نے ان سے فرمایا کہ میں بھی ایک انسان ہوں۔ اس لیے جب میرے یہاں کوئی جھگڑا لے کر آتا ہے تو ہوسکتا ہے کہ (فریقین میں سے) ایک فریق کی بحث دوسرے فریق سے عمدہ ہو، میں سمجھتا ہوں کہ وہ سچا ہے۔ اور اس طرح میں اس کے حق میں فیصلہ کر دیتا ہوں۔ لیکن اگر میں اس کو (اس کے ظاہری بیان پر بھروسہ کر کے) کسی مسلمان کا حق دلا دوں تو دوزخ کا ایک ٹکڑا اس کو دلا رہا ہوں، وہ لے لے یا چھوڑ دے۔

اس پر مفصل بحث کتاب الاحکام میں آئیگی۔ علامہ انور (فمن قضيت له بحق الخ) کے تحت رقم طراز ہیں کہ حنفیہ کہتے ہیں اگر قاضی کا فیصلہ عقود وفسوخ میں، نہ کہ املاکِ مرسلہ میں، اور محل قابل الانشاء ہو تو وہ فیصلہ ظاہر و باطن ہر لحاظ سے نافذ ہوگا یہ حدیثِ باب ان

کے خلاف جاتی ہے کیونکہ اگر باطناً بھی نافذ ہوتا تو نبی اکرم اسے نار کے ساتھ موصوف نہ کرتے، میں کہتا ہوں آپ کی یہ تعبیر وصف ہے نہ کہ حکم، یہ ممکن ہے کہ کوئی شئی ناریّت کے ساتھ موصوف ہومگر اسکا مرتکب نار میں نہ جائے مثلاً سوال کرنا (یعنی تسوّل) یہ ایسی شئ ہے کہ جس پر نار مترتب ہے پھر لازم نہیں کہ ہر سوال اس طرح ہو بلکہ کسی سبب اس (نار) سے متخلف ہوسکتا ہے کیونکہ کسی شئ کا بحالِ جنس بھی وصف ممکن ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں کہ وہ تمام افراد میں متحقق ہو بعض میں اس کے تحقق کیوجہ سے باعتبارِ جنس اس وصف بیان کرنا درست ہے یہی ملحظ ہے آنجناب کے اس فرمان میں کہ قراء تِ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی تو فاتحہ کا یہ وصف ہے نہ کہ مقتدی کے لئے حالتِ راہنہ میں حکم بالوجوب، اسکی تفصیل اسکی جگہ آئیگی۔ انتہیٰ۔ اسے مسلم نے (القضاء) ابوداؤد نے (الأحکام) میں ذکر کیا ہے۔

باب إذا خاصَمَ فَجَرَ (جھگڑے میں دشنام طرازی)

اس کی مذمت میں یا اس امر کے گناہ ہونے میں ہے۔

حدثنا بشربن خالد أخبرنا محمد بن جعفر عن شعبة عن سليمان عن عبدالله بن مُرَّة عن مسروق عن عبدالله بن عمرو عن النبی ﷺ قال أربعٌ مَنْ كُنَّ فِيه كَانَ مُنافقاً أو كانَتْ فيه خَصلَةٌ مِن أربعٍ كانت فيه خصلةٌ مِن النِّفاقِ حتىٰ يَدَعَها إذا حدَّثَ كَذَبَ وإذا وَعَدَ أَخْلَفَ وإذا عاهَدَ غَدَرَ وإذا خاصَمَ فَجَرَ

(اس امر کو نفاق کی علامتوں میں سے قرار دیا ہے)۔ اس پر کتاب الایمان میں مفصل شرح گزر چکی ہے۔

باب قِصاصِ المظلومِ إذا وَجَدَ مالَ ظالِمِه (ظالم کا مال پا کر اپنا حق لے لینا)

وقال ابنُ سيرين يُقاصُّه وقرأ ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ [النحل: ١٢٦]

(اور محمد بن سیرینؒ نے کہا اپنا حق برابر لے سکتا ہے۔ پھر انہوں نے (سورہ نحل) یہ آیت پڑھی ''اگر تم بدلہ لو تو اتنا ہی جتنا تمہیں ستایا گیا ہو)

موضوعِ بحث یہ ہے کہ آیا اس صورت میں اپنے مالِ مغصوب کے بقدر وصول کر لے خواہ ابھی حکمِ حاکم نہ ملا ہو؟ یہ فقہ کا معروف مسئلہ ہے جو مسئلۃ الظفر کے نام سے موسوم ہے امام بخاری کا رجحان اس کے اختیار کی طرف ہے اسی لئے ترجیحِ آثار میں اپنی عادت کے مطابق ابن سیرین کا اثر لائے ہیں۔ علامہ لکھتے ہیں اس مسئلہ ظفر کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی کا کسی کے ذمہ کوئی حق ہے اور وہ ٹال مٹول کر رہا ہے تو اگر اتفاقاً اس کا کوئی مال اس کے ہتھے چڑھ گیا ہے تو اپنے حق کے بقدر اور اسی کی جنس سے وصول کر لے ہماری فقہ کی رو سے اسے یہ اختیار نہیں کہ مماطل کے جس مال سے چاہے وصول کرے البتہ شوافع اس امر میں تعمیم کے قائل ہیں متاخرین مفتیانِ احناف نے یہی مسلک اختیار کیا ہے چونکہ سوئے دیانت کا ظہور ہے اور احکامِ اسلام میں توانی (یعنی تکاسل) ہے ممکن ہے اسے اپنے مطلوبہ مال کی جنس نہ ملے تو اپنا حق گنوا بیٹھے۔

(یقاصه) یہ اصلاً (یقاصصه) ہے۔ (وقرأ) یعنی ابن سیرین نے، اسے عبد بن حمید نے اپنی تفسیر میں موصول کیا ہے۔

حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن الزهری حدثنی عروة أنَّ عائشةَ قالَتْ جاءَتْ

هِنْدُ بنتُ عُتبَةَ بنِ ربيعةَ فقالت يارسولَ الله إنَّ أباسفيانَ رجلٌ مِسِّيكٌ فهَلْ عَلَيَّ حَرَجٌ أنْ أُطعِمَ مِنَ الذى له عِيالُنا فقال لاحرجَ عليكِ أنْ تُطْعِمِيهم بالمَعْرُوف

عائشہ صدیقہؓ نے بیان کیا کہ عتبہ بن ربیعہ کی بیٹی ہندؓ حاضر ہوئیں اور عرض کیا، یا رسول اللہ! ابوسفیانؓ (جو ان کے شوہر تھے) بخیل ہیں تو کیا اس میں کوئی حرج ہے اگر میں ان کے مال میں سے لے کر اپنے بال بچوں کو کھلایا کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم دستور کے مطابق ان کے مال سے لے کر کھلاؤ تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اس پر مفصل بحث کتاب النفقات میں ہوگی ابن بطال کہتے ہیں یہ حدیث اس امر پر دال ہے کہ اگر کوئی ایفائے حق نہیں کرتا یا کلیۃً نہیں دیتا تو اپنے استحقاق کے بقدر، موقع ملے تو خود وصول کر لے۔ (مسیك) اکثر نے بقول عیاض میم کی زیر اور سینِ مشدد کے ساتھ روایت کیا ہے بعض متقن رواۃ نے میم کی زبر اور سینِ مخفف کے ساتھ بھی پڑھا ہے ابن اثیر اسی کو کتبِ لغت میں مشہور قرار دیتے ہیں اگر چہ محدثین کے ہاں مشہور پہلی قراءت ہے۔

علامہ انور قرار دیتے ہیں کہ اس حدیث کی ترجمہ کے ساتھ مناسبت خفی ہے ترجمہ اس امر میں ہے اگر اس کا حق کوئی تلف کرے تو اسے یہ حق دیا کہ قصاص لے اپنے ذاتی حقوق کا اخذ، جیسے بیوی کا خرچ تو یہ قصاص میں سے نہیں نووی نے شرحِ مسلم میں یہ بحث کی ہے کہ یہ حکم قضاءً ہے یا دیانۃً ؟ اگر قضاءً ہے تو یہ قاضی کے فیصلہ کے ساتھ مشروط ہے اگر دوسرا ہے تو ہر مفتی اس کا فتوی دے سکتا ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف حدثنا الليث حدثني يزيدبن أبي حبيب عن أبي الخَيْر عن عقبة بن عامرقال قُلْنا لِلنَّبِيِّ ﷺ إنك تَبْعَثُنا فنَنزِلُ بقومٍ لا يَقرُونَنا فماترىٰ فِيه فقال لَنا إنْ نَزَلْتُم بِقومٍ فأمِرَلكم بما يَنْبَغي لِلضَّيْفِ فَاقْبَلو ا فإنْ لَمْ يَفْعَلو فخُذُوا مِنْهُم حَقَّ الضَّيْفِ

عقبہ بن عامرؓ کہتے ہیں کہ ہم نے نبی کریم ﷺ سے عرض کیا، آپ ہمیں بھیجتے ہیں اور (بعض دفعہ) ہمیں ایسے لوگوں میں اترنا پڑتا ہے کہ وہ ہماری ضیافت تک نہیں کرتے، آپ کی ایسے مواقع پر کیا ہدایت ہے؟ آپ نے فرمایا، اگر تمہارا قیام کسی قبیلے میں ہو اور تم سے ایسا برتاؤ کیا جائے جو کسی مہمان کیلئے مناسب ہے، تو تم اسے قبول کرلو، لیکن اگر وہ نہ کریں تو تم خود مہمانی کا حق ان سے وصول کرلو۔

یزید سے مراد ابن ابی حبیب ہیں ابوالخیر کا نام مرشد تھا تمام راوی مصری ہیں۔ (لایقروننا) اصیلی کے نسخہ میں ایک نون ہے بعض نے اسے شد کے ساتھ پڑھا ہے ترمذی کی روایت میں یہ عبارت ہے (فلاهم يضيفوننا ولا هم يؤدون مالنا عليهم من الحق)۔

(فخذوا الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں (منه) ہے ضمیر کا مرجع مال ہے۔ اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ مہمان نوازی کرنا واجب ہے اگر کوئی نہ کرے تو قہراً کرائی جا سکتی ہے احمد اسے اہلِ بوادی (دیہاتیوں) کے ساتھ خاص کرتے ہیں (کہ ان پر واجب ہے) شہریوں پر نہیں (شاید اس لئے کہ شہروں میں دکانیں و ہوٹل موجود ہیں) جمہور کی رائے میں یہ سنتِ مؤکدہ ہے اس حدیث کے متعدد جواب دیتے ہیں مثلاً یہ کہ اسے حالتِ اضطرار پر محمول کیا جائے پھر اس امر میں مختلف ہیں کہ مضطر کے ذمہ معاوضہ دینا ہے یا نہیں؟ اس کی وضاحت کتاب اللقطہ میں گزر چکی ہے ترمذی لکھتے ہیں کہ یہ اس امر پر محمول ہے کہ جو مسافر حالتِ احتیاج میں ان سے

خریداری کرنا چاہے اور وہ نہ بیچیں تو زبردستی (معاوضہ) دیکر خریدی جا سکتی ہے، کہتے ہیں اس حدیث کی روایات میں اسی تفسیر کے ساتھ مروی ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ ابتدائے اسلام میں تھا جب مواسات واجب تھی فتوحات کے بعد یہ امر منسوخ ہو گیا اس کی دلیل مسلم کی حدیثِ ابی شریح میں مہمان کے حق میں آپکا یہ فرمان ہے (وجائزته يوم و ليلة) یعنی ایک دن ورات اس کی مہمانی ہے۔ جائزہ کا لفظ برائے وجوب نہیں بلکہ برائے تفضّل ہے (یعنی رضا کارانہ) بقول ابن حجر یہ احتمال ضعیف ہے کیونکہ ممکن ہے تفضّل کا تعلق تمامیتِ یوم ولیلہ سے ہو نہ کہ حقِ میزبانی سے۔ ابو داؤد کی حدیثِ مقدام بن معد یکرب مرفوع میں ہے جو کوئی کسی کے ہاں رات کو مہمان بن کر اترا اور حقِ ضیافت سے محروم رہا تو ہر مسلمان پر واجب ہے کہ اس کا حق لیکر دیں تیسرا جواب یہ دیا ہے کہ یہ امر، حکام کے بھیجے ہوئے عمال کے ساتھ مخصوص ہے جنھیں زکات کی وصولی کے لئے بھیجا جاتا تھا تو مبعوث الیھم کے ذمہ تھا کہ انکی میزبانی کریں خطابی نے اسے بیان کیا ساتھ یہ بھی لکھا کہ یہ اس وقت کی بات ہے جب بیت المال نہ تھا تو آجکل تو ان عمال کو باقاعدہ تنخواہیں ملتی ہیں لہذا یہ حکم منسوخ ہے انہوں نے روایت کے الفاظ (إنك بعثتنا) سے حجت لی ہے مگر اس کا تعاقب کیا گیا ہے کہ ترمذی کی روایت مین (إنا نَمُرُّ بقوم) ہے رابعاً یہ کہ یہ اھلِ ذمہ کے ساتھ خاص ہے حضرت عمر نے شام کے ذمیوں پر جزیہ عائد کرتے ہوئے یہ شرط بھی لگائی تھی کہ وہ حکومتی مہمانوں کی میزبانی کریں گے نووی نے اس کا تعاقب کیا ہے کہ یہ حضرت عمر کا ذاتی فعل ہے، دلیل نہیں بن سکتا خامساً یہ کہ (لکم) سے مراد یہ ہے کہ تم ان کے اس سوئے فعل کی بابت اپنی زبانیں استعمال کر سکتے ہو اور لوگوں کو آگاہ کر سکتے ہو، اسے مازری نے ابو الحسن مالکی سے بیان کیا ہے خود مازری تعاقب کرتے ہیں کہ شرع نے تو اس عمل سے روکا ہے چہ جائیکہ اسکے کرنے کا حکم دینا؟ بقول ابن حجر قوی ترین جواب پہلا ہے۔

اس حدیث سے مسئلہ ظفر پر استدلال ہوا ہے شافعی کا بھی یہی کہنا ہے انہوں نے اس صورت میں کہ بذریعہ عدالت حق وصول کرنا ناممکن ہے، کہ گواہ نہیں اور غاصب منکر ہے۔ خود موقع ملنے پر اپنا حق وصول کر لینا جائز قرار دیا ہے لیکن وہ اسی جنس کی قید لگاتے ہیں جو اس کی غصب کی گئی دوسروں نے اس کا اندازہ کر کے کسی بھی نوع سے وصولی کو جائز قرار دیا ہے اگر قاضی کے ذریعہ وصولیِ حق ممکن ہو تو پھر بھی شافعیہ کے ہاں اصح یہ ہے کہ خود بھی اپنا حق لے لینا جائز ہے، اگر موقع ملے۔ اس امر پر اتفاق ہے کہ مسئلہ ظفر کا تعلق صرف مالی معاملات سے ہے، جسمانی سزائیں اور بدلے اس میں شامل نہیں اور مالی معاملات میں بھی شرط یہ ہے کہ اس وجہ سے کسی غائلہ (یعنی فتنہ وفساد) کا صدور نہ ہو۔ یہ نہ ہو کہ وہ چوری کر کے اپنا حق وصول کرے۔ اس حدیث کی بابت علامہ انور لکھتے ہیں کہ ترجمہ کے ساتھ اس کی مطابقت نہایت واضح ہے علماء کے مابین اس حدیث میں مذکور حکم کی تخریج کی بابت اختلاف ہے بعض نے اسے حالتِ مخمصہ پر محمول کیا ہے ایک قول ہے کہ ضیافت عربوں کے عرف میں تھا کچھ نے کہا کہ آنجناب کا ان سے معاہدہ تھا کہ گزرنے والے لشکر اہلِ اسلام کی میزبانی کریں گے اور یہ امر آپ کے خطوط و معاہدات میں مذکور ہے جیسا کہ زیلعی نے مجلد رابع کے آخر میں ذکر کیا لیکن بظاہر ان سب کو ذمی قرار دینا مستبعد ہے لہذا اعرف والا جواب اقوی ہے۔

باب ماجاءَ فی السَّقائِفِ (سقائف کے بارہ میں)

وجلسَ النبیُّ ﷺ وأصحابُه فی سقیفةِ بنی ساعِدة .(آپؐ اور صحابہ کرام سقیفہِ بنی ساعدہ میں بیٹھے)

سایہ دار جگہ کو سقیفہ کہا جاتا ہے بقول علامہ انور چوپال۔ غرضِ ترجمہ یہ ثابت کرنا ہے کہ عام اماکن میں بیٹھنا جائز ہے اور یہ بھی اگر کوئی گھر والے گھر کے ساتھ کوئی سایہ دار جگہ بنالیں تو اس شرط پر کہ گزرنے والے تنگ نہ ہوں، جائز ہے (اور اس شرط پر کہ کسی کی زمین غصب نہ ہو، پنڈی و اسلام آباد کے بعض علاقوں میں کچھ گھروں کے سامنے یا پچھلی جانب سرکاری بے مصرف جگہ موجود ہوتی ہے جسے بنا سنوار لینا اور لان کی شکل دے دینا معمول ہے اس حدیث کی رو سے اس کا جواز ثابت ہو رہا ہے پھر عموماً سرکاری اداروں، بلدیہ وغیرہ کو اس پر اعتراض بھی نہیں ہوتا)۔ (وجلس النبی الخ) یہ حدیثِ سہل کا ایک حصہ ہے جسے الاشربہ میں موصولاً نقل کیا ہے سقیفہِ بنی ساعدہ ایک مشترک جگہ تھی (جیسے شہروں کے پارک وغیرہ ہوتے ہیں)۔

حدثنا يحيى بن سليمان أخبرني ابن وهب حدثني مالك- ح- وأخبرني يونس عن ابن شهاب أخبرني عبيدالله بن عبدالله بن عتبة أَنَّ ابنَ عباس أخبرَه عن عمر قال حِينَ تَوَفَّى اللهُ نبيَّه ﷺ إنَّ الأنصارَ اجتمَعُوا في سَقيفةِ بَني ساعدةَ فقُلتُ لأبي بكر انطَلِقْ بنا فَجِئْناهم في سقيفة بني ساعدةَ

عبداللہ بن عباسؓ نے خبر دی کہ عمرؓ نے کہا، جب اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی ﷺ کو وفات دی تو انصار بنو ساعدہ کے سقیفہ (چوپال) میں جمع ہوئے۔ میں نے ابوبکرؓ سے کہا کہ ہمیں بھی وہاں لے چلئے۔ چنانچہ ہم انصار کے یہاں سقیفہ بنو ساعدہ میں پہنچے۔

(حدثني مالك وأخبرني يونس الخ) یونس سے مراد یزید ہیں ان دونوں نے ابن وہب کو ابن شہاب سے اس روایت کی تحدیث کی ہے دراصل ابن وہب تحدیث اور اخبار کا تفرقہ کرنے کا نہایت اہتمام کرتے تھے یعنی اصطلاح حدیث کی رو سے، کہا جاتا ہے کہ مصر کے پہلے محدث ہیں جنہوں نے اس امر کا خیال رکھا۔ (إن الأنصار الخ) حضرت ابوبکر کی بیعتِ خلافت کا واقعہ ہے الھجرۃ اور الحدود میں مطولاً ذکر ہوگا کرمانی لکھتے ہیں ترجمہ کے ساتھ حدیث کی (اور اس ترجمہ کی کتاب المظالم کے ساتھ) مطابقت یہ ہے کہ کسی عوامی جگہ بیٹھنا ظلم نہیں ہے (یعنی اسے غصب الارض نہ سمجھ لیا جائے)۔

باب لايَمنَعُ جارٌ جارَه أنْ يَغرِزَ خَشبةً في جِدارِهٖ

(پڑوسی کو دیوار میں کھونٹی، کیل وغیرہ ٹھونکنے سے منع نہ کرنا چاہئے)

ابوذر کے علاوہ باقی کے نسخوں میں بجائے خشبہ کے جمع کا صیغہ ہے جیسا کہ حدیثِ باب میں ہے (وہاں بھی بقول محشی نسخہ ق میں خشبۃ ہے) ابن عبدالبر لکھتے ہیں دونوں لفظوں کے ساتھ روایت ہے معنی ایک ہی ہے واحد کے ساتھ بھی جنس مراد ہے ابن حجر لکھتے ہیں اس روایت کی رو سے جس میں بلفظ جمع ہے یہی معنی مراد لینا متعین ہوگا ورنہ اگر واحد کا معنی کریں (کہ ایک کیل، لکڑی وغیرہ ٹھونک لینے کی اجازت ہے، زیادہ کی نہیں) تو عموماً اس میں تو کسی کو کوئی اعتراض نہیں ہوتا طحاوی نے مشائخ کی ایک جماعت سے مفرد کا صیغہ ہی روایت کیا ہے مگر عبدالغنی بن سعید اس کا رد کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ سوائے طحاوی کے سبھی نے جمع کا لفظ روایت کیا ہے ابن حجر طحاوی کی تائید کرتے ہیں اس لئے کہ بخاری کے رواۃ میں سے بھی بعض نے واحد اور بعض نے جمع کا صیغہ روایت کیا۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن ابن شهاب عن الأعرج عن أبی ھريرة أنَّ رسولَ الله ﷺ قال لا يَمنع جارٌ جارَه أن يَغرِزَ خشبةً في جدارہٖ ثم يقول أبوھريرة ما لی أراكُم عنها مُعرضينَ واللّٰهِ لأرمِيَنَّ بها بينَ أكتافِكم

ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا، کوئی شخص اپنے پڑوسی کو اپنی دیوار میں کھونٹی گاڑنے سے نہ روکے۔ پھر ابو ہریرہؓ کہا کرتے تھے، یہ کیا بات ہے کہ میں تمہیں اس سے منہ پھیرنے والا پاتا ہوں اللہ کی قسم! میں تو اس حدیث کو تمہارے کندھوں پر دے ماروں گا۔

شیخ بخاری قعنبی ہیں۔ (عن ابن شهاب) مؤطا میں بھی اسی طرح ہے خالد بن مخلد نے مالک سے بجائے ان کے (عن أبی الزناد) کہا ہے بشر بن عمرو نے مالک سے (عن الزهری عن أبی سلمة) کہا ہے ہشام بن یوسف نے (مالك و معمر عن الزهری) کے حوالے سے ان کی موافقت کی ہے، اسے دار قطنی نے الغرائب میں نقل کر کے لکھا ہے کہ مالک سے محفوظ پہلی سند ہے العلل میں لکھتے ہیں کہ ہشام دستوائی نے اسے (معمر عن سعيد بن المسيب) سے روایت کیا ہے عقیل نے زہری سے بھی یہی طریق ذکر کیا ہے ابن ابی حفصہ نے زہری سے حمید بن عبد الرحمٰن ذکر کیا ہے مگر زہری سے محفوظ (عن الأعرج) ہے ابن عبد البر نے اسی پر جزم کیا مگر اس احتمال کا بھی اظہار کیا کہ ہوسکتا ہے زہری نے ان سب سے روایت کیا ہو۔

(ولا يمنع) عین مجذوم ہے کہ لا ناھیہ ہے، نسخہ ابی ذر میں عین مرفوع ہے اس پر لا نافیہ ہوگا مسند احمد میں (لا يمنعهن) ہے اس سے روایتِ جزم کی تائید ہوتی ہے۔ (جار جاره) اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ اگر دیوار کا مالک ایک ہے تو پڑوسی اس پر اس کی اجازت کے بغیر ہی جذع (درخت کا تنا مراد شہتیر وغیرہ) رکھ سکتا ہے اگر مالک روکے تو اسے مجبور کیا جائے گا (کہ نہ روکے) احمد، اسحاق اور محدثین کا یہی موقف ہے ابن حبیب مالکی اور شافعی کا قدیم قول بھی یہی ہے جدید میں ان سے دو قول منقول ہیں اشہر مالک کی اجازت کے ساتھ مشروط ہونا ہے اگر وہ منع کرے تو مجبور نہ کیا جائے گا حنفیہ کا بھی یہی موقف ہے انہوں نے حدیثِ ہذا کو ندب اور نہیِ تنزیہی پر محمول کیا ہے ترمذی اور ابن عبد البر نے شافعی کے قدیم قول پر ہی جزم کیا ہے بیہقی کہتے ہیں ہم سننِ صحیحہ میں اس حکم کا معارض موجود نہیں پاتے سوائے چند عمومات کے جن کی تخصیص مستنکر نہیں راوی نے بھی اسے اس کے ظاہر پر محمول رکھا ہے اور وہ اعلم بمرادہٖ ہیں اس سے انکا اشارہ حضرت ابو ہریرہ کے قول (مالی أراكم عنها معرضين) کی طرف ہے۔

(ثم يقول أبو هريرة الخ) ابو داؤد کی ابن عیینہ سے روایت میں ہے یہ سن کر حاضرین نے سر جھکا لئے (فنكسوا رؤوسهم) احمد کی روایت میں ہے (فلما حدثهم أبو هريرة بذلك طا طؤوا رؤوسهم) عنها سے مراد سنت یا یہ مقالہ (روایت) ہے (بين أكتافكم) بقول ابن عبد البر ہم نے مؤطا میں اسے نون کے ساتھ روایت کیا ہے جو کنف بمعنی جانب (پہلو) کی جمع ہے خطابی یہ معنی کرتے ہیں کہ اگر تم بخوشی اس پر عمل نہ کرو گے تو میں اس خشبہ کو تمہاری گردنوں پر گاڑھ دوں گا کہتے ہیں مبالغہ مراد ہے امام الحرمین کہتے ہیں یہ بات تب کہی تھی جب وہ مدینہ کے امیر تھے مہلب (معرضين) سے استدلال کرتے ہیں کہ اس زمانہ میں عمل اس کے برعکس تھا، کہتے ہیں اگر یہ حکم وجوبی ہوتا تو معاملہ ایسا نہ ہوتا اور وہ صحابہ اعراض نہ کرتے یہ اس امر کی دلیل ہے کہ انہوں نے اسے استحبابی امر سمجھا ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ مجھے نہیں علم انہوں نے کیسے باور کر لیا کہ معرضین صحابہ کرام تھے یہ کیوں نہ فرض کریں کہ

معترضین سے مراد ان کے چند مخاطبین ہیں جو ممکن ہے غیر فقہاء ہوں کیونکہ اس سے مراد صحابہ کرام یا فقہاء ہوتے تو وہ اس طرح ان سے مخاطب نہ ہوتے شافعی نے اپنے قدیم قول کی تقویت اس امر سے کی تھی کہ حضرت عمر نے یہی فیصلہ دیا تھا اور کسی نے ان کی مخالفت نہ کی تھی شافعی نے مالک سے بسند صحیح روایت کیا ہے کہ ضحاک بن خلیفہ نے محمد بن مسلمہ سے کہا کہ میں آپکی زمین سے اپنے لئے پانی کی گزرگاہ لینا چاہتا ہوں انہوں نے انکار کیا اس پر معاملہ حضرت عمر کے پاس پہنچا انہوں نے بھی محمد سے بات کی مگر انہوں نے انکار کیا اس پر وہ کہنے لگے واللہ اگر تمہارے پیٹ پر سے بھی گزارنی پڑے تو گزرے گی ان کا دعوی کہ عمل اس کے خلاف تھا، بھی محلِ نظر ہے ابن ماجہ اور بیہقی نے عکرمہ بن سلمہ کے طریق سے نقل کیا ہے کہ بنو مغیرہ کے دو بھائیوں میں سے ایک نے اس پر غلام آزاد کرنے کا وعدہ کر لیا کہ اگر (بغیر اجازت) ان کی دیوار پر لکڑی ٹھونکنی جائز ہو اس پر مجمع بن جاریہ اور بہت سے انصار ان کے پاس گئے اور کہا ہم گواہ ہیں کہ رسول اللہ نے اس کی اجازت دی ہے یہ سن کر دوسرے بھائی نے کہا اب ابرارِ قسم یہ ہے کہ تم دیوار کے ساتھ ایک ستون بناؤ جس پر میں کیل ٹھونک سکوں ابن اسحاق نے بھی اپنی مسند میں اور بیہقی نے ان کے طریق سے بحوالہ یحیی بن جعدہ جو کہ تابعی ہیں نقل کیا ہے کہ ایک شخص نے پڑوسی کی دیوار پر لکڑی ٹھونکنا چاہی اس نے انکار کیا اس پر بہت سارے انصار نے یہ حدیث بیان کی اور اسے منع نہ کرنے پر مجبور کیا بعض نے حکم تو وجوبی ہی قرار دیا مگر اذنِ مالک سے مشروط کہا ہے کیونکہ اس کے بعض طرق میں اذن کا ذکر موجود ہے مثلاً ابو داؤد کی ابن عیینہ اور احمد کی عبدالرحمٰن بن مہدی عن مالک سے روایت میں اس میں ہے (مَن سألَه جارُه)۔ بعض نے (في جداره) میں ضمیر کا مرجع خود مالک کو قرار دیا ہے مفہوم یہ ہوا کہ کوئی اسے منع نہ کرے، کسی ممکنہ نقصان کے ڈر سے کہ اپنی ہی دیوار پر جذع وغیرہ رکھے۔

علامہ انور حضرت ابو ہریرہ کے الفاظ (والله لأرمين الخ) کی بابت کہتے ہیں کہ یہ انکا شدید مبالغہ تھا اور مستحبات میں کبھی اس قسم کا مبالغہ کر لیا جاتا ہے خیرات الحسان میں ہے کہ ایک شخص نے اپنی دیوار میں روشندان رکھنا چاہا پڑوسی نے منع کیا جس پر معاملہ ابن ابی لیلی کے پاس پہنچا انہوں نے اس کے (یعنی مالک) حسبِ منشا فتوی نہ دیا پھر اس نے ابو حنیفہ سے رجوع کیا انہوں نے اپنے پاس موجود معلومات کی بناء پر اسے ایسا کرنے کا مجاز قرار دیا۔ اسے مسلم نے (البيوع) ابوداؤد نے (القضاء) ترمذی نے (الأحكام) میں روایت کیا ہے، ابن ماجہ نے بھی تخریج کی ہے۔

باب صَبِّ الخَمرِ فی الطَّرِيقِ (راستہ میں شراب بہادینا)

یعنی کسی مفسدت کے ازالہ کیلئے طریقِ مشترک میں صبِّ خمر (وغیرہ) اس وجہ سے حاصل مفسدت سے اقوی ہے (یعنی کم تر برائی کے مقابلہ میں بڑی برائی کا ازالہ، اولیٰ ہے) علامہ لکھتے ہیں چونکہ راستے کسی کی ملکیت نہیں لہذا شراب وغیرہ بہادینا جائز ہے مولانا بدر حاشیہ فیض میں ابن تین کے حوالے سے رقمطراز ہیں کہ یہ ابتدائے اسلام کا واقعہ ہے اب جب کہ اشیاء مرتب ومنظّف ہیں تو راستوں میں نجاسات کا صب والقاء درست نہیں تا کہ مسلمانوں کو تکلیف نہ ہو سحون نے کنویں کا پانی اگر اس میں چوہیا وغیرہ پڑ جائے، راستہ میں بہانے سے منع کیا ہے۔ (بحوالہ عمدۃ القاری)

حدثنا محمد بن عبدالرحيم أبو يحيى حدثنا عفان حدثنا حماد بن زيد حدثنا

ثابت عن أنس قال كنتُ ساقِيَ القومِ في مَنزِلِ أبي طلحةَ وكان خمرُهم يومئذٍ الفَضيخَ فَأمرَ رسولُ اللهِ ﷺ منادياً يُنادِي ألا إنَّ الخمرَ قد حُرِّمَتْ فقالَ لِي أبو طلحةَ اخرُجْ فأهْرِقْها فخَرجتُ فهَرَقتُها قال فجَرَتْ في سِكَكِ المدينة فقال بعضُ القوم قد قُتِلَ قومٌ وهي في بُطونِهم فأنزلَ اللهُ ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ جُنَاحٌ فِيْمَا طَعِمُوْٓا﴾

حضرت انسؓ نے بیان کیا کہ میں ابوطلحہؓ کے مکان میں لوگوں کو شراب پلا رہا تھا۔ ان دنوں کھجور ہی کی شراب پیا کرتے تھے (پھر جونہی شراب کی حرمت پر آیت قرآنی اتری) تو رسول کریم ﷺ نے ایک منادی سے ندا کرائی کہ شراب حرام ہو گئی ہے۔ انہوں نے کہا (یہ سنتے ہی) ابوطلحہؓ نے کہا کہ باہر لے جا کر اس شراب کو بہا دے۔ چنانچہ میں نے باہر نکل کر ساری شراب بہادی۔ شراب مدینہ کی گلیوں میں بہنے لگی، تو بعض لوگوں نے کہا، یوں معلوم ہوتا ہے کہ بہت سے لوگ اس حالت میں قتل کر دیئے گئے ہیں کہ شراب ان کے پیٹ میں موجود تھی۔ پھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی ''وہ لوگ جو ایمان لائے اور عمل صالح کئے'' ان پر ان چیزوں کا کوئی گناہ نہیں ہے۔ جو پہلے کھا چکے ہیں۔

شیخِ بخاری الصاعقہ کے لقب سے معروف تھے ان کے شیخ عفان بھی بخاری کے کبار شیوخ میں سے ہیں مگر صحیح میں ان سے اکثر روایات بالواسطہ ہیں۔ (ساقی القوم) الاشربہ میں ان میں سے کچھ کے اسماء ذکر ہونگے اس حدیث سے متعلقہ مزید تفاصیل تفسیر سورۃ المائدہ میں آئیں گے مہلب کہتے ہیں شراب کو گلیوں میں بہا دینے کا حکم اس مصلحت کے تحت تھا کہ اسکی حرمت کا اظہار عام ہو اور یہ اس ایذاء سے ارجح تھی جو شراب کے گلیوں میں بہا دینے کے سبب لاحق ہوئی (یہ ایذاء تو وقتی تھی دھوپ اور راستوں کی دھول سے جلد اس کے اثرات ختم ہو گئے)۔ علامہ لکھتے ہیں فضیخ شراب کی وہ قسم تھی جسے عصیرِ بُسر (یعنی کچی کھجوریں) سے بنایا جاتا اور آگ چھوئے بغیر تیار کی جاتی۔ اسے مسلم اور ابو داؤد نے بھی (الأشربہ) میں نقل کیا ہے۔

باب أفنِيَةِ الدُّورِ والجلوسِ فِيها والجلوسِ علَى الصُّعُداتِ

(صحنوں اور راستوں میں بیٹھنا)

قالَتْ عائشةُ فابتنىٰ أبو بكر مسجداً بِفِناءِ دارِهِ يُصَلِّي فيه ويَقرأُ القرآنَ فيَتَقَصَّفُ عليه نِساءُ المشركينَ وأبناءُهم يَعْجَبُون منه والنبيُّ ﷺ يومئذٍ بِمَكةَ

(حضرت عائشہؓ نے کہا کہ پھر ابوبکرؓ نے اپنے گھر کے صحن میں ایک مسجد بنائی، جس میں وہ نماز پڑھتے اور قرآن کی تلاوت کیا کرتے تھے۔ مشرکوں کی عورتوں اور بچوں کی وہاں بھیڑ لگ جاتی اور سب بہت متعجب ہوتے۔ ان دنوں نبی کریم ﷺ کا قیام مکہ میں تھا)۔

افنیہ فناء کی جمع ہے مدّ اور قصر دونوں صحیح ہیں۔ غرضِ ترجمہ صحن کی تحجیر (یعنی اس کے گرد دیواریں بنالینا) کا جواز ثابت کرنا ہے لیکن یہ پڑوسیوں کو عدم ضرر سے مشروط ہے (ظاہر ہے آجکل حالات بدل گئے ہیں لوگ گھروں کے صحنوں کے مالک ہوتے ہیں اور اپنی

مملوکہ زمین پر دیواریں بھی بنا سکتے ہیں اور عمارتیں بھی یہ اس زمانہ کے پس منظر میں ہے یا جیسے دیہات میں بعض اوقات لوگ بے ملکیتی کچھ زمین جو بے مصرف ہے اور ان کے گھروں کے ساتھ ملحق ہے، کو دیواریں بنا کر اپنے گھروں کی حدود میں شامل کر لیتے ہیں ایسا کرنے میں پڑوسیوں کا عدم ضرر شرط ہوگا)۔ صعدات میں صاد اور عین مضموم ہیں صعد کی جمع ہے اس کے بھی دونوں حروف مضموم ہیں صاد پر زبر بھی صحیح ہے مثل طریق وطرقات، وزناً ومعنیً، دوکانوں اور بالکونیوں میں بیٹھنا بھی اسی کے ساتھ ملحق رکھا (ان تمام امور میں شرط یہی ہوگی کہ کسی کو تکلیف یا بے پردگی نہ ہو)۔ (وقالت عائشه الخ) ابواب المساجد میں یہ حدیث گزر چکی ہے مطولاً الهجرۃ میں بھی آئیگی۔

حدثنا معاذ بن فضالة حدثنا أبو عمر حفص بن ميسرة عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ قال إيَّاكم والجلوسَ على الطُّرُقاتِ فقالوا ما لَنا بُدٌّ إنما هي مَجالِسُنا نَتَحَدَّثُ فيه قال فإذا أبَيتُم إلا المجالسَ فأعطُوا الطريقَ حقَّها قالوا وماحقُّ الطريقِ قال غَضُّ البَصرِ وكَفُّ الأذىٰ ورَدُّ السَّلامِ وأمْرٌ بالمعروف ونَهْيٌ عن المُنكَر

ابوسعید خدریؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا، راستوں پر بیٹھنے سے بچو۔ صحابہ نے عرض کیا کہ ہم تو وہاں بیٹھنے پر مجبور ہیں۔ وہی ہمارے بیٹھنے کی جگہ ہوتی ہے کہ جہاں ہم باتیں کرتے ہیں۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ اگر وہاں بیٹھنے کی مجبوری ہی ہے تو راستے کا حق بھی ادا کرو۔ صحابہ نے پوچھا اور راستے کا حق کیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا، نگاہ نیچی رکھنا، کسی کو ایذاء دینے سے بچنا، سلام کا جواب دینا، اچھی باتوں کیلئے لوگوں کو حکم کرنا، اور بری باتوں سے روکنا۔

(الطرقات) ترجمہ میں اس پر صعدات کا لفظ استعمال کرنا اس امر پر دال ہے کہ دونوں ہم معنی مراد لئے گئے ہیں ابن حبان کی روایتِ ابی ہریرہ میں (صعدات) کا لفظ ہے ابو داؤد کی وہی روایت (طرقات) کے ساتھ ہے ان کی روایت میں مزید یہ بھی ہے (وإرشاد السبيل وتشميت العاطس إذا حمد) یعنی راستہ بتلا دینا اور چھینکنے والے کے الحمد للہ پڑھنے پر (يرحمك الله) کہنا طبری کی حضرت عمر سے اسی روایت میں (وإغاثة الملهوف) بھی ہے (یعنی مجبور کی مدد کرنا)۔

(قالوا ومالنا الخ) مسلم کی روایت سے ظاہر ہے کہ یہ کہنے والے ابوطلحہ تھے (حضرت انس کے سوتیلے والد) (فإذا أتيتم الخ) کشمیہنی کے ہاں (أبيتم) ہے اور الی کی جگہ الا ہے کتاب الاستئذان کی روایت میں بھی یہی ہے مجالس بمعنی جلوس مراد ہے سیاقِ حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ نہی تنزیہی ہے یعنی اگر بیٹھنے والے مذکورہ افعال کی ادائیگی کریں تو منع نہیں غضِ بصر کے ساتھ، گزرنے والی عورتوں کا لحاظ رکھنا اور کفِ اذی کے ساتھ احتقار وغیبت سے محفوظ رہنا مطلوب ہے آخر میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے حکم سے ان تمام مشروع وغیر مشروع افعال کی طرف توجہ دلائی جو کسی بھی معاشرہ کے افراد سے مطلوب ہوتے ہیں اس سے ان علماء نے حجت پکڑی ہے جو سدِّ ذریعہ کے قائل ہیں (یعنی کسی برائی کے پیدا ہونے کے ذریعہ کو ہی مسدود کر دینا تا کہ نہ رہے بانس نہ بجے بانسری) اس لئے کہ آپ نے اولاً راستوں میں بیٹھنے سے ہی منع فرمایا (تا کہ کسی قسم کی قباحت کا احتمال ہی نہ رہے) پھر جب اظہارِ مجبوری کیا گیا تو مشروط اجازت دی اور منع کر دینے کے اصلی مقاصد بیان فرمائے یہ بھی ثابت ہوا کہ دفعِ مفسدت، جلبِ مصلحت سے اولیٰ ہے اور طلبِ سلامت میں احتیاط طمع فی زیادت سے آکد ہے، مزید تفاصیل الاستئذان میں ذکر ہونگی۔

اسے مسلم نے (الاستئذان، اللباس) جبکہ ابوداؤد نے (الأدب) میں روایت کیا ہے۔

باب الآبار على الطريق إذا لَمْ يُتَأذَّ بِها (شاہراہِ عام پہ کنواں، اگر کسی کو نقصان نہ ہو)

آبار کو (ابئر) بھی پڑھا جانا جائز ہے اس جمع میں یہی اصل ہے۔ یعنی راستوں میں عام لوگوں کے نفع و استعمال کی خاطر کنویں یا نلکے بنالینا جائز ہے اگر اس وجہ سے کسی کو تکلیف نہ ہوتی ہو (یعنی اسے نقصان ہوتا ہو) علامہ انور کہتے ہیں اس طریق سے مراد وہ جو کسی کی ملک نہیں تو وہ مباحۃ الأصل ہیں (یعنی ان میں رفاہِ عامہ کا کوئی کام بھی کیا جا سکتا ہے)۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن سمي مولى أبي بكر عن أبي صالح السَّمَّان عن أبي هريرة أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قال بينَما رجلٌ بِطريق اشتَدَّ عليه العَطَشُ فوجدَ بِئراً فنزلَ فيها فشربَ ثمَّ خَرجَ فإذا كَلبٌ يَلْهَثُ يأكُلُ الثَّرىٰ مِن العطشِ فقال الرجلُ لَقد بَلَغَ هذا الكلبَ مِن العطش مثلُ الذى كان بلغَ مِنى فنزلَ البئرَ فمَلأَ خُفَّه ماءً فسَقَى الكَلبَ فشَكرَ اللهُ لَه فغَفرَلَه قالوا يارسولَ اللهِ ﷺ وإنَّ لَنا فى البَهائِمِ لأجراً قال فى كُل ذاتِ كَبِدٍ رَطْبَةٍ أجرٌ

کتاب الشرب میں گزر چکی ہے۔ بقول علامہ (فى كل ذات الخ) سے استدلال کیا گیا ہے کہ کافر پر انفاق اور اس کے ساتھ کوئی نیکی کرنے میں بھی اجر ہے۔

باب إماطةِ الأذىٰ (موذی چیز کا ہٹا دینا)

وقال همام عن أبي هريرة عن النبى ﷺ يُمِيطُ الأذى عن الطريق صَدَقَةٌ.

(اور ہمام نے ابو ہریرہؓ سے اور انہوں نے نبی کریم ﷺ کے حوالہ سے بیان کیا کہ راستے سے کسی تکلیف وہ چیزوں کو ہٹا دینا بھی صدقہ ہے)۔

(وقال همام الخ) یہ ایک حدیث کا حصہ ہے جسے کتاب الجہاد میں موصول کیا اماطہ کو صدقہ قرار دیا ہے کیونکہ گزرنے والا محفوظ رہا تو گویا ازالہِ اذیٰ کرنے والے نے اس پر تصدق کیا ایک حدیث میں آنحضرت نے شر سے باز رہنے کو بھی خود اپنے اوپر صدقہ قرار دیا ہے (گویا ہر وہ عمل صدقہ ہے جس کے سبب اپنے آپ کو یا کسی کو فائدہ ملا چونکہ معروف صدقات میں بھی کسی کو فائدہ پہنچتا ہے)

باب الغُرفةِ والعُليةِ المُشرِفَةِ وغيرِ المشرفةِ فى السُّطوح وغيرِها

(چھتوں وغیرہ پر بالاخانہ)

غرفہ گھر کی کسی بلند، بیٹھنے کی جگہ، بالا خانہ، بالکونی وغیرہ۔ (معاصر عربی میں حجرہ کے معنی میں مستعمل ہے) علیہ، عین پر پیش اور زیر دونوں پڑھے جاتے ہیں لام اور یاء مشدد ہیں ابن حجر لکھتے ہیں امام بخاری کی ترجمہ میں ذکر کردہ تفصیل سے چار اشیاء مجتمع ہوتی ہیں مشرفہ ہونا یا عدم اِشراف، سطوح میں ہونا یا نہ ہونا، مشرفہ کے جواز کا حکم اس امر کے ساتھ مشروط ہوگا کہ کسی کے گھر بے پردگی نہ ہوتی ہو۔

علامہ لکھتے ہیں ممکن ہے اس زمانہ میں غرفہ اور علیہ کے مابین فرق ہوتا ہو ہمیں آج اس کا علم نہیں، مشرفہ وہ کمرہ جس سے نگاہ پڑ سکے اوروں پر (یہ عبارت فیض میں بزبانِ اردو لکھی ہے) سطوح، چھتیں مراد ہیں۔

حدثنا عبدالله بن محمد حدثنا ابن عيينة عن الزهري عن عروة عن أسامة بن زيد قال أشرَفَ النبيُّ ﷺ على أُطُمٍ مِن آطامِ المدينةِ ثمَّ قال هَلْ تَرَوْنَ ما أرىٰ مَواقِعَ الفِتنِ خِلالَ بُيوتِكم كَمَواقِعِ القَطْر

اسامہ بن زیدؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ مدینہ کے ایک بلند مکان پر چڑھے۔ پھر فرمایا، کیا تم لوگ بھی دیکھ رہے ہو جو میں دیکھ رہا ہوں کہ (عنقریب) (تمہارے گھروں میں فتنے اس طرح برس رہے ہوں گے جیسے بارش برستی ہے۔

الحج میں گزر چکی ہے الفتن میں بھی آئیگی، وہیں تفصیلی بحث ہوگی۔ علامہ انور (هل ترون ماأرى الخ) کے تحت لکھتے ہیں اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شئ کا اس عالم میں ظہور سے قبل بھی وجود ہوتا ہے جیسے ان فتنوں کو آنجناب نے مدینہ میں وقوع پذیر ہونے سے قبل دیکھا۔

حدثنا يحيى بن بكير حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب أخبرني عبيدالله بن عبدالله بن أبي ثور عن عبدالله بن عباس قال لَمْ أزَلْ حريصاً علىٰ أنْ أسألَ عمرَ عن المَرْأتَينِ مِن أزواجِ النبيِ ﷺ اللَّتينِ قالَ اللهُ لَهما ﴿إنْ تَتُوبا إلَى اللهِ فقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكما﴾ فحَجَجْتُ معه فعَدلَ وعَدَلْتُ معه بالإداوةِ فتَبَرَّزَ ثمَّ جاءَ فسَكَبْتُ علىٰ يدَيهِ مِن الإداوةِ فتَوضَّأ فقلتُ يا أميرَ المؤمنينَ مَنِ المَرْأتانِ مِن أزواجِ النبي ﷺ اللَّتانِ قال اللهُ عزَّوجَلَّ لَهُما ﴿إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما﴾ فقال واعَجباً لَكَ يابنَ عباسٍ، عائشةُ وحفصةُ ثُمَّ استقبَلَ عمرُ الحديثَ يَسُوقُه فقال إني كنتُ وجارٌ لِي مِن الأنصارِ في بني أمية بن زيد وهي مِن عَوالِي المدينة وكُنَّا نَتَناوَبُ النُّزولَ على النبي ﷺ فيَنْزِلُ يوماً وأنزِلُ يوماً فإذا نَزلتُ جِئْتُه مِن خَبرِ ذٰلك اليومِ مِن الأمرِ وغيرِه وإذا نَزَلَ فَعَلَ مِثلَه وكُنَّا مَعْشَرَ قُريشٍ نَغْلِبُ النِّساءَ فلَمَّا قَدِمْنا علَى الأنصارِ إذا هُم قومٌ تَغْلِبُهم نساءُ هم فطَفِقَ نِساؤُنا يأخُذنَ مِن أدبِ نساءِ الأنصارِ فصِحْتُ علَى امْرأتِي فرَاجَعَتْنِي فأنكَرْتُ أن تُراجِعَني فقالَتْ ولِمَ تُنكرُ أنْ أراجِعَك فوَاللّٰهِ إنَّ أزواجَ النبيِّ ﷺ لَيُراجِعْنَه وإنَّ إحداهُنَّ

لَتهجُره اليومَ حتى اللَّيلِ فأفزَعَنِي فقلتُ خابَتْ مَن فَعلَتْ بِنهن بِعَظيم ثم جَمَعْتُ علَيَّ ثِيابى فدَخلتُ علىٰ حَفصة فقُلتُ أىْ حَفصةُ أتُغاضِبُ إحداكُنَّ رسولَ اللهﷺ اليومَ حتى الليلِ فقالَتْ نَعم فقلتُ خابَتْ وخَسِرَتْ أفتأمَنُ أنْ يَغضَبَ اللهُ لِغضبِ رسولِهِ فتَهلِكين لاتَسْتكْثِرى علىٰ رسولِ الله ﷺ ولاتُراجعِيهِ فى شيءٍ ولا تَهْجُرِيهِ وسَلِينى مابَدا لَكِ ولا يَغُرَّنَّكِ أنْ كانَتْ جارَتُكِ هى أوضأ مِنكِ وأحبَّ إلىٰ رسولِ الله ﷺ يُريد عائشةَ وكُنَّا تَحَدَّثنا أنَّ غسَّانَ تُنعِلُ النِّعالَ لِغزونا فنزَلَ صاحبى يومَ نَوبَتِهِ فرَجعَ عشاءً فضرَبَ بابى ضَرباً شديداً وقال أثَمَّ هُوَ ففَزِعْتُ فخَرَجْتُ إليه وقال حَدثَ أمرٌ عظيمٌ فقلتُ ما هوَ أجاءَ تْ غسانُ قال لا بَلْ أعظَمُ منه وأطوَلُ طَلَّقَ رسولُ الله نِساءَه قال قد خابَتْ حفصةُ وخَسِرَتْ كُنتُ أظُنُّ أنَّ هذا يوشِكُ أنْ يَكُونَ فجَمَعْتُ علَيَّ ثِيابى فصَلَّيْتُ صلاةَ الفَجرِ معَ رسولِ الله ﷺ فدَخلَ مَشرُبَةً لَه فاعْتَزلَ فِيها فدَخلْتُ علىٰ حفصةَ فإذا هِيَ تَبكِى قلتُ ما يُبْكِيكِ أوَلَمْ أكُنْ حَذَّرْتُكِ؟ أطَلَّقَكُنَّ رسولُ الله؟ قالَتْ لا أدرى هو ذا فى المَشربةِ فخَرَجْتُ فجِئتُ المنبرَ فإذا حَولَه رَهْطٌ يَبكِى بعضُهم فجَلَسْتُ مَعهم قليلًا ثمَ غَلَبَنِى ما أجِدُ فجِئتُ المشربةَ التى هُوَ فيها فقلتُ لِغُلامٍ لَه أسودَ استأذِنْ لِعُمرَ فدَخلَ فكَلَّمَ النبىَ ﷺ ثم خرجَ فقال ذَكَرْتُكَ لَه فصَمَتَ فَانْصَرَفْتُ حتىٰ جَلَسْتُ معَ الرَّهْطِ الذين عندَ المنبرِ ثم غلبنى ما أجِدُ فجِئتُ فقلت لِلغلامِ فذكرَ مثلَه فجلستُ معَ الرهطِ الذين عند المنبرِ ثم غلبنى ما أجِدُ فجِئتُ الغلامَ فقلت استاذِن لِعمر فذكرَ مثلَه فلمَّا وَلَّيتُ مُنصَرِفاً فإذا الغلامُ يَدعُونى قال أذِنَ لَكَ رسولُ الله ﷺ فدَخَلْتُ عليه فإذا هُوَ مُضطَجعٌ علىٰ رِمالِ حَصِيرٍ ليسَ لَه بَينه وبينه فِراشٌ قد أثَّرَالرِّمالُ بِجَنبِهِ مُتَّكِئٌ علىٰ وِسادةٍ مِن أدَمٍ حَشْوُها لِيفٌ فَسَلَّمْتُ عليه ثم قلتُ وأنا قائِمٌ طَلَّقْتَ نساءكَ؟ فرَفعَ بَصَرَه إلَيَّ فقالَ لا، ثم قلتُ وأنا قائمٌ أستأنِسُ يا رسولَ الله لورأيتَنى وكُنَّا معشرَ قريش نَغْلِبُ النساءَ فلمَّا قَدِمْنا علىٰ قومٍ تَغْلِبهم نساؤُهم فذكرَه فتبَسَّمَ النبىُﷺ ثم قلتُ لو رَأيتَنى ودخَلْتُ علىٰ حفصةَ فقُلتُ لايَغُرَّنَّكِ أنْ كانَتْ جارَتُكِ هِيَ أوضأُ مِنكِ وأحَبُّ إلى النبى ﷺ -يُريد عائشة- فتبسَّمَ أخرىٰ فجَلَسْتُ حِينَ رأيتُه تَبسَّمَ ثم رَفعْتُ بَصرى فى بَيتِهِ

فَوَاللّٰهِ ما رأيتُ فيهِ شيئاً يَرُدُّ البَصرَ غيرَ أَهَبَةٍ ثلاثٍ فقلتُ ادْعُ اللهَ فَلْيُوَسِّعْ علىٰ أُمَّتِكَ فإنَّ فارسَ و الرُّومَ وُسِّعَ عليهم وأعطُوا الدُّنيا وهُمْ لا يَعبُدون اللهَ وكان مُتَّكِئاً فقال أَوَ في شَكٍّ أنتَ يابنَ الخطاب؟ أولٰئك قومٌ عُجِّلَتْ لَهم طَيِّباتُهم في الحياةِ الدنيا فقلتُ يارسولَ الله استَغْفِرْلِي فاعتزلَ النبي ﷺ مِنْ أجْلِ ذٰلك الحديث حينَ أفشَتْهُ حفصةُ إلىٰ عائشةَ وكان قد قال ما أنا بداخِلٍ عليهِنَّ شَهْراً مِن شِدَّةِ مَوجِدَتِهِ عَليهن حينَ عاتَبَهُ اللهُ فلمَّا مضَتْ تسعٌ وعشرون دخَلَ علىٰ عائشةَ فبدأ بِها فقالَتْ لَه عائشةُ إنكَ أقْسَمْتَ أنْ لاتَدخُلَ علينا شهراً وإنا أصبَحْنا بِتِسعٍ وعشرينَ ليلةً أعُدُّها عَدًّا فقال النبيُّ ﷺ الشهرُ تِسعٌ وعشرون وكان ذٰلك الشهرُ تسعاً وعشرين قالتْ عائشةُ فأنزِلَتْ آيةُ التَّخْيير فبدَأَ بِي أوَّلَ امرأةٍ فقال إني ذاكرٌ لَكِ أمراً ولا عَليكِ أنْ لاتَعْجَلي حتىٰ تَستأمِري أبَوَيكِ قالَتْ قد أعلَمُ أنَّ أبَوَيَّ لَمْ يَكُونا يأمُرَاني بِفِراقِكَ ثمَّ قال إنَّ اللهَ تعالىٰ قال ﴿يا أيُّها النَّبِيُّ قُلْ لأزواجِكَ﴾ إلىٰ ﴿عَظيما﴾ قُلْتُ أفي هذا أستأمِرُ أبويَّ فإني أريدُ اللهَ ورسولَه و الدَّارَ الآخرةَ ثمَّ خَيَّرَ نِساءَه فقُلْنَ مِثلَ ماقالَتْ عائشةُ۔

عبداللہ بن عباسؓ نے بیان کیا کہ میں ہمیشہ اس بات کا آرزومند رہتا تھا کہ حضرت عمرؓ سے آنحضرت ﷺ کی ان دو بیویوں کے نام پوچھوں جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے (سورہ تحریم میں) فرمایا ہے ''اگر تم دونوں اللہ کے سامنے توبہ کرو (تو بہتر ہے) کہ تمہارے دل بگڑ گئے ہیں۔'' پھر میں ان کے ساتھ حج کو گیا۔ عمرؓ راستے سے قضائے حاجت کیلئے ہٹے تو میں بھی ان کے ساتھ (پانی کا ایک) چھاگل لے کر گیا۔ پھر وہ قضائے حاجت کیلئے چلے گئے۔ اور جب واپس آئے تو میں نے ان کے دونوں ہاتھوں پر چھاگل سے پانی ڈالا۔ اور انہوں نے وضو کیا، پھر میں پوچھا، یا امیرالمؤمنین! نبی کریم ﷺ کی بیویوں میں وہ دو خواتین کون سی ہیں جن کے متعلق اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ ''تم دونوں اللہ کو سامنے توبہ کرو۔'' انہوں نے فرمایا، ابن عباس! تم پر حیرت ہے۔ وہ تو عائشہ اور حفصہؓ ہیں۔ پھر عمرؓ میری طرف متوجہ ہو کر پورا واقعہ بیان کرنے لگے۔ آپ نے بتلایا کہ بنو امیہ بن زید کے قبیلے میں جو مدینہ سے ملا ہوا تھا۔ میں اپنے ایک انصاری پڑوسی کے ساتھ رہتا تھا۔ ہم دونوں نے نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضری کی باری مقرر کر رکھی تھی۔ ایک دن وہ حاضر ہوتے اور ایک دن میں۔ جب میں حاضری دیتا تو اس دن کی تمام خبریں وغیرہ لاتا (اور ان کو سناتا) اور جب وہ حاضر ہوتے تو وہ بھی اسی طرح کرتے۔ ہم قریش کے لوگ (مکہ میں) اپنی عورتوں پر غالب رہا کرتے تھے۔ لیکن جب ہم (ہجرت کر کے) انصار کے یہاں آئے تو انہیں دیکھا کہ ان کی عورتیں ان پر غالب تھیں۔ ہماری عورتوں نے بھی ان کا طریقہ اختیار کرنا شروع کر دیا۔ میں نے ایک دن اپنی بیوی کو ڈانٹا تو انہوں نے بھی اس کا جواب دیا۔ ان کا یہ جواب مجھے ناگوار معلوم ہوا۔ لیکن انہوں نے کہا کہ میں اگر جواب دیتی ہوں تو تمہیں ناگواری کیوں ہوتی ہے۔ قسم اللہ کی نبی کریم ﷺ کی ازواج تک آپ کو جواب دے دیتی ہیں اور بعض بیویاں تو آپ سے پورا دن اور پوری رات خفا رہتی ہیں۔ اس بات سے میں بہت گھبرایا

اور میں نے کہا کہ ان میں سے جس نے بھی ایسا کیا ہوگا وہ تو بڑے نقصان اور خسارے میں ہے۔ اس کے بعد میں نے کپڑے پہنے اور حفصہ ؓ (حضرت عمر ؓ کی صاحبزاری اور ام المومنین) کے پاس پہنچا اور کہا، اے حفصہ! کیا تم میں سے کوئی نبی کریم ﷺ سے پورے دن رات تک خفا رہتی ہیں۔ انہوں نے کہا کہ ہاں! میں بول اٹھا کہ پھر تو وہ تباہی اور نقصان میں رہیں۔ کیا تمہیں اس سے امن ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے رسول ﷺ کی خفگی کی وجہ سے (تم پر) غصہ ہو جائے اور تم ہلاک ہو جاؤ۔ رسول اللہ ﷺ سے زیادہ چیزوں کا مطالبہ ہرگز نہ کیا کرو، نہ کسی معاملہ میں آپ کی کسی بات کا جواب دو اور نہ آپ پر خفگی کا اظہار ہونے دو، جس چیز کی تمہیں ضرورت ہو، وہ مجھ سے مانگ لیا کرو، کسی خود فریبی میں مبتلا نہ رہنا، تمہاری یہ پڑوسن تم سے زیادہ جمیل اور نظیف ہیں اور رسول اللہ ﷺ کو زیادہ پیاری بھی ہیں۔ آپ کی مراد عائشہ ؓ سے تھی۔ حضرت عمر ؓ نے کہا۔ ان دنوں یہ چرچا ہو رہا تھا کہ غسان کے فوجی ہم سے لڑنے کے لیے گھوڑوں کے نعل باندھ رہے ہیں۔ میرے پڑوسی ایک دن اپنی باری پر مدینہ گئے ہوئے تھے۔ پھر عشاء کے وقت واپس لوٹے۔ آ کر میرا دروازہ انہوں نے بڑی زور سے کھٹکھٹایا، اور کہا، کیا آپ سو گئے ہیں؟ میں بہت گھبرایا ہوا باہر آیا، انہوں نے کہا کہ ایک بہت بڑا حادثہ پیش آ گیا ہے۔ میں نے پوچھا کیا ہوا؟ کیا غسان کا لشکر آ گیا؟ انہوں نے کہا بلکہ اس سے بھی بڑا اور سنگین حادثہ، وہ یہ کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی بیویوں کو طلاق دے دی۔ یہ سن کر عمر ؓ نے فرمایا، حفصہ تو تباہ و برباد ہو گئی۔ مجھے تو پہلے ہی کھٹکا تھا کہ کہیں ایسا نہ ہو جائے (عمر ؓ نے کہا) پھر میں نے کپڑے پہنے۔ صبح کی نماز رسول کریم ﷺ کے ساتھ پڑھی (نماز پڑھتے ہی) آنحضرت ﷺ اپنے بالا خانہ میں تشریف لے گئے۔ اور وہیں تنہائی اختیار کر لی۔ میں حفصہ کے یہاں گیا۔ دیکھا تو وہ رو رہی تھیں۔ میں نے کہا، رو کیوں رہی ہو؟ کیا پہلے ہی میں نے تمہیں نہیں کہہ دیا تھا؟ کیا رسول اللہ ﷺ نے تم سب کو طلاق دے دی ہے؟ انہوں نے کہا مجھے کچھ معلوم نہیں آپ بالا خانہ میں تشریف رکھتے ہیں۔ پھر میں باہر نکلا اور منبر کے پاس آیا۔ وہاں کچھ لوگ موجود تھے اور بعض رو بھی رہے تھے۔ تھوڑی دیر تو میں ان کے ساتھ بیٹھا رہا۔ لیکن مجھ پر رنج کا غلبہ ہوا، اور میں بالا خانے کے پاس پہنچا، جہاں آپ کے ایک سیاہ غلام سے کہا، (کہ حضرت سے کہو) کہ عمر اجازت چاہتا ہے۔ وہ غلام اندر گیا اور آپ کی بات پہنچا دی تھی، لیکن آنحضرت خاموش ہو گئے۔ چنانچہ میں واپس آ کر انہیں لوگوں کے ساتھ بیٹھ گیا جو منبر کے پاس موجود تھے۔ پھر مجھ پر رنج غالب آیا اور میں دوبارہ آیا۔ لیکن اس دفعہ بھی وہی ہوا۔ پھر آ کر انہیں لوگوں میں بیٹھ گیا جو منبر کے پاس تھے۔ لیکن اس مرتبہ پھر مجھ سے نہیں رہا گیا۔ اور میں نے غلام سے آ کر کہا، کہ عمر کے لئے اجازت چاہو۔ لیکن بات جوں کی توں رہی۔ جب میں واپس ہو رہا تھا کہ غلام نے مجھ کو پکارا اور کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے آپ کو اجازت دے دی ہے۔ میں آپ کی خدمت میں حاضر ہوا تو آپ کھجور کی چٹائی پر لیٹے ہوئے تھے، جس پر کوئی بستر بھی نہیں تھا۔ اس لئے چٹائی کے ابھرے ہوئے حصوں کا نشان آپ کے پہلو میں پڑ گیا تھا۔ آپ اس وقت ایک ایسے تکیے پر ٹیک لگائے ہوئے تھے جس کے اندر کھجور کی چھال بھری گئی تھی۔ میں نے آپ کو سلام کیا اور کھڑے ہی کھڑے عرض کی، کہ کیا آپ نے اپنی بیویوں کو طلاق دے دی ہے؟ آپ نے نگاہ میری طرف کر کے فرمایا کہ نہیں میں نے آپ کے غم کو ہلکا کرنیکی کوشش کی اور کہنے لگا۔۔۔ اب بھی میں کھڑا ہی تھا۔۔ یا رسول اللہ! آپ جانتے ہی ہیں کہ ہم قریش کے لوگ اپنی بیویوں پر غالب رہتے تھے۔ لیکن پھر ہم ایک ایسی قوم میں آ گئے جن کی عورتیں ان پر غالب تھیں۔ پھر حضرت عمر ؓ نے تفصیل ذکر کی۔ اس بات پر رسول کریم مسکرا دیئے۔ پھر میں نے کہا میں حفصہ کے یہاں بھی گیا تھا اور اس سے کہہ آیا تھا۔ کہ کہیں کسی خود فریبی میں نہ مبتلا رہنا۔ یہ تمہاری پڑوسن تم سے زیادہ خوبصورت اور پاک ہیں اور رسول اللہ کو زیادہ محبوب بھی ہیں۔ آپ عائشہ ؓ کی طرف اشارہ کر رہے تھے۔ اس بات پر آپ دوبارہ مسکرا دیئے۔ جب میں نے آپ کو مسکراتے دیکھا، تو (آپ کے پاس) بیٹھ گیا اور آپ کے گھر میں چاروں طرف دیکھنے لگا۔ بخدا! سوائے تین کھالوں کے اور

کوئی چیز وہاں نظر نہ آئی ۔ میں نے کہا، یا رسول اللہ! آپ اللہ تعالیٰ سے دعا فرمایئے کہ وہ آپ کی امت کو کشادگی عطا کردے۔ فارس اور روم کے لوگ تو پوری فراخی کے ساتھ رہتے ہیں، دنیا انہیں خوب ملی ہوئی ہے۔ حالانکہ وہ اللہ تعالیٰ کی عبادت بھی نہیں کرتے۔ آنحضرت ٹیک لگائے ہوئے تھے۔ آپ نے فرمایا، اے خطاب کے بیٹے! کیا تمہیں ابھی کچھ شبہ ہے؟ (تو دنیا کی دولت کو اچھی سمجھتا ہے) یہ تو ایسے لوگ ہیں کہ ان کے اچھے اعمال (جو وہ معاملات کی حد تک کرتے ہیں ان کی جزا) اسی دنیا میں ان کو دے دی گئی ہے۔ (یہ سن کر) میں بول اٹھا یا رسول اللہ! میرے لئے اللہ سے مغفرت کی دعا کیجئے۔ تو نبی کریم نے (اپنی ازواج سے) اس بات پر علیحدگی اختیار کر لی تھی کہ عائشہؓ سے حفصہؓ نے پوشیدہ بات کہہ دی تھی۔ حضور اکرم نے اس انتہائی خفگی کی وجہ سے جو آپ کو ہوئی تھی، فرمایا تھا کہ میں اب ان کے پاس ایک مہینے تک نہیں جاؤں گا اور یہی موقعہ ہے۔ جس پر اللہ تعالیٰ نے آپ کو متنبہ کیا تھا۔ پھر جب انتیس دن گزر گئے تو عائشہؓ کے گھر تشریف لے گئے اور انہیں کے یہاں سے آپ نے ابتداء کی۔ عائشہؓ نے کہا کہ آپ نے تو عہد کیا تھا کہ ہمارے یہاں ایک مہینے تک نہیں تشریف لائیں گے۔ اور آج ابھی انتیسویں کی صبح ہے۔ میں تو دن گن رہی تھی۔ نبی کریم نے فرمایا، یہ مہینہ انتیس دن کا ہے اور وہ مہینہ انتیس ہی دن کا تھا۔ عائشہؓ نے بیان کیا کہ پھر وہ آیت نازل ہوئی جس میں (ازواج النبی کو) اختیار دیا گیا تھا۔ اس کی بھی ابتداء آپ نے مجھ ہی سے کی اور فرمایا کہ میں تم سے ایک بات کہتا ہوں، اور یہ ضروری نہیں کہ جواب فورا دو، بلکہ اپنے والدین سے بھی مشورہ کرلو۔ عائشہؓ نے بیان کیا کہ آپ کو یہ معلوم تھا کہ میرے ماں باپ کبھی آپ سے جدائی کا مشورہ نہیں دے سکتے۔ پھر آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اے نبی! اپنی بیویوں سے کہہ دو۔ اللہ تعالیٰ کے قول۔ عظیما۔ تک میں نے عرض کی کیا اب اس معاملے میں بھی میں اپنے والدین سے مشورہ کرنے جاؤں گی! اس میں تو کسی شبہ کی گنجائش ہی نہیں ہے کہ میں اللہ اور اس کے رسول اور دارِ آخرت کو پسند کرتی ہوں اس کے بعد آپ نے اپنی بیویوں کو بھی اختیار دیا اور انہوں نے بھی وہی جواب دیا جو عائشہؓ نے دیا تھا۔

یہ روایت قبل ازیں العلم میں مختصراً ذکر ہو چکی ہے ان دو ازواج مطہرات کا ذکر جن کے بارے سورۃ تحریم کی یہ آیت ہے (إن تظاهرا عليه الخ) جس پر آنجناب نے ایلاء فرمایا تھا اور مہینہ بھر اپنے مشربہ میں قیام پذیر رہے یہی محلِ ترجمہ ہے۔ سند کے راوی عبید اللہ بن عبد اللہ بن ابوثور ثقہ تابعی ہیں ان کی بابت خطیب لکھتے ہیں کہ انہوں نے صرف ابن عباس ہی سے روایت کی ہے اور صرف زہری ہی نے ان سے روایت کی ہے ابن حجر کہتے ہیں سنن ابوداؤد میں ایک روایت ابن عباس ان سے بحوالہ ابوالزبیر منقول ہے لہذا خطیب کی بات کی دوسری شق صحیح نہ ہوئی۔ علامہ انور حدیث کے جملہ (لغضب رسوله) کے تحت لکھتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ اللہ کا غضب غیر غضبِ رسول ہے مولانا بدر لکھتے ہیں شاید اس سے وہ اس مشہور بحث کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) میں اطاعتِ خدا اطاعتِ رسول سے جدا و متمیز ہے یا بعینہٖ وہی ہے؟ تو شاید شیخ کا موقف ہے کہ دونوں باہم متغایر ہیں یہ کوئی اختلاف فی مسئلہ نہیں بلکہ دو نقطہ ہائے نظر ہیں اور ایک اعتبار سے دونوں صحیح ہیں۔ (فصليت صلاة الفجر الخ) کے تحت علامہ انور لکھتے ہیں کہ اس سے حافظ کی بات کا رد ہوتا ہے کہ واقعہِ ایلاء اور گھوڑے سے گرنے کا واقعہ بیک وقت پیش آئے۔

علامہ کے بقول گھوڑے سے گرنے کا واقعہ سن پانچ ھ کا ہے راوی نے دونوں واقعات کا اکھٹا ذکر اس لئے کیا ہے کہ ہر دو واقعوں کے نتیجہ میں آنجناب مشربہ میں قیام پذیر رہے نہ کہ اس لئے کہ بیک وقت ہوئے کیونکہ گرنے کے نتیجہ میں تو آپ مشربہ میں ہی نمازیں ادا فرماتے رہے تھے (علامہ کا یہ نقطہ نظر تفصیل سے جلد اول میں ذکر ہو چکا ہے) لکھتے ہیں روایات اس امر میں مختلف ہیں کہ

ایلاء کا سبب کیا تھا بعض میں قصہِ عسل قرار دیا گیا بعض میں قصہِ قربانِ ماریہ اور بعض میں ازواجِ مطہرات کا آپ سے نفقہ مانگنا۔تو علماء کہتے ہیں یہ سارے اسباب متقارب ہیں (یعنی ایلاء کی وجہ بنے)۔

(فأنزلت آية التخيير) کی بابت لکھتے ہیں کہ میں اس سے یہ سمجھا ہوں کہ اس کا مقصود ازواجِ مطہرات کو آگاہ کرنا تھا کہ فقر و فاقہ برداشت کرنے کیلئے تیار رہیں اگر وہ آخرت کو اختیار کرتی ہیں اور اگر (أردن الدنيا) دنیا کا (بھی) ارادہ کرتی ہیں تو اللہ تعالی ان پر کشائش کر دے گا اور ان کا تکفل کرے گا اس میں یہ اشارہ بھی تھا کہ آنجناب کے بعد تحریمِ نکاح بھی اسی آیتِ تخییر میں مندرج ہے اگر وہ آخرت اختیار لیتی ہیں تو پھر انہیں دنیا کی ترجیح کا دوبارہ موقع نہ ملے گا کہتے ہیں یہ مفہوم سیوطی کے شاگرد عبد الرؤف مناوی کی شرح جامع صغیر سے اخذ کیا ہے۔تورات میں ہے کہ اگر کسی عورت کی متعدد شادیاں ہوں تو وہ جنت میں آخری خاوند کی زوجہ بنے گی اس وجہ سے بھی آنجناب کے بعد ازواجِ مطہرات پر نکاح حرام ہوا بستانِ ابوجعفر میں یہ بھی ہے کہ جنت میں عورت اپنے (اگر) کئی خاوندوں میں سے افضل کی بیوی بنے گی۔ (لا تستعجلي حتى تستأمري الخ) کے تحت کہتے ہیں اس سے اشارہ ملا کہ ممکن ہے خود آنجناب کے دل میں بھی ہو کہ ان کی ازواج مطہرات آخرت کو ہی اختیار کریں اس لئے آیتِ تخییر سے آگاہ کرنے کے ساتھ ساتھ فرمایا کہ جواب دینے میں جلد بازی نہ کرنا اور اپنے والدین (جناب ابوبکر وزوجہ) سے مشورہ کر لینا (کیونکہ آپ کو علم تھا کہ وہ قطعاً جیسا کہ حضرت عائشہ نے بھی کہا، دنیا کے اختیار کا مشورہ نہ دیں گے اس لئے کہ نبی کو افرادِ امت کا مفاد عزیز ہوتا ہے جیسا کہ قرآن میں ہے (النبي أولىٰ بالمؤمنين من أنفسهم) اسی لئے جب حضرت عائشہ نے درخواست کی کہ ان کا جواب بقیہ ازواج کو نہ بتلائیں تو آپ نے انکار کیا اور فرمایا (إن اللهَ لم يَبعثني مُتَعَنِّتاً)۔

حدثنا ابن سلام أخبرنا الفزاري عن حُميد الطويل عن أنس قال آلىٰ رسولُ اللهﷺ مِن نسائِهِ شهراً وكانتِ انفَكَّتْ قدمُه فجلس في عُلِيَّةٍ له فجاءَ عمرُ فقال أطَلَّقتَ نساءَكَ قال لا ولكِني آلَيتُ مِنهنَّ شهرا فمَكثَ تِسعاً وعشرينَ ثُمَّ نَزَلَ فدَخَلَ علىٰ نسائِهِ۔ (اسی میں گزر چکی ہے)

ابن حجر لکھتے ہیں حضرت انس کی روایت لانے کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ سابقہ روایت میں مذکور مشربہ، عالیہ (بلند) تھا اگر بلند مشربہ کا جواز ثابت ہوا تو غیر عالیہ کا بالا ولیٰ ظاہر ہوا مشرفہ (یعنی جس سے چہار اطراف جھانکا جا سکے) کا ثبوت پہلی حدیثِ باب سے ملا یہ سوال (ممکنہ اعتراض) کہ پوری روایت کیوں نقل کی صرف محلِ استشہاد ذکر کر دیتے کا جواب دیتے ہیں کہ میرا خیال ہے کہ بخاری بھی حضرت عمر کے نقشِ قدم پر چلے انہوں نے بھی ابن عباس کے سوال کے جواب میں پورا واقعہ تفصیل سے ذکر کر دیا تھا (واعجباً) کی بابت لکھتے ہیں کہ (وا) برائے ندبہ ہے تاکیداً اس کے بعد (عجبا) کہا نسخۂ کشمیہنی میں (واعجبي) ہے ابن مالک کہتے ہیں یہ اس امر کی دلیل ہے کہ (وا) غیر ندبہ میں بھی استعمال ہو سکتا ہے جو مبرد کی رائے ہے کہا گیا ہے کہ حضرت عمر نے اس لئے اظہارِ تعجب کیا کہ ابن عباس کے بارہ میں مشہور تھا کہ تفسیرِ قرآن میں بڑا درک ہے تو کیسے یہ معاملہ ان پر مخفی رہ گیا یا باعثِ تعجب یہ امر تھا کہ ابن عباس تفسیری جزئیات پر مطلع ہونے کے کس قدر شائق ہیں۔ (وجارٌلي) میں نصب بھی جائز ہے۔(تنعل النعال) کا مفہوم

ہے جوتیاں درست کرنا، برابر کرنا (تنعل الدوابَّ النعال) اپنی سواریوں کو نعل لگوا رہے ہیں۔ (فأفزعني) یعنی ان صحابی کی بات نے، کشمیہنی کے ہاں جمع مؤنث کا صیغہ ہے مراد ازواج مطہرات، رمال میں راء پر پیش اور زیر دونوں جائز ہیں (رمل الحصير) بولتے ہیں (إذا نسجه) یعنی چٹائی بنانا، رمال کپڑے کے بمنزلہ خیوط ہیں مطلب یہ کہ چٹائی پر کوئی کپڑا نہ تھا یا اگر تھا تو ایسا نہ تھا کہ جسمِ اطہر پر اس کے نشانات سے محفوظ رکھتا (أهبة) میں ھاء پر زبر اور پیش دونوں جائز ہیں۔ (بتسبع) نسخۂ کشمیہنی میں (لتسع) ہے۔

باب مَن عَقَلَ بعيرَه علَى البَلاطِ أوباب المسجدِ (بابِ مسجد پر اونٹ باندھنا)

بلاط سے مرا د بابِ مسجد کے پاس بچھائے گئے پتھر بقول علامہ انور جو بازار تک بچھے ہوئے تھے ترجمہ میں (أو باب المسجد) کی ترکیب اس روایت کے بعض طرق میں موجود ہے تو اس بلاط پر اونٹ باندھنا گویا غیر مملوکہ زمین سے انتفاع ہے (یعنی عارضی انتفاع)

حدثنا مسلم حدثنا مسلم حدثنا أبوعَقيل حدثنا أبوالمتوكل الناجي قال أتَيْتُ جابرَبنَ عبدالله قال دخلَ النبي ﷺ المسجدَ فدَخَلْتُ فيه وعَقلتُ الجَملَ في ناحيةِ البلاطِ فقلتُ هذا جَملُكَ فخَرجَ فجعلَ يُطيفُ بِالجملِ فقال الجَملُ والثَّمنُ لَكَ۔ (یہ روایتِ جابرؓ کئی مرتبہ گزر چکی ہے)

اس حدیث پر کتاب الشروط میں مفصل بحث ہوگی علامہ انور لکھتے ہیں اونٹ مسجد سے باہر باندھا تھا اسلوبِ راوی سے یہ وہم ہوسکتا ہے کہ مسجد کے اندر باندھا تھا۔ اسے مسلم نے بھی (البیوع) میں تخریج کیا ہے۔

باب الوُقوفِ والبَوْلِ عندَ سُباطَةِ قَومٍ (کوڑے کی جگہ پر کھڑے ہوئے پیشاب کرنا)

حدثنا سليمان بن حرب عن شعبة عن منصور عن أبي وائل عن حذيفة قال لقد رأيتُ رسولَ اللهﷺ أو قال لقد أتَى النبيُّﷺ سباطةَقوم فبالَ قائِماً

حذیفہؓ نے بیان کیا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا، یا یہ کہا کہ نبی کریم ﷺ ایک قوم کی کوڑی پر تشریف لائے، اور آپ نے وہاں کھڑے ہو کر پیشاب کیا۔

الطہارۃ میں اس پر بحث گزر چکی ہے چونکہ سباطہ القائے نجاسات و مستقذرات کیلئے ہی بنائی جاتی ہیں لہذا ایسا کر لینے میں کوئی حرج نہیں (اور نہ اس میں اجازت لینے کی ضرورت ہے)۔

باب مَن أخذَ الغُصْنَ وما يُؤذِي الناسَ في الطَّريقِ فرمىٰ به

(راستے سے جھاڑیاں وغیرہ موذی اشیاء ہٹا دینا)

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن سُمَيٍّ عن أبي صالح عن أبي هريرة أنَّ

رسولَ الله قال بينَما رجلٌ يَمشِي بِطريق وجدَ غُصنَ شَوكٍ علَى الطريق فأخَّرَه فشَكرَ اللهُ له فغَفَرَلَه

ابو ہریرہؓ نے بیان کیا کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا، ایک شخص راستے پر چل رہا تھا کہ اس نے وہاں کانٹے دار ڈالی دیکھی۔ اس نے اسے ہٹا دیا تو اللہ تعالیٰ نے اس کا یہ عمل قبول کیا اور اس کی مغفرت کر دی۔

مسند احمد کی حدیثِ انس میں ہے کہ ایک کانٹے دار درخت (جھاڑی) راستے میں تھا جس سے لوگوں کو تکلیف ہوتی تھی تو ایک شخص نے اسے کاٹ کر راستہ صاف کر دیا تین ابواب قبل (إماطة الأذى) کے عنوان سے ترجمہ لائے تھے وہ اس اسے اعم ہے کیونکہ وہ طریق کے ساتھ متقید نہیں تھا اگر چہ عموم مزال میں متساوی ہیں ابن منیر کہتے ہیں غرضِ ترجمہ یہ ہے کہ کسی موذی شئ کے ازالہ کو ملکِ غیر میں بلا اجازت تصرف نہ سمجھ لیا جائے مسلم کی حدیثِ ابو برزہ میں ہے، کہتے ہیں میں نے عرض کیا یا رسول اللہ مجھے کوئی ایسا عمل بتلایئے جس سے نفع ہو، فرمایا مسلمانوں کے راستہ سے اذی صاف کر دیا کرو۔

باب إذا اختَلَفُو فى الطريق المِيتاءِ (اگر عام گزرگاہ کی بابت اختلاف ہو؟)

وهى الرَّحْبَةُ تكونُ بينَ الطريق ثم يُريدُ أهلُها البُنيانَ فتُركَ مِنها لِلطريقِ سبعةُ أذرُعٍ

(ابو ہریرہؓ سے سنا، انہوں نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فیصلہ کیا تھا جب کہ راستے (کی زمین) کے بارے میں جھگڑا ہو تو سات ہاتھ راستہ چھوڑ دینا چاہئے)۔

میتاء بروزنِ مفعال، إيتان سے نہ کہ موت سے، میم زائدہ ہے بقول ابو عمر شیبانی بڑا راستہ جہاں سے مرورِ عام ہوتا ہو (مرکزی شاہراہ) بعض نے طریقِ واسع، بعض نے طریقِ عام مراد لیا ہے (وهى الرحبة الخ) اس سے اپنا رجحان ظاہر کر رہے ہیں کہ یہ حکم اسی صورتِ مذکورہ کے ساتھ مختص ہے طحاوی نے بھی اس پر ان کی موافقت کی ہے جو کہتے ہیں ہم اس حدیث کا کوئی اور مفہوم نہیں پاتے جو اسے اس طریق پر محمول کرنے سے اولیٰ ہو جسے نئے سرے سے بنایا جا رہا ہے مثلاً کوئی شہرِ نو تعمیر شدہ جہاں راستوں کیلئے جگہ چھوڑنی ہے یا کوئی ایسی مردہ زمین جسے اس کے احیاء کیلئے حکومت کی طرف سے کسی کو دیا گیا اور اس میں گزرنے والوں کیلئے راستہ چھوڑنا ہے بعض علماء کہتے ہیں مرادِ حدیث یہ ہے کہ اہلِ طریق باہمی رضامندی سے کوئی بھی فیصلہ کر سکتے ہیں لیکن اگر ان کا اتفاق نہ ہو رہا ہو اور معاملہ عدالت تک آ جائے تو سات گز (کم از کم) عرض پر راستہ بنایا جائیگا علامہ انور (الرحبہ) کی بابت لکھتے ہیں کہ یہ وہ خالی زمین جو کسی عام راستہ کے ساتھ ہو اور اس میں مالک کوئی تعمیراتی کام کرنا چاہتا ہے لکھتے ہیں مجھے آنجناب کے اس حکم کی حکمت وسر کی سمجھ نہ آتی تھی کہ جھگڑے کی صورت میں سات گز راستہ چھوڑا جائے کیونکہ راستہ تو ایک گز یا دو گز بھی ہوتا ہے تو سبعہ کے ساتھ تخصیص کیوں فرمائی پھر طحاوی کی مشکل الآثار سے حکمت سمجھ آئی جن کی تحقیق ہے کہ اس کا تعلق کسی نئے راستہ کی تعمیر سے ہے جو کسی شہر یا زمین میں ہوتا ہے قدیمی راستے تو گز دو گز کے ہوتے ہی ہیں تو بخاری کی اس عبارت (وهى الرحبة التى تكون بين الطريق) کا معنی ہوگا (اردو میں لکھا ہے) اب اس میں سے راستہ نکالنا پڑا (ابن حجر نے یہی بات لکھی ہے جیسا کہ ذکر ہوا)۔

حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا جريربن حازم عن الزبير بن خِرِّيت عن عكرمة قال سمعتُ أباهريرةَ قال قضَى النبيُ ﷺ إذا تَشاجروا فی الطریق بِسبعةِ أذرُعٍ ۔(ایضاً)

زبیر بن خریت بصری کی بخاری میں چار روایات ہیں دوالتفسیر میں اور ایک الدعوات میں ہے ابن عدی نے اس حدیث کو افرادِ جریر بن حازم میں شمار کیا ہے یہ صحیح بخاری کے غرائب میں سے ہے البتہ اس کا شاہد مسلم میں موجود ہے جو عبداللہ بن حارث کی ابن عباس سے روایت ہے اسماعیلی نے اسے وہب بن جریر عن ابیہ سے روایت کیا ہے وہاں (سمعت الزبير) کا لفظ ہے۔

(تشاجروا) اسماعیلی کی روایت میں ہے(إذا اختلف الناس فی الطريق) مسلم وسنن کی روایات نیز ابوعوانہ کی صحیح میں بھی اختلاف کا لفظ ہے۔(فی الطريق) مستملی کے نسخہ میں اس کے بعد(الميتاء) کا لفظ بھی ہے مگر اس پر انکی متابعت نہیں کی گئی مگر اس روایت کے دوسرے کئی طرق میں یہ لفظ موجود ہے مثلاً عبدالرزاق کی ابن عباس سے روایت میں عبداللہ بن امام احمد نے زیادات المسند اور طبری نے عبادہ بن صامت سے روایت میں بھی یہ لفظ ذکر کیا ہے ابن عدی کی حدیثِ انس میں بھی ہے ان تینوں اسانید میں کچھ مقال ہے۔(بسبعة أذرع) بظاہر آدمی کا بازو مراد ہے بعض نے (اس زمانہ کے) معروف تعمیراتی ذراع مراد لئے ہیں سات میں حکمت میں یہ ہے کہ اتنی گنجائش ہوگی کہ احمال واثقال گزر سکیں (آج کل کے تقاضوں اور ضروریات کے پیشِ نظر اس کی حکمت ظاہر ہے) ابن حجر لکھتے ہیں چونکہ راستوں میں اشیاء بیچنے والے بھی بیٹھتے ہیں تو اگر تو راستہ سات گز سے وسیع ہے تو پھر زائد جگہ میں بیٹھ سکتے ہیں اگر صرف سات یا اس سے بھی کم ہے تو اگر نقل وگزر میں تنگی ہوتی ہو تو انہیں وہاں سے ہٹایا جا سکتا ہے۔

باب النُّهبىٰ بغَيرِ إذنِ صاحبہٖ (علی الاعلان بغیر اجازت چیز لے لینا)

وقال عُبادةُ بايَعْنا النبيَّ ﷺ أن لاننتَهِبَ .

نُھبیٰ بروزنِ فعلیٰ ،اس کا اصل محل دعوتِ طعام وغیرہ ہے یعنی اپنے سامنے سے کھائے لیکن اگر کسی کے سامنے سے کوئی چیز لینا چاہتا ہے تو اسکی رضا واجازت ضروری ہے نخعی وغیرہ نے یہی تشریح کی ہے اس کا کچھ مزید بیان کتاب الشرکہ میں ہوگا۔ (وقال عبادة الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جسے(وفود الأنصار) میں موصول کیا ہے کتاب الایمان میں بھی اس کی طرف اشارہ کیا تھا جاہلیت کے زمانہ میں غارات میں حاصل غنائم کا انتہاب کرلیا جاتا تھا جس سے منع فرمایا۔

حدثنا آدم بن أبی إياس حدثنا شعبة حدثنا عدی بن ثابت سمعتُ عبدَالله بن يزيد الأنصاری وهو جدُّه أبوأمِّهٖ قال نَهَى النبيُ ﷺ عن النُهبىٰ والمُثْلَةِ

راوی کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے نہبیٰ اور مثلہ کرنے سے منع فرمایا۔

کشمیہنی کے نسخہ میں عبداللہ بن زید ہے جو تصحیف ہے۔(وھو) یعنی عبداللہ (جدہ) یعنی عدی کے نانا، ان کی والدہ کا نام فاطمہ تھا جن کی کنیت ام عدی تھی یہ عبداللہ بن یزید خطمی ہیں جن کی بخاری میں آنجناب سے بلا واسطہ صرف یہی حدیث ہے کئی روایات دیگر صحابہ کرام کے واسطہ سے ہیں آنجناب سے ان کے سماع میں اختلاف ہے اس حدیث کو یعقوب بن اسحاق حضرمی نے شعبہ سے

روایت کرتے ہوئے ان کے اور آنجناب کے مابین ابوایوب انصاری کا واسطہ ذکر کیا ہے اسماعیلی نے اس روایت کی طرف اشارہ کیا ہے طبرانی نے تخریج کی ہے مگر شعبہ سے محفوظ روایت ابوایوب کے ذکر کے بغیر ہے ایک اور اختلاف بھی ہے جس کا تعلق عدی بن ثابت سے ہے اس کی تفصیل کتاب الذبائح میں آئیگی۔ نہبہ سے منع میں کئی اور صحابہ کرام سے بھی روایات ہیں مثلا ابو داؤد کی جابر، ترمذی کی انس، ابن حبان کی عمران، ابن ماجہ کی ثعلبہ بن حکم اور احمد کی زید بن خالد سے روایات۔

(النهبیٰ والمثلة) مثلہ کی میم مضموم اور ثاء ساکن ہے میم پر زبر اور ثاء پر پیش پڑھنا بھی جائز ہے اس کی شرح الذبائح میں آئے گی۔ اس حدیث کو مسلم نے (الإیمان) نسائی نے (الأشربه) اور ابن ماجہ نے (الفتن) میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا سعيد بن عفير حدثنا الليث حدثنا عُقيل عن ابن شهاب عن أبى بكر بن عبدالرحمٰن عن أبى هريرة قال قال النبیﷺ لایَزْنِی الزَّانی حینَ یزنی وهُوَ مؤمنٌ ولایَشرَب الخمرَ حین یشربُ وهو مؤمنٌ ولایَسرِقُ حین یَسرق وهو مؤمنٌ ولا یَنْتَهِبُ نُهبَةً یَرْفَعُ الناسُ إلیه فیها أبصارهم حینَ یَنتهبها وهو مؤمنٌ۔ وعن سعید وأبی سلمة عن أبی هریرة عن النبی ﷺ مثلَه إلَی النُّهبَة قال الفِرَبْرِیُّ وَجَدتُ بِخَطِّ أبی جعفر قال أبوعبدالله تفسیرُه أنْ یُنزَعَ منه نُورُالإیمان

ابو ہریرہؓ نے کہا کہ نبی کریمﷺ نے فرمایا، زانی مؤمن رہتے ہوئے زنا نہیں کرسکتا۔ شراب خوار مؤمن رہتے ہوئے شراب نہیں پی سکتا۔ چور مؤمن رہتے ہوئے چوری نہیں کرسکتا۔ اور کوئی شخص مؤمن رہتے ہوئے انتہاب نہیں کرسکتا کہ لوگوں کی نظریں اس کی طرف اٹھی ہوئی ہوں اور وہ لے رہا ہو، سعید اور ابوسلمہ کی بھی ابو ہریرہؓ سے بحوالہ نبیﷺ اسی طرح روایت ہے۔ البتہ ان کی روایت میں نہب کا تذکرہ نہیں۔

اس حدیث کے جملہ (ترفع الناس الخ) سے ترجمہ میں مذکور تقید بالاذن مستفاد ہے کیونکہ منتہب کی طرف رفعِ ابصار (یعنی اسے خشمگین نظروں سے دیکھنا) عموماً عدمِ اذن کے وقت ہی ہوگا مزید کلام الحدود میں ہوگی۔ (وعن سعید الخ) یعنی ابن مسیّب، ابو سلمہ سے مراد ابن عبدالرحمٰن ہیں۔ (إلا النهبة) یعنی زھری نے ان تینوں مشائخ سے اس کی روایت کی ہے نہبۃ کا ذکر صرف ابوبکر کی روایت میں ہے مسلم نے اوزاعی عن الزھری کے طریق سے ان تینوں سے بتمامہ نقل کیا ہے گویا اوزاعی نے سعید اور ابوسلمہ کی روایت کو ابوبکر کی روایت پر محمول کیا فصل کرنے والے ان سے احفظ ہیں لہذا انہی کی روایت محفوظ ہے اس کا مزید بیان (الحدود) میں ہوگا۔ (قال الفربری الخ) ابوجعفر سے مراد ابن ابی حاتم وراقِ بخاری ہیں الحدود کی روایت میں ابن عباس کے حوالے سے یہ عبارت ذکر کریں گے۔ (ینزع منه نورالإیمان) وہیں اسے موصول کرنے والوں، اس تاویل پر ان کے موافق ومخالف حضرات کا تذکرہ ہوگا۔

علامہ انور (أن ینزع الخ) کے تحت رقمطراز ہیں کہ ابن عباس سے اسکی تفسیر میں دو تشبیہیں منقول ہیں اول ایمان کی ظلہ (یعنی سائے) کے ساتھ تشبیہ اور دوسری روایت میں ہے کہ انہوں نے انگلیوں میں انگلیاں (تشبیک) ڈالیں پھر علیحدہ کیا تو یہ دو مختلف حکم ہیں انہیں خلط نہ کیا جائے اس سے غلطی پیدا ہوگی۔ مولانا بدر عالم اس مقام پر لکھتے ہیں مجھے ان دونوں کے مابین کوئی فرق محسوس نہیں ہوتا ظاہر الفاظ سے جو مفہوم پیدا ہوتا ہے وہ امرِ بدیہی ہے شیخ اس قسم کی تعلیلات میں کبھی نہیں الجھتے تھے شاید اس میں کوئی سر

ہو جسے میں پا نہ سکا مراجعت کا بھی موقع نہ مل سکا، انتہی۔ علامہ مزید لکھتے ہیں ترمذی میں ہے کہ امام بخاری سے عدی بن ثابت کے جد کے بارے پوچھا گیا وہ انہیں پہچان نہ سکے میں کہتا ہوں وہ عبد اللہ بن یزید انصاری ہیں جو اسی سند میں مذکور ہیں (ممکن ہے ترمذی کی مراد عدی کے دادا ہوں جنہیں امام بخاری نہ جان سکے ہوں کیونکہ یہ تو نانا ہیں یا اس وقت علم نہ ہو بعد میں تحقیق کی ہو)۔

باب كَسْرِ الصَّلِيبِ وَقَتْلِ الخِنْزِير (کسرِ صلیب اور قتلِ خنزیر)

حدثنا علي بن عبدالله حدثنا سفيان حدثنا الزهري أخبرني سعيد بن المسيب سمع أبا هريرة عن رسولِ الله ﷺ قال لا تَقُومُ السَّاعةُ حتى يَنْزِلَ فِيكم ابنُ مريم حَكَماً مُقْسِطاً فيَكْسِرَ الصليبَ ويَقْتُلَ الخنزيرَ ويَضَعَ الجِزْيَةَ ويَفِيضَ المالُ حتىٰ لايَقبَلَه أحَدٌ۔

ابو ہریرہؓ سے سنا کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا، قیامت اس وقت تک قائم نہ ہوگی جب تک ابن مریم کا نزول ایک عادل حکمران کی حیثیت سے تم میں نہ ہو لے۔ وہ صلیب کو توڑ دیں گے۔ اور جزیہ قبول نہیں کریں گے (اس دور میں) مال و دولت کی اتنی کثرت ہو جائے گی کہ کوئی اسے قبول نہیں کرے گا۔

ابن مدینی سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں۔ اس کی شرح احادیث الانبیاء میں آئے گی البیوع میں بھی یہی روایت کسی اور سند سے گزر چکی ہے یہاں اسے لانے کا مقصد یہ واضح کرنا ہے کہ قتلِ خنزیر اور کسرِ صلیب پر جرمانہ و ہرجانہ نہ عائد کیا جائے گا کیونکہ اس نے مامور بہ فعل کیا ہے اور آپ نے خبر دی کہ عیسی علیہ السلام یہ کام کریں گے جب وہ نازل ہونگے ہماری ہی شریعت چلائیں گے جیسا کہ آگے اسکی تقریر آئیگی یہ امر مخفی ہوا کہ آیا کسرِ صلیب کا موقع و محل یہ ہے کہ جب وہ محاربین کے ہمراہ ہو (یعنی جنگ میں) یا اگر ذمی اپنی مقررہ حدود سے تجاوز کر رہا ہو لیکن عام اور پر امن حالات میں اگر صلیب توڑ دی تو یہ تعدی ہوگا کیونکہ یہ انکے ہاں مقدس ہے (انکا شعار ہے) اور اسی پر تو ان سے جزیہ لیا جا رہا ہے شاید سیدنا عیسیٰ کی بابت کسر صلیب کے ذکر میں تعمیم کا راز یہی ہے کہ وہ جزیہ لینا بند کر دیں گے لہذا اب صلیب محفوظ نہ رہیگی (شاید اس سے مراد اس کا ظاہری معنی نہیں بلکہ اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ عیسائی طاقتیں مغلوب و مفتوح ہونگی وہ حضرت عیسیٰ کے ہاتھوں مسلمان ہو جائیں گے)۔

ابن حجر لکھتے ہیں جزیہ موقوف کر دینا حضرت عیسیٰ کی طرف سے ہماری شریعت کا نسخ نہ سمجھا جائے بلکہ یہ نسخ دراصل خود آنجناب کی جانب سے ہے کہ آپ نے اس کی خبر دی اور تقریر فرمائی (یعنی حدیثِ تقریری)۔ علامہ انور کے بقول کہا جا سکتا ہے کہ کسرِ صلیب بعد از نزول ہوگا جس طرح آنجناب نے بعد از فتحِ مکہ بت توڑے یہ بھی ممکن ہے کہ وضعِ جزیہ منصبِ تشریع کے اعتبار سے ہو یعنی خود آنجناب نے ان کیلئے یہ جزو چھوڑ دی اور اس کا اختیار انہیں سونپ دیا۔ اسے مسلم نے (الایمان) اور ابن ماجہ نے (الفتن) میں ذکر کیا ہے۔

باب هل تُكْسَرُ الدِّنانُ التي فيها الخمرُ أوتُخَرَّقُ الزِّقاقُ
(کیا شراب بھرے برتن توڑ دئے جائیں؟)

فإنْ كَسَرَ صَنَماً أوصَلِيباً أوطُنبوراً أو ما لا يُنتَفعُ بِخَشبهٖ وأتِيَ شُرَيحٌ فی طُنبور كُسِرَ فَلَمْ يَقْضِ فِيه بِشیءٍ.

(اگر کسی شخص نے بت ،صلیب یا ستار یا کوئی بھی اس طرح کی چیز جس کی لکڑی سے کوئی فائدہ حاصل نہ ہو،توڑ دی؟ قاضی شریح کی عدالت میں ایک ستار کا مقدمہ لایا گیا، جسے توڑ دیا گیا تھا،تو انہوں نے اس کا بدلہ نہیں دلوایا)۔

حکم کا ذکر اس لئے نہیں کیا کہ اس میں کچھ تفصیل مطلوب ہے اگر تو ایسے برتن ہیں جنہیں پاک وصاف کر کے ان سے انتفاع ممکن ہے تب ان کا تلف کرنا جائز نہ ہوگا بصورتِ دیگر جائز ہے۔کسرِ دنان سے ترمذی کی نقل کردہ ایک حدیث کی طرف اشارہ ہے جو ابو طلحہ سے ہے کہتے ہیں میں نے رسول اللہؐ سے پوچھا کہ میں نے اپنے زیر پرورش اَیتام کیلئے شراب خریدی تھی (اس کا کیا کروں یعنی حرمتِ خمر کے بعد)؟ فرمایا(أهرِقِ الخمرَ واكسِرِ الدّنان) شراب بہادو اور برتن توڑ ڈالو۔تخریقِ زقاق سے ان کا اشارہ احمد کی ابن عمر سے روایت کی طرف ہے۔جس میں ہے کہ آنجناب ایک مرتبہ بازار نکلے آپکے ہاتھ میں شفرہ (یعنی بڑی چھری) تھی وہاں شام سے درآمد شدہ شراب کے مٹکے تھے جنہیں اس شفرہ سے پھوڑ دیا تو بخاری کا مقصد ہے کہ اگر یہ حدیثیں ثابت (صحیح) ہیں تو ممکن ہے کسرِ دنان اور شقِ زقاق کا حکم وفعل برائے سزا ہو وگرنہ ان کو تطہیر کے بعد استعال کرنا ممکن و جائز ہے جیسا کہ حدیثِ باب میں مذکور ہے۔

(فإن كسر الخ) یعنی ان کا عوض دینا پڑے گا کرمانی کے بقول معنی یہ ہے کہ (أو كسرَ شيئاً) ایسی چیز توڑی جس کی لکڑی (یعنی جس مادہ سے بنی ہوئی ہے) سے توڑنے سے قبل انتفاع جائز نہ تھا جیسے طنبور جو آلاتِ موسیقی میں سے ہے اس کی طاء پر زبر اور پیش دونوں پڑھی جاتی ہیں کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ(أو) بمعنی (حتی) ہو یعنی اس حد تک توڑ دیا کہ اب انتفاع ممکن نہیں یا یہ معطوف علی محذوف ہے یعنی (كسر كسراً لا ينتفع بخشبه ولا ينتفع به بعد الكسر) یعنی نہ توڑنے سے قبل نہ بعد،انتفاع تھا۔ابن حجر اس آخری تاویل کو تکلف لایخفیٰ قرار دیتے ہیں اور اس سے قبل والی میں بھی بُعد ہے۔

(وأتي شريح الخ) لم يقض سے مراد یہ کہ توڑنے والے پر کوئی ہرجانہ نہ ڈالا،اسے ابن ابی شیبہ نے موصول کیا ہے۔

حدثنا أبوعاصم الضحاك بن مخلد عن يزيد بن أبي عبيد عن سلمة بن الأكوع أَنَّ النبيَّ ﷺ رأیٰ نِيراناً تُوقَدُ يومَ خيبرَ فقال علامَ تُوقدُ هذِهِ النِّيرانُ قالوا علَى الحُمرِ الإنسيةِ قال اكسِرُوها وهَرِيقُوها قالوا ألا نُهرِيقُها ونَغسِلُها قال اغسلوا۔ قال أبوعبدالله كان ابنُ أبي أويس يقول الحُمر الأنسية بنَصْب الألف والنون

سلمٰی بن اکوعؓ نے روایت کیا کہ نبی اکرم ﷺ نے غزوہ خیبر کے موقعہ پر دیکھا کہ آگ جلائی جارہی ہے آپ نے پوچھا یہ آگ کس لیے جلائی جارہی ہے؟ صحابہؓ نے عرض کیا کہ گدھے (کا گوشت پکانے) کے لیے۔آنحضرت نے فرمایا کہ برتن (جس میں گدھے کا گوشت ہو) توڑ دو اور گوشت پھینک دو۔اس پر صحابہ بولے ایسا کیوں نہ کرلیں کہ گوشت تو پھینک دیں اور برتن دھولیں۔آپ نے فرمایا کہ برتن دھولو۔

اس پر مستوفی بحث الذبائح میں ہوگی ابن جوزی کہتے ہیں اولاً برتن توڑ دینے کا حکم اس لئے تغلیظاً دیا کہ منھی عنہ چیز کو پکار رہے تھے جب ان کی اطاعت ملاحظہ فرمائی تو حکم میں تخفیف کردی اس میں ان حضرات کا رد ہے جن کے خیال میں دنانِ خمر کی تطہیر کا کوئی ذریعہ نہیں، انہیں توڑنا ہی پڑے گا۔(كان ابن أبي أويس) اسماعیل بن ابی اویس بخاری کے شیوخ میں سے ہیں۔(الأنسية) أنس کی

طرف نسبت جو وحشت کا متضاد ہے مصدر ہے نون پر زبر اور سکون دونوں صحیح ہیں روایات میں مشہور، ہمزہ مکسور ہے انس یعنی بنی آدم کی طرف نسبت ہے کیونکہ ان سے مانوس و مالوف ہوتے ہیں یہ تفسیر صرف نسخہ ابوذر میں ہے۔ متقدمین کے نزدیک ہمزہ کو الف کہنا اور فتحہ کو نصب کہنا جائز ہوتا تھا اگرچہ بعد میں دوسری اصطلاح مستقر ہوگئی اس ضمن میں علامہ انور لکھتے ہیں کہ ایسا کوفیوں کے مذہب کے مطابق تھا بصری فتحہ ہی کہتے ہیں، کہتے ہیں اولاً آنجناب نے ہانڈیوں کو توڑ دینے کا حکم دیا انہوں نے عرض کی کہ کیا توڑنے کی بجائے دھونہ لیں؟ آپ نے رضامندی کا اظہار کیا تو اس سے پتہ چلا کہ اسے مخالفت نہ سمجھا جائے گا اور نہ امتثالِ امر سے تاخیر۔ طبری کہتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ باطل و معصیت کے آلات توڑ دینا جائز ہے تا کہ ان کی معروف ہیئت ختم ہو اور رُضاض (یعنی میٹیرئل) کو کسی دوسرے استعمال میں لایا جا سکے۔

حدثنا علی بن عبدالله حدثنا سفيان حدثنا ابن أبی نَجيح عن مجاهد عن أبی معمر عن عبدالله بن مسعود قال دخلَ النبیُ ﷺ مكةَ وحولَ الكعبة ثلاثُ مِائةٍ و ستونَ نُصُباً فجَعَلَ يَطْعنُها بعُودٍ فی يَدِهِ وجعلَ يقولُ جاءَ الحَقُّ وزَهَقَ الباطِلُ الآية

عبداللہ بن مسعودؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ (فتح مکہ کے دن جب) مکہ میں داخل ہوئے تو خانہ کعبہ کے چاروں طرف تین سو ساٹھ بت تھے۔ آپ کے ہاتھ میں ایک چھڑی تھی جس سے آپ ان بتوں پر مارنے لگے اور کہتے جاتے کہ حق آ گیا اور باطل مٹ گیا۔

ابن مدینی ابن عیینہ سے راوی ہیں۔ (یطعنها) عین پر پیش اور زبر، دونوں صحیح ہیں اس پر غزوۃ الفتح میں مفصل بحث ہو گی۔ اسے مسلم نے (المغازی) جبکہ ترمذی اور نسائی نے (التفسیر) میں روایت کیا ہے۔

حدثنا ابراهيم بن المنذر حدثنا أنس بن عياض عن عبيدالله بن عمر عن عبدالرحمن بن القاسم عن أبيه القاسم عن عائشة أنها كانتِ اتَّخَذَتْ علىٰ سَهْوَةٍ لَها سِتراً فِيه تَماثيلُ فهَتَكَه النبیُ ﷺ فاتَّخَذَتْ مِنه نُمْرُقَتَينِ فكانَتا فی البيتِ يَجلِسُ عَليهما

حضرت عائشہ کہتی ہیں کہ انہوں نے اپنے حجرے کے سائبان پر ایک پردہ لٹکا دیا تھا جس میں تصویریں بنی ہوئی تھیں نبی کریم ﷺ نے اسے اتار کر پھاڑ ڈالا۔ (عائشہؓ نے بیان کیا کہ) پھر میں نے اس پردے سے دو گدے بنا ڈالے۔ وہ دونوں گدے گھر میں رہتے تھے اور نبی کریم ﷺ ان پر بیٹھا کرتے تھے۔

اللباس میں اس پر بحث ہوگی اور وہیں تطبیق ذکر کیجا ئیگی۔ سهوة کا معنی خزانہ (پیسے رکھنے کی جگہ)، رف (بمعنی المارى) یا طاق جہاں کوئی چیز رکھی جا سکے۔ (هتكه) کا ابن تین نے شقَّه یعنی پھاڑ دیا، معنی کیا ہے مگر بظاہر (نزعه) اتار دیا، کے معنی میں ہے بعد میں خود حضرت عائشہ نے پھاڑ کر دوسرا استعمال کر لیا جیسا کہ آگے توضیح ہوگی۔ یہ روایت مصنف کے افراد میں سے ہے۔

باب مَن قُتِلَ دُونَ مالِہ (جو اپنا مال بچاتے ہوئے مارا گیا؟)

یعنی اس کا حکم۔ قرطبی کہتے ہیں دون اصل میں ظرف مکاں ہے تحت کے معنی میں مجاز اً سببیہ کیلئے استعمال کیا جاتا ہے اس کی توجیہہ یہ ہے کہ مال بچانے کیلئے لڑنے والا عموماً اسے اپنے پیچھے یا نیچے رکھ لیتا ہے پھر بچانے کی کوشش کرتا ہے۔ علامہ انور کہتے ہیں اس سے یہ دلالت ملی کہ اپنی تخلیص ملک کی کوشش میں مارا جانیوالا شہید ہے مولانا عبدالحق محدث دھلوی کا فتوی صحیح نہ تھا کہ تخلیصِ ملک کیلئے مارا گیا شہید نہیں اور نہ یہ لڑائی، غزو ہے۔

حدثنا عبدالله بن يزيد حدثنا سعيد بن أبي أيوب حدثني أبو الأسود عن عكرمة عن عبدالله عن عمرو رضى الله عنهما قال سَمِعْتُ رسو لَ اللهﷺ يقول مَن قُتِلَ دونَ ماله فهُوَ شَهيدٌ

عبداللہ بن عمرؓ نے بیان کیا کہ رسول کریمﷺ نے فرمایا، جو شخص اپنے مال کی حفاظت کرتے ہوئے قتل کر دیا گیا، وہ شہید ہے۔

شیخِ بخاری عبداللہ مقریٔ ہیں ابوالاسود کا نام محمد بن عبدالرحمٰن بن نوفل اسدی ہے اسماعیلی کی روایت میں صراحت ہے عکرمہ کی بخاری میں عبداللہ بن عمرو سے صرف یہی حدیث ہے۔ (فهو شهيد) اسماعیلی کہتے ہیں لگتا ہے بخاری یا مقریٔ نے اپنے حفظ سے اسے مشہور لفظ پر روایت کر دیا وگرنہ جماعت نے مقریٔ سے یہ الفاظ روایت کئے ہیں (من قتل دون ماله مظلوما فله الجنة) کہتے ہیں معتاد سیاق سے مختلف روایت کرنے والے اولیٰ بالحفظ ہیں خصوصا ان رواۃ میں دحیم جیسے حافظ ہیں انہوں نے دحیم کے علاوہ ابن ابی عمر اور عبدالعزیز بن سلام سے یہی دوسرا سیاق نقل کیا ہے ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ نسائی نے بھی عبیداللہ بن فضالہ عن المقریٔ کے واسطہ سے نیز طبری نے حیوۃ بن شریح عن ابی الأسود، اسکی تخریج کی ہے البتہ عکرمہ سے اس روایت کا ایک اور طریق بھی ہے جس کا یہی بخاری والا سیاق ہے مسلم نے ثابت بن عیاض عن عبداللہ بن عمر سے بھی یہی مشہور سیاق ہی نقل کیا ہے انھوں نے اپنی روایت میں اس کا پسِ منظر بھی ذکر کیا ہے کہ عنبسہ بن ابوسفیان جو حضرت معاویہ کے بھائی تھے، نے ایک چشمہ سے نہر کھدوائی جس سے کسی زمین کو سیراب کرنا مقصود تھا راستے میں عبداللہ بن عمرو کی کچھ تعمیرات تھیں اس نے انہیں گرانا چاہا اس پر عبداللہ اور ان کے ہمراہی (موالی) مسلح ہو کر آئے اور کہا ہمارے ہوتے ہوئے ایسا نہیں کر سکتے اس پر خالد بن عاص انہیں سمجھانے آئے جس پر انھوں نے یہ حدیث بیان کی عنبسہ امیر معاویہؓ کی طرف سے مکہ اور طائف کے گورنر تھے اور یہ واقعہ طائف میں پیش آیا ایک سابقہ باب کی حدیثِ ابی ہریرہ کہ پڑوسی کی دیوار پر جذع رکھنا جائز ہے اور اس روایتِ باب کے مابین تعارض نہیں کیونکہ حدیثِ ابی ہریرہ کو اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ ایسا کر لینے میں صاحبِ جدار کو کوئی نقصان نہ ہوتا ہو۔

نسائی نے دو اور طرق سے اسی طرح ابوداؤد و ترمذی نے ابن عمرو سے بخاری والا سیاق نقل کیا ہے ابوداؤد اور ترمذی کی ایک روایت میں یہ عبارت ہے (مَن أُريد ماله بغَيرِ حَقٍّ فقاتَلَ فقُتِلَ فهو شهيدٌ) ابن ماجہ کی ابن عمر سے روایت میں بھی یہ عبارت ہے شاید بخاری نے ترجمہ میں (قاتل) کا لفظ استعمال کر کے اسی روایت کی طرف اشارہ کیا ہے ترمذی اور بقیہ اصحابِ سنن کی سعید بن زید سے روایت میں بھی یہ عبارت ہے مزید اس میں اہل، دم اور دین کا ذکر بھی ہے ابن ماجہ کی حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے (من أريد ماله ظلما فقتل فهو

شہید) بقول نووی مال قلیل ہو یا کثیر، کی حفاظت و دفاع کرتے ہوئے چور وڈاکو کو قتل کر دینے (بوقتِ ضرورت) کا جواز ثابت ہوتا ہے جمہور کا یہی مذہب ہے ایک شاذ مذہب وجوب کا بھی ہے بعض مالکیہ کے نزدیک کسی معمولی ملکیت کی خاطر قتل کرنا جائز نہ ہوگا۔

ابن منذر شافعی کا قول نقل کرتے ہیں کہ جس کی جان، مال یا عزت کو خطرہ لاحق ہو وہ پہلے تو بات کرے اور بغیر خون خرابے کے معاملہ طے کرنے کی کوشش کرے اگر بن نہ پڑے تو لڑائی کرنا جائز ہے اس دوران اگر اس کے ہاتھ سے قتل ہو جائے تو قصاص، دیت یا کفارہ نہیں لیکن بہانہ بنا کر قتل عمد جائز نہیں بقول ابن منذر اہلِ علم کی رائے ہے کہ اگر ظلم ہو رہا ہے تو اس کا سدِ باب کرے اس کی تفصیل ذکر نہیں کی گئی البتہ علمائے حدیث کا تقریباً اس امر پہ اجماع ہے کہ بادشاہ اگر کسی پر ظلم کر رہا ہے تو اس کے مقابلہ پر صبر سے کام لیا جائے (ظاہر ہے صبر کے بغیر چارہ بھی نہیں) اوزاعی نے اس حدیث کے حکم کو اس حال پر محمول کیا ہے کہ نظام و امام ہے لیکن حالتِ اضطراب و فرقت میں صبر کرے اور کسی سے قتال نہ کرے ابن حجر کہتے ہیں مسلم کی حدیثِ ابی ہریرہ کا سیاق ان کی اس بات کا رد کرتا ہے جس میں ہے آنجناب سے عرض کیا گیا (أرأيت إن جاء رجل أخذ مالي) یعنی آپ کیا فرماتے ہیں گر کوئی میرا مال ہتھیانا چاہے؟ فرمایا نہ دو کہا اگر لڑائی پر تل جائے فرمایا اسے قتل کر دو کہا اگر وہ مجھے قتل کر دے فرمایا تم شہید ہو گے کہا اگر میں اسے قتل کر دوں فرمایا وہ جہنم جائے گا۔ ابن بطال لکھتے ہیں بخاری کی غرضِ ترجمہ اس امر کا اثبات ہے کہ ایسا کرنے سے کوئی قصاص و دیت نہ ہوگا۔

باب إذا كَسَرَ قَصْعَةً أو شيئاً لِغيرِهِ (اگر کسی کی پلیٹ توڑ دی؟)

یعنی کیا اس صورت میں قیمت یا بدل دینا پڑے گا؟ قصعہ لکڑی سے بنا ہوا برتن۔

حدثنا مسدد حدثنا يحيى بن سعيد عن حميد عن أنس أَنَّ النبيَّ ﷺ كان عند بعضِ نِسائِهِ فأرسَلَتْ إحدىٰ أُمَّهاتِ المؤمنين مع خادِمٍ بِقَصعةٍ فيها طعامٌ فضَرَبَتْ بِيَدِها فكَسَرَتِ القَصعةَ فضَمَّها وجَعَلَ فِيها الطَّعامَ وقال كُلوا وحَبَسَ الرسولَ والقَصعةَ حتى فَرَغوا فدَفَعَ القصعةَ الصحيحةَ وحَبَسَ المكسورةَ۔ وقال ابنُ أبي مريم أخبرنا يحيى بن أيوب حدثنا حميد حدثنا أنس عن النبي ﷺ

حضرت انسؓ نے روایت کیا کہ نبی کریم ﷺ ازواج مطہرات میں سے کسی ایک کے یہاں تشریف رکھتے تھے۔ امہات مومنین میں سے ایک نے وہیں آپ کے لیے خادم کے ہاتھ ایک پیالے میں کچھ کھانے کی چیز بھجوائی۔ انہوں نے ایک ہاتھ اس پیالے پر مارا، اور پیالہ (گر کر) ٹوٹ گیا۔ آپ نے پیالے کو جوڑا اور جو کھانے کی چیز تھی اسے اس میں دوبارہ رکھ کر صحابہ سے فرمایا کہ کھاؤ آپ نے پیالہ لانے والے کو روک لیا اور پیالہ بھی نہیں بھیجا۔ بلکہ جب (کھانے سے) سب فارغ ہو گئے تو دوسرا اچھا پیالہ بھجوا دیا اور جو ٹوٹ گیا تھا اسے نہیں بھجوایا۔

(عند بعض نسائه) ترمذی ثوری عن حمید عن انس کی روایت میں ذکر ہے کہ توڑنے والی حضرت عائشہ تھیں احمد کی ابن ابی عدی و یزید بن ہارون عن حمید کی روایت ہیں (أظنها عائشة) کا لفظ ہے بقول طیبی نام کو جان بوجھ کر مبہم رکھا (تفخيماً لشأنها) جلالتِ شان کے پیشِ نظر۔ (مع خادم) ابن حجر لکھتے ہیں خادم کا نام معلوم نہ کر سکا بھیجنے والی حضرت زینب بنت جحش تھیں ابن حزم کی

محلی میں (لیث عن جریر عن حمید) کے حوالے سے روایتِ انس میں نام مذکور ہے یہ بھی کہ (حیس) یعنی سویٹ ڈش، بنا کر بھیجا تھا۔ اسی قسم کا ایک واقعہ حضرت عائشہ اور ام سلمہ کے ساتھ بھی پیش آیا تھا نسائی کی (حماد بن سلمة عن ثابت عن أبی المتوکل) کے طریق سے ام سلمہ سے روایت میں ہے کہ وہ آنجناب اور (مجلس میں موجود) صحابہ کیلئے صحفہ (پلیٹ) میں کچھ کھانا لائیں تو حضرت عائشہ چادر اوڑھے آئیں ان کے پاس فہر (نوکدار پتھر) تھا جس سے صحفہ الٹ گیا اس حدیث میں ثابت پر اختلاف ہے بعض نے (عنه عن أنس) کہا ہے بقول ابن ابی حاتم ابو زرعہ نے روایتِ حماد کو راجح قرار دیا ہے طبرانی کی اوسط میں عبید اللہ عمری کے طریق سے (ثابت عن أنس) سے مروی ہے کہ وہ بیتِ عائشہؓ میں آنجناب کے ہمراہ تھے حضرت عائشہ جلدی جلدی کھانا تیار کرنے میں مشغول تھیں کہ اتنے میں حضرت ام سلمہ کے گھر سے ایک صحفہ آیا جس میں گوشت اور روٹیاں تھیں ہم نے کھانا شروع کر دیا جب کھانا ختم کر چکے تب حضرت عائشہ نے آکر اس صحفہ کو توڑ دیا دار قطنی کی عمران بن خالد عن ثابت کے طریق سے ہے کہ نبی پاک مع چند صحابہ کے بیت عائشہ میں تشریف فرما تھے، کھانے کا انتظار ہو رہا تھا کہ حضرت ام سلمہ کی طرف سے کھانا پہلے آگیا عمران کہتے ہیں میرا زیادہ گمان ہے کہ وہ حفصہ تھیں (یعنی بجائے ام سلمہ کے) جس میں ثرید تھا حضرت عائشہ نے آکر صحفہ توڑ دیا اور یہ پردہ کا حکم نازل ہونے سے قبل کی بات ہے ابن حجر کہتے ہیں عمران کا گمان صحیح نہیں وہ ام سلمہ ہی تھیں البتہ حضرت حفصہ کا بھی اس قسم کا ایک واقعہ ہے، ابن ابی شیبہ اور ابن ماجہ نے بنوسواۃ کے ایک غیر مسمیٰ شخص کے واسطہ سے حضرت عائشہ سے نقل کیا ہے کہ نبی اکرم مع چند صحابہ کے تشریف فرما تھے میں اور حفصہ کھانا تیار کرنے میں مشغول تھیں (الگ الگ) کہ حفصہ کی طرف سے کھانا پہلے آگیا میں نے ایک جاریہ سے کہا جا کر قصعہ الٹ دو اس نے ایسا ہی کیا، کھانا گر گیا جسے آپ نے دستر خوان پر پھر اکٹھا کر لیا اور سب نے تناول کیا پھر میرا قصعہ حفصہ کو بھیج دیا اس کے بقیہ رجال ثقات ہیں یہ یقیناً دوسرا قصہ ہے کیونکہ اس میں منقول ہے کہ جاریہ نے یہ کام کیا جب کہ سابقہ میں حضرت عائشہ نے ایسا کیا تھا (گویا بچی والا واقعہ پردے کا حکم نازل ہونے کے بعد کا ہے)۔ ابو داؤد اور نسائی بطریق جسرہ حضرت عائشہ سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے کھانا تیار کرنے میں صفیہ جیسی مہارت کسی میں نہ دیکھی انہوں نے آنجناب کی طرف ایک برتن میں کھانا بھیجا میں اسے توڑے بنا رہ نہ سکی (انہیں خیال آیا کہ حضور میرے گھر میں ہوں اور کھائیں کسی دوسری ام المومنین کا کھانا) پھر پوچھا یا رسول اللہ اب اس کا کیا کفارہ ہے؟ فرمایا برتن کے بدلے برتن اور کھانے کے عوض کھانا، اس کی سند حسن ہے بہر حال یہ امر متحقق ہے کہ یہ سب مختلف واقعات ہیں لہذا یہ کہنا کہ کہا گیا ہے ام سلمہ تھیں، کہا گیا ہے حفصہ تھیں، مناسب نہیں۔ (فکسرت القصعة) احمد کی روایت میں ہے کہ دو حصوں میں بٹ گیا۔ (فقمها) ابن علیہ کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے صحفہ کے ٹکڑے جمع کئے پھر ان میں کھانا اکٹھا کیا اور ساتھ کہہ رہے تھے (غارت أمکم)۔ (وحبس الرسول) یعنی کھانا لانے والے کو روکا حضرت عائشہ کے گھر سے برتن منگوا کر اسے دیا کہ بدلے میں لے جائے۔ (فدفع الخ) ابن علیہ کی روایت میں ہے کہ ٹوٹا ہوا حضرت عائشہ کو دے دیا۔

ابن بطال رقم طراز ہیں کہ اس سے احناف اور شافعی کا استدلال ہے کہ جو شخص کسی شیٔ یا جانور کو ہلاک کر دے اس کے ذمہ عوضِ مثلی ہے (یعنی اسی جیسا بدلے میں دے) ان کے نزدیک بدلے میں قیمت صرف اسی صورت دی جائے گی کہ مثلی نہیں ملتا امام مالک مطلقاً قیمت ادا کر دینے کا کہتے ہیں ان سے ایک قول حنفیہ و شافعیہ جیسا بھی منقول ہے یہ بھی منقول ہے کہ اگر آدمی کے ہاتھوں نقصان ہوا تو مثلی عوض اور اگر کسی حیوان (وغیرہ) کے ہاتھوں ہوا تو قیمت ادا کر دی جائے ایک قول یہ بھی منقول ہے کہ اگر ضائع شدہ چیز

مکیل یا موزون ہے تو قیمت وگرنہ مثل کی صورت ہوگا، مالکیہ کا فتوی اسی پر ہے ابن حجر کہتے ہیں شافعی سے تفصیل یہ منقول ہے کہ مثل کا حکم تب لگایا جائے گا اگر متشابہ الا جزاء شیٔ ہے قصعہ اختلافِ اجزاء کی وجہ سے متقومات میں سے ہوگا (یعنی جن کی قیمت چکا دی جائے) بیہقی نے لکھا ہے کہ دونوں قصعے آنجناب کے تھے ایک اس گھر میں دوسرا اس گھر میں آپ نے بغیر تضمین کے، صحیح قصعہ ان ام المؤمنین کو دے دیا جن کا ٹوٹا تھا اور ٹوٹا ہوا توڑنے والی کو (یعنی اس میں مثلی یا متقوم والی تفصیل مدنظر نہیں رکھی) اس توجیہہ پر ابن ابی حاتم کی روایت کے الفاظ کہ (من کسر شيئا فهو له وعليه مثله) یعنی جس نے کوئی چیز توڑ دی اب وہ اسی کیلئے ہے اور اس کے ذمہ ہے کہ اس جیسی لے کر دے دارقطنی کی روایت میں یہ اضافہ بھی ہے (فصارت قضية) یعنی اب اس اصول کو فیصلہ کی حیثیت حاصل ہوگئی دوسرے یہ دعوی کر سکتے ہیں کہ یہ واقعہِ عین ہے حکمِ عام نہیں پھر یہ بھی کہ اگر توڑ پھوڑ معمولی سی ہے جس کی اصلاح ممکن ہے تب یہ حکم لاگو نہ ہوگا۔ کھانے کے عوض کھانا دینے کا حکم بابِ اصلاح ومعونت سے ہے کیونکہ حقیقۃً اس کا بدلِ مثلی تو ممکن نہیں اس حدیث کے بعض طرق کے سیاق سے ظاہر ہوتا ہے کہ بدلہ میں دیئے جانے والا کھانا مختلف تھا طیبی لکھتے ہیں اس قسم کے واقعات کا صدور سوکنوں کی باہمی ہلکی پھلکی آویزش کا نمونہ ہے جو ایک طبعی امر ہے ابن العربی کہتے ہیں آنجناب نے نہایت حلم کا مظاہرہ کیا اور قولاً یا فعلاً ام المؤمنین عائشہ کی کوئی سرزنش نہ فرمائی کیونکہ جانتے تھے دوسری ام المؤمنین نے انہیں جلانے کیلئے یہ کھانا بھیجا تھا یہ بھی لکھتے ہیں کہ اس واقعہ میں صرف قصعہ کا عوض دیا، طعام کا نہیں کیونکہ طعام تو انہی کیلئے بھیجا گیا تھا (پھر کھانا تو ضائع بھی نہیں ہوا بلکہ جمع کر کے استعمال کر لیا گیا) ابن حجر تعلیق کرتے ہیں کہ ابن العربیؒ سے غفلت ہوگئی دوسرے طرق میں طعام کے عوض کا ذکر موجود ہے۔ (وقال ابن أبي مريم الخ) یہ سعید شیخِ بخاری ہیں حضرت انس کی حمید کو تصریحِ تحدیث کا اظہار مقصود ہے۔

علامہ انور (فدفع القصعة) کے تحت لکھتے ہیں کہا گیا ہے کہ یہ قیمیہ ہے کیونکہ یہی مناسب تھا، کہتے ہیں یہ دعوی بھی ممکن ہے کہ مثلیہ ہے اگر تسلیم بھی کر لیں کہ قیمیہ ہے پھر بھی کوئی حرج نہیں کہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ ایجاب مثل بابِ ضمان میں سے نہیں بلکہ مسامحات سے تھا۔

باب إذا هَدمَ حائِطاً فَلْيَبْنِ مِثلَه (اگر دیوار گرا دی تو اسی جیسی بنوا دے)

مالکیہ وغیرھم کا اس میں اختلاف ہے ان کے نزدیک قیمت ادا کرنا لازم ہے (اسکا مطلب یہ نہیں کہ اگر دیوار بنا کر دینا چاہے تو ایسا کرنا جائز نہ ہوگا یا جو مثلی کہتے ہیں ان کے نزدیک قیمت ادا کرنا صحیح نہ ہوگا، یہ دراصل قضیہ و فیصلہ کے طور سے ہے وگرنہ باہمی رضامندی سے کوئی بھی کام ہو سکتا ہے)۔

حدثنا مسلم بن ابراهيم حدثنا جرير بن حازم عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ كان رجلٌ في بني اسرائيل يقالُ لَه جُرَيجٌ يُصَلِّي فجاءَ تْه أمُّه فدَعَتْه فأبىٰ أن يُجيبَها فقال أجِيبُها أو أصَلِّي ثم أتَتْه فقالت اللّٰهُمَّ لا تُمِتْه حتىٰ تُرِيَه وُجوهَ المُومِساتِ وكان جُرَيجٌ في صَومَعَتِه فقالتِ امرأةٌ لأفْتِنَنَّ جُريجاً فتَعَرَّضَتْ له فكَلَّمَتْه فأبىٰ فأتَتْ راعِياً فأمْكَنَتْه مِن نَفْسِها فوَلَدَتْ غُلاماً فقالَتْ هُوَ مِنْ جريجٍ فأتَوهُ

وكَسَرُوا صَومعَتَه وأنزَلُوه وسَبُّوهُ فتَوَضَّأ وصَلّٰى ثم أتَى الغلامَ فقال مَنْ أبوكَ يا غلامُ قال: الراعِي قالوا نَبْنِي صومعتَك بِن ذَهَبٍ قال لا إلا مِنْ طِينٍ۔

العمل فی الصلاۃ (اسی جلد میں) میں گزر چکی ہے آگے بھی احادیث الانبیاء میں مفصلاً آئے گی محلِ ترجمہ (نبنی صومعتك الخ) ہے، توجیہہ جیسا کہ پہلے کئی مرتبہ ذکر ہوا، یہ ہے کہ سابقہ شریعتوں کے معاملات واحکام ہمارے لئے بھی حجت ہیں الا یہ کہ ہماری شریعت ان کے برخلاف کوئی حکم دے۔

ابن مالک إلا من طین سے استشہاد کرتے ہیں کہ یہ مجزوم بلا کے جوازِ حذف کی دلیل ہے تقدیرِ کلام یہ ہے (لا تبنو ھا إلا من طین)۔قسطلانی لکھتے ہیں چھ شیر خوار بچوں نے کلام کی ہے، شاہدِ حضرت یوسفؑ، بنتِ فرعون کی ماشطہ کا بیٹا، عیسیٰ علیہ السلام، صاحبِ اخدود، جریج کے اس قصہ میں، اور بنی اسرائیل کی ایک عورت کے بیٹے نے جب ایک شخص نے کہا اے اللہ تو میرا بیٹا اس بچے جیسا بنادے تو وہ بولا اے اللہ مجھے اس جیسا نہ بنانا، ضحاک نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے کہ یحیٰ علیہ السلام نے بھی مہد میں کلام کی تھی اگر یہ ثابت ہے تو یہ سات ہوئے۔ اسے مسلم نے بھی (الأدب) میں روایت کیا ہے۔

خاتمہ

کتاب المظالم (48) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے چھ معلقات ہیں۔ مکررات کی تعداد (18) ہے چھ کے سوا باقی متفق علیہ ہیں۔ سات آثارِ صحابہ وتابعین بھی ہیں۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب الشرکۃ

باب الشِّرْكةِ فى الطعامِ والنَّهْدِ والعُروض

(کھانے، اخراجات اور سامان میں شرکت)

وكيف قِسمةُ ما يُكالُ ويُوزَنُ مُجازَفَةً أوقَبْضَةً قَبضةً لِمَا لَم يَرَ المسلمون فى النَّهْدِ بأساً أن يأكُلَ هٰذا بعضًا وهٰذا بعضا وكَذٰلِك مُجازَفةُ الذَّهبِ والفِضَّةِ والقِران فى التَّمرِ.

(اور جو چیزیں ناپی یا تولی جاتی ہیں تخمینے سے بانٹنا یا مٹھی بھر بھر کر تقسیم کر لینا، کیونکہ مسلمانوں نے اس میں کوئی مضائقہ نہیں خیال کیا کہ مشترک زادِ سفر (کہ مختلف چیزوں میں سے) کوئی شریک ایک چیز کھالے اور دوسرا دوسری چیز، اسی طرح سونے چاندی کے بدل، بن تولے ڈھیر لگا کر بانٹنے میں، اسی طرح دو دو کھجور اٹھا کر کھانے میں)۔

شرکہ کی شین مفتوح اور راء مکسور ہے شین مکسور اور راء مجزوم بھی پڑھی جاتی ہے ھاء کبھی حذف کر دی جاتی ہے تو اس طرح سے چار لغات بنتی ہیں (یعنی چار طریقوں سے پڑھا جا سکتا ہے) شرعاً اس سے مراد دو یا زیادہ کا باہم مل جانا تحصیلِ ربح کے قصد سے، کبھی بغیر قصد کے بھی نفع حاصل ہو جاتا ہے جیسے وراثت میں۔

(فی الطعام والنھد) طعام کا ذکر ایک الگ باب میں آئیگا نہد سے مراد لوگوں کا رفقاء کی تعداد کے حساب سے اپنے نفقات (نان ونفقہ) جمع کر لینا اس سے بقول ازہری (تناھدوا اورناھدَ بعضُھم بعضاً) کہا جاتا ہے ابن سیدہ کے بقول نہد بمعنی عون ہے اور کہا جاتا ہے (طرح نھدہ مع القوم) یعنی ان کی معاونت کی اور یہ صرف اکل وشرب میں ہی مستعمل ہے عیاض اور بقول ابن تین ایک جماعت نے اسے سفر کے ساتھ مقید کیا ہے قابسی کہتے ہیں یہ اصلاً قبائل کے صلح کے (مشترکہ) کھانے پر بولا جاتا تھا۔ (والعروض) عرض کی جمع ہے راء کی جزم کے ساتھ نقدی کا مقابل ہے راءِ مفتوحہ کے ساتھ نقدی کے سوا تمام اصناف مال پر بولا جاتا ہے طعام بھی اس میں شامل ہے تو اس کا ذکر، ذکر العام بعد الخاص کی قبیل سے ہے، صحتِ شرکت کی بابت متعدد آراء ہیں، تفصیل آگے ہے۔

(وکیف قسمۃ مایکال الخ) یعنی کیا انہیں مجازفۃ (اندازے سے) تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ (وکذلک مجازفۃ الخ) گویا نقد (کرنسی) کو عرض کے ساتھ ملحق کر دیا بجامع المالیۃ، لیکن یہ تب ہوگا اگر سونے کو چاندی کے عوض تقسیم کیا جا رہا ہے لیکن اگر ایک ہی (سونا یا چاندی) چیز ہے جس میں سب کا اشتراک فی الاستحقاق ہے تو بقول ابن بطال بالا جماع جائز نہیں ابن منیر لکھتے ہیں امام مالک نے اس کے منع کی شرط یہ لگائی ہے کہ وہ مصکوک ہو اور اس میں تعامل بالعدد ہو تو اس پر اس کے ماسوا کی جزافاً (اندازاً) بیع جائز ہو گی مقتضیٰ اصول اس کا منع ہونا ہے بخاری کا ظاہرِ کلام اس کا جواز ہے ان کی حجت مالِ بحرین کی بابت حدیثِ جابر ہو سکتی ہے (جو گزر چکی ہے جس

میں تھا کہ آنجناب ﷺ نے ان سے مال بحرین کے آنے پر کچھ دینے کا وعدہ کیا تھا جو عہد ابوبکر میں پہنچا جنھوں نے تین دفعہ دونوں ہاتھ بھر کر یعنی جزافاً انہیں دیا)۔ اس کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ یہ کوئی حقیقی تقسیم نہ تھی بلکہ تقسیمِ عطا تھی (یعنی مال غنیمت کی طرح سے تقسیم نہ تھی جس میں سب کا برابر حصہ ہوتا ہے)۔

(والقران فی التمر) المظالم میں گزری حدیثِ ابن عمر کی طرف اشارہ ہے یہاں بھی دو ابواب بعد آئے گی علامہ انور رقم طراز ہیں کہ امام بخاری نہد سے متعلقہ مکیلات وموزونات میں مجازفۃً تقسیم کے جواز کے قائل ہیں، لکھتے ہیں نہد دراصل اولاً شرکت ہے آخراً تقسیم ہے لاشک یہ تقسیم بالمجازفہ ہے کیونکہ اکل میں تفاوت ہے (کوئی کم کھائے گا کوئی زیادہ پھر کوئی سرعت سے کوئی آہستہ) کہتے ہیں یہ ان دوتراجم میں سے ہے جنہیں ابن بطال نے خلافِ اجماع قرار دیا ہے مکیلات وموزونات اموالِ ربویہ میں سے ہیں اور مجازفہ انہیں سود تک پہنچا سکتا ہے میرا موقف پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ یہ بابِ معاوضات میں سے نہیں بلکہ بابِ تسامح وتعامل میں سے ہے پھر خلافِ اجماع کیسے ہوسکتا ہے یعنی یہ کوئی حکم یا فیصلہ نہیں جسے معیار بنالینا مقصود ہو عہد نبوی سے اب تک اس پر عمل ہو رہا ہے لیکن انہوں (ابن بطال) نے اپنے آپ پر تنگی کی ہے اور دیانات کو حکم (فیصلہ) بنالیا ہے اسی باعث ان کیلئے اشکال پیدا ہوا۔

(کذلك مجازفة الذهب الخ) امام بخاری طعام سے اموالِ ربویہ کی طرف متدرج ہوئے ہیں اگر بابِ معاوضات و بیاعات میں سے نہیں تو اس میں مجازفت میں کوئی حرج نہیں۔ انتہی

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن وهب بن كيسان عن جابر بن عبدالله أنه قال بعثَ رسولُ اللهﷺ بَعْثاً قِبَلَ الساحلِ فأمَّرَ عليهم أبا عبيدة بنَ الجَرَّاح وهُمْ ثلاثُ مائة وأنا فِيهم فخَرَجْنا حتىٰ إذا كُنَّا بِبَعْضِ الطريق فَنِيَ الزَّادُ فأمَرَ أبو عبيدة بأزوادِ ذٰلِك الجيشِ فجُمِعَ ذٰلِك كُلُّه فكانَ مِزْوَدَىْ تَمرٍ فكانَ يَقُوتُنا كُلَّ يومٍ قليلًا قليلا حتىٰ فَنِيَ فلَمْ تَكُنْ نَصِيبُنا إلا تَمْرَةٌ تمرةٌ فقلتُ وما تُغْنِي تمرةٌ؟ فقال لَقد وَجَدْنا فَقْدَها حِينَ فَنِيَتْ قال ثُمَّ انْتَهَيْنا إلَى البَحْرِ فإذا حُوتٌ مِثْلُ الظَّرِبِ فأكَلَ مِنه ذٰلِك الجيشُ ثَمانيَ عشرةَ ليلةً ثم أمَرَ أبوعبيدة بِضِلَعَينِ مِن أضلاعِه فنُصِبا ثمَّ أمَرَ براحِلَةٍ فرُحِلَتْ ثم مَرَّتْ تَحْتَها فلَمْ تُصِبْهما

جابر بن عبداللہؓ راوی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے (رجب ۷ھ) میں ساحلِ سمندر کی طرف ایک لشکر بھیجا۔ اور اس کا امیر ابو عبیدہ بن جراحؓ کو بنایا۔ فوجیوں کی تعداد تین سو تھی اور میں بھی ان میں شریک تھا۔ ہم نکلے اور ابھی راستے ہی میں تھے کہ توشہ ختم ہو گیا۔ ابوعبیدہؓ نے حکم دیا کہ تمام فوجی اپنے توشے (جو کچھ بھی باقی رہ گئے ہوں) ایک جگہ جمع کر دیں۔ سب کچھ جمع کرنے کے بعد کھجوروں کے کل دو تھیلے ہو سکے اور روزانہ ہمیں اسی میں سے تھوڑی تھوڑی کھجور کھانے کے لئے ملنے لگی۔ جب اس کا بھی اکثر حصہ ختم ہو گیا تو ہمیں صرف ایک ایک کھجور ملتی رہی۔ میں (وہب بن کیسان) نے جابرؓ سے کہا کہ بھلا ایک کھجور سے کیا ہوتا ہوگا؟ انہوں نے بتلایا کہ اس کی قدر ہمیں اسوقت معلوم ہوئی جب وہ بھی ختم ہو گئی تھی۔ انہوں نے بیان کیا کہ آخر ہم سمندر تک پہنچ گئے۔ اتفاق سے سمندر میں ہمیں ایک ایسی مچھلی مل گئی جو پہاڑ کی طرح معلوم ہوتی تھی۔

سارا لشکر اس مچھلی کو اٹھارہ دن کھاتا رہا۔ پھر ابوعبیدہؓ نے اس کی دونوں پسلیوں کو کھڑا کرنے کا حکم دیا۔ اس کے بعد اونٹوں کو انکے تلے سے چلنے کا حکم دیا۔ اور وہ ان پسلیوں کے نیچے سے ہوکر گزرے۔ لیکن اونٹ نے ان کو چھوا تک نہیں۔

المغازی میں اس پر مفصل بحث ہوگی داؤدی لکھتے ہیں ان تمام احادیث میں ذکرِ مجازفت موجود نہیں کیونکہ ان کا مبایعت اور بذل کا ارادہ نہ تھا اس کا ابن تین نے جواب دیا ہے کہ غرضِ ترجمہ یہ ہے کہ جمع ازواد کے بعد سب کی شرکت مساوی تھی لیکن انہوں نے تناول بالمجازفہ کیا جیسا کہ اس قسم کے معاملات میں معمول ہے۔ علامہ انور (فإذا حوتٌ الخ) کے تحت لکھتے ہیں یہ دلیل ہے کہ عنبر بھی حوت ہے لہٰذا سمندری تمام حیوانات کے حلال ہونے پر اس میں کوئی دلیل نہیں۔ اسے مسلم نے (الصید) ترمذی اور ابن ماجہ نے (الزھد) جبکہ نسائی نے (الصید اور السیر) میں تخریج کی ہے۔

حدثنا بشربن مرحوم حدثنا حاتم بن اسماعیل عن یزید بن أبی عبیدعن سلمة بن الأکوع قال خَفَّتْ أزوادُ القوم وأملَقُوا فأتَوُا النبیَّ ﷺ فی نحرِ إبلِهم فأذِنَ لَهُمْ فلَقِیَهم عمرُ فأخْبَرُوه فقالَ ما بَقاءُ کم بعدَ إبلِکُمْ فدخلَ علَی النبیِّ ﷺ فقالَ یارسولَ الله ﷺ مابقاؤُهُمْ بعدَ إبلِهم فقالَ رسولُ اللهِ ﷺ نادِ فی الناسِ یأتُونَ بفَضلِ أزوادِهِم فبُسِطَ لِذٰلِكَ نِطَعٌ وجَعلُوه علَی النِّطعِ فقامَ رسولُ اللهِ ﷺ فَدَعا وبَرَّكَ علیه ثُمَّ دَعاهُم بأوعِیَتِهم فاحْتَثَی الناسُ حتی فَرَغوا ثم قال رسولُ اللهِ ﷺ أشهَدُ أن لا إلٰهَ إلا اللهُ وأنی رسولُ الله۔

حضرت سلمہؓ نے بیان کیا کہ (غزوہ ہوازن میں) لوگوں کے توشے ختم ہو گئے اور فقر ومحتاجی آ گئی، تو لوگ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ اپنے اونٹوں کو ذبح کرنے کی اجازت لینے (تاکہ انہیں کے گوشت سے پیٹ بھر سکیں) آپ نے انہیں اجازت دے دی حضرت عمرؓ کو پتہ چلا تو کہا کہ اگر اونٹوں کو کاٹ ڈالو گے تو پھر تم کیسے زندہ رہو گے۔ چنانچہ وہ رسول اللہ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور کہا، یا رسول اللہ! اگر انہوں نے اونٹ بھی ذبح کر لیے تو پھر یہ لوگ کیسے زندہ رہیں گے۔ آپ نے فرمایا کہ اچھا، تمام لوگوں میں اعلان کر دو کہ ان کے پاس جو کچھ توشے بچ رہے ہیں وہ لے کر یہاں آ جائیں۔ اس کیلئے ایک چمڑے کا دستر خوان بچھا دیا گیا۔ اور لوگوں نے توشے اسی دستر خوان پر لا کر رکھ دیئے۔ اس کے بعد آپ اٹھے اور اس میں برکت کی دعا فرمائی۔ اب آپ نے سب لوگوں کو اپنے اپنے برتنوں کے ساتھ بلایا۔ اور سب نے دونوں ہاتھوں سے توشے اپنے برتنوں میں بھر لیے۔ جب سب لوگ بھر چکے تو آپ نے فرمایا ''میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور میں اللہ کا سچا رسول ہوں۔

اس میں محلِ شاہد جمع ازواد اور آنجناب کی اس میں دعائے برکت ہے ترجمہ کے ساتھ مطابقت ظاہر ہے کیونکہ پھر اندازے سے اور بغیر تساوی ہی استعمال کیا، الجہاد میں مفصل بحث ہوگی۔ (احتثیٰ) حثی سے افتعل ہے (أی الأخذ بالکفین)، دونوں ہاتھوں کا چلو بنا کر پکڑنا۔

یہ روایت بخاری کے افراد میں سے ہے۔

حدثنا محمد بن یوسف حدثنا الأوزاعی حدثنا أبوالنجاشی قال سمعتُ رافعَ بنَ خَدِیج قال کُنّا نُصَلِّی مع النبیِّ ﷺ العصرَ فنَنْحَرُ جَزُوراً فتُقْسَمُ عشرَ قِسَمٍ فنأکُلُ

لَحماً نَضيجاً قَبلَ أنْ تَغرُبَ الشَّمْس
رافع بن خدیج نے بیان کیا کہ ہم نبی کریم ﷺ کے ساتھ عصر کی نماز پڑھ کر اونٹ ذبح کرتے، انہیں دس حصوں میں تقسیم کرتے اور پھر سورج غروب ہونے سے پہلے ہی ہم اس کا پکا ہوا گوشت بھی کھا لیتے۔

شیخ بخاری فریابی ہیں۔ اس سے تعجیلِ عصر بھی ثابت ہوئی، یہ ان احادیث میں سے ہے جو (فی غیر مظنتها) مذکور ہیں بخاری نے المواقیت میں اسے رافع سے اسی طریق کے ساتھ تعجیلِ مغرب کے تحت ذکر کیا ہے اور یہاں تعجیلِ عصر ہے ترجمہ سے مطابقت حدیث کے جملہ (فنحر جزورا الخ) سے ہے ابن تین لکھتے ہیں اس حدیث سے شرکت فی الاصل، تقسیم میں حصوں کا جمع اور ابلِ مغنم کا ذبح ہونا ثابت ہوتا ہے نیز ان حضرات (احناف) کے خلاف حجت ہے جو عصر کا اول وقت تب قرار دیتے ہیں جب ہر چیز کا سایہ اس کے دو مثل ہو جائے۔ علامہ انور لکھتے ہیں اس سے تعجیلِ عصر پر استدلال کیا جا سکتا ہے لیکن اصلاً یہ کوئی دلیل نہیں کیونکہ یہ سارے کام ہر چیز کا سایہ دو مثل ہو جانے کے بعد بھی ہو سکتے ہیں (ہاتھ کنگن کو آرسی کیا! احناف ہمت کر کے ایک اونٹ خرید یں، اسے علی الاعلان ڈیڑھ گھنٹہ میں ذبح کریں، گوشت بنائیں اور پھر پکا کر کھا بھی لیں، اگر مغرب کی نماز سے قبل یہ سب کچھ کر لیا تو ہم مان لیں گے)۔ کہتے ہیں فقہ حنفی میں جو ہے کہ اگر قربانی (اونٹ یا گائے کی صورت) میں کچھ افراد کی شرکت ہے تو اندازے سے گوشت تقسیم کرنے سے بچیں لازم ہے کہ تول لیں میں اپنی طرف سے یہ اضافہ کرتا ہوں کہ اگر کسی تنازع کا اندیشہ ہے تب تو ٹھیک وگرنہ اندازے سے بھی درست ہے میرا تجربہ ہے کہ متعدد مواضع ہیں جن میں مجازفت معمول بہ ہے قواعد ظہورِ نزاع پر نافذ کئے جاتے ہیں۔

حدثنا محمد بن العلاء حدثنا حماد بن أسامة عن بُرَيد عن أبي بردة قال قال النبيُّ ﷺ إنَّ الأشعرِيِّينَ إذا أرمَلُوا في الغَزْوِ أوقَلَّ طَعامُ عِيالِهِم بِالمدينة جَمَعُوا ما كان عندهم في ثَوبٍ واحِدٍ ثُمَّ اقْتَسمُوا بَينهم في إناءٍ واحِدٍ بِالسَّوِيَّةِ فَهُمْ مِنِّي وأنا مِنهم
ابو موسیٰؓ راوی ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا، قبیلہ اشعر کے لوگوں کا جب جہاد کے موقع پر توشہ کم ہو جاتا یا مدینہ (کے قیام) میں ان کے بال بچوں کیلئے کھانے کی کمی ہو جاتی تو جو کچھ بھی ان کے پاس توشہ ہوتا ہے وہ ایک کپڑے میں جمع کر لیتے ہیں۔ پھر آپس میں ایک برتن سے برابر برابر تقسیم کر لیتے ہیں۔ پس وہ میرے ہیں اور میں ان کا ہوں۔

(أرملوا) یعنی زاد ختم ہو جاتا، اصلاً یہ رمل (ریت) سے ہے یعنی قلتِ طعام کے سبب ریت میں لوٹ پوٹ ہوتے (محاورہ ہے) جیسے قرآن میں ہے (یتیماًذامتربة)۔ (فهم منی الخ) یعنی میرے ساتھ متصل ہیں، اس (من) کو اتصالیہ کہا جاتا ہے مراد یہ کہ جیسے میں کرتا وہ بھی کرتے، نووی کے بقول اتحادِ طریق اور باہمی اتفاق میں مبالغہ کا اسلوب ہے اس حدیث سے قبیلہ اشعر کی فضیلت، آدمی کا اپنے فضائل ذکر کر دینا، ہبہ مجہول کا جواز، فضیلتِ ایثار و مواسات اور خرچ و زاد کا حالتِ سفر و اقامت میں باہم جمع کر لینے کا استحباب ثابت ہوا۔

باب ما كان مِنْ خَلِيطَينِ فإنَّهما يَتَراجَعانِ بينهما بِالسَّوِيةِ في الصَّدَقةِ

(شراکت دار باہمی رضامندی سے زکات دیں گے)

حدثنا محمد بن عبدالله بن المثنى حدثني أبي حدثني ثمامة بن عبدالله بن أنس أنَّ أنسًا حدَّثه أنَّ أبا بكر كَتَبَ له فَريضةَ الصدقةِ التى فرضَ رسولُ اللهﷺ قال وما كان مِن خَليطين فإنهما يتراجعان بينهما بالسويةِ

اسی عنوان سے کتاب الزکاۃ میں ترجمہ گزر چکا ہے جس کے تحت یہی حدیث مطولاً لائے تھے۔ ترجمہ میں (الصدقة) کے ساتھ اس لئے مقید کیا ہے کہ حدیث کا موضوع یہی ہے اس لئے کہ رقاب میں شریکین کا تراجع صحیح نہیں ابن بطال لکھتے ہیں فقہ الباب یہ ہے کہ اگر دو شریک راس المال (اصل سرمایہ) میں مشترک ہیں تو نفع میں شریک ہیں پس جس نے شرکت کے مال میں سے اپنے ساتھی سے زیادہ استعمال کر لیا تو نفع کی تقسیم اسی لحاظ سے ہوگی جیسا کہ آنجناب نے ریوڑ کے شریکین کو حکم دیا کہ وہ اپنا اپنا حصہ جمع کر لیں تو جمیع امر کے شریکین بھی اسی حکم میں ہیں۔ بقول ابن منیر یہ استدلال بھی ہوسکتا ہے کہ جو کسی کی طرف سے (نیابت کرتے ہوئے) قیام بالواجب سے کرتا ہے (یعنی اسکا کام اپنے ذمہ لیتا ہے) تو اس کیلئے رجوع کر لینا جائز ہے اگر چہ اس نے اپنی طرف سے قیام بالواجب کی اذن نہ دی تھی بقول ابن حجر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ اس کی صحت عدمِ اذن پر متوقف ہے جو یہاں محتمل ہے تو اس احتمال کے ساتھ استدلال تام نہ ہوگا۔ یہ حدیث اسی سند کے ساتھ۔ بقول قسطلانی۔ دس مقامات پہ لائے ہیں، چھ مرتبہ تو (البیوع) میں ذکر ہو چکی ہے، ابوداؤد نے بھی تخریج کی ہے (سند کے تمام رواۃ باہم رشتہ دار ہیں)۔

باب قِسمةِ الغَنَمِ (ریوڑ کی تقسیم)

حدثنا على بن الحكم الأنصارى أخبرنا أبوعوانة عن سعيد بن مسروق عن عَبايَة بن رفاعة بن رافع بن خديج عن جدِّه قال كُنا مع النبىﷺ بِذِى الحُلَيفة فأصابَ الناسَ جُوعٌ فأصابوا إبلاً وغَنماً قال وكانَ النبىُّﷺ فى أُخرَياتِ القومِ فعَجلوا وذَبحُوا ونَصَبُوا القُدورَ فأمرَ النبىُّﷺ بالقدورِ فأُكفِئَتُ ثُم قَسَمَ فعَدَلَ عَشرةً مِن الغَنم بِبَعِيرٍ فنَدَّ مِنها بعيرٌ فطَلَبُوهُ فأعْياهُمُ وكان فى القوم خَيلٌ يَسيرةٌ فأهوىٰ رجلٌ مِنهم بِسَهمٍ فحَبَسَه اللهُ ثمَ قال إنَّ لِهٰذِه البَهائِم أوابِدَ كأوابِدِ الوَحُشِ فما غَلَبَكُم مِنها فاصْنَعُوا بِهِ هكذا فقال جَدِّى إنَّا نَرُجُو ونَخافُ العَدُوَّ غداً وليسَتُ مَعَنا مُدًى أفَنَذُبَحُ بِالقصَبِ؟ قال ما أنهَرَ الدَّمَ وذُكِرَ اسمُ اللهِ عليه فكُلُوهُ لَيسَ السِّنَّ والظُّفُرَ وسأحَدِّثُكم عن ذٰلك أمَّا السنُّ فعَظمٌ وأما الظُفرُ فمُدَى الحَبشةِ

رافع بن خدیج نے بیان کیا کہ ہم رسول اللہﷺ کے ساتھ مقام ذوالحلیفہ میں ٹھہرے ہوئے تھے۔ لوگوں کو بھوک لگی۔ ادھر (غنیمت میں) اونٹ اور بکریاں ملی تھی۔ انہوں نے بیان کیا کہ نبی کریمﷺ لشکر کے پیچھے کے لوگوں میں تھے۔ لوگوں نے جلدی کی اور (تقسیم سے پہلے ہی) ذبح کر کے ہانڈیاں چڑھا دیں۔ لیکن بعد میں نبی کریمﷺ نے حکم دیا اور وہ ہانڈیاں

اوندھا دی گئیں۔ پھر آپ نے انکو تقسیم کیا اور دس بکریوں کو ایک اونٹ کے برابر رکھا۔ ایک اونٹ اس میں سے بھاگ گیا تو لوگ اسے پکڑنے کی کوشش کرنے لگی۔ لیکن اس نے سب کو تھکا دیا۔ قوم کے پاس گھوڑے کم تھے۔ ایک صحابی تیر لے کر اونٹ کی طرف جھپٹے۔ اللہ نے اس کو ٹھہرا دیا۔ پھر آپ نے فرمایا ان جانوروں میں بھی جنگلی جانوروں کی طرح سرکشی ہوتی ہے۔ اس لیے ان جانوروں میں سے بھی اگر کوئی تمہیں عاجز کر دے تو اس کے ساتھ تم ایسا ہی معاملہ کیا کرو۔ پھر میرے دادا نے عرض کیا کہ کل دشمن کے حملہ کا خوف ہے، ہمارے پاس چھریاں نہیں ہیں (تلواروں سے ذبح کریں تو ان کے خراب ہونے کا ڈر ہے جب کہ جنگ سامنے ہے) کیا ہم بانس کے کھپچی سے ذبح کر سکتے ہیں؟ آپ نے فرمایا، جو چیز بھی خون بہا دے اور ذبیحہ پر اللہ تعالیٰ کا نام بھی لیا گیا ہو۔ تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں۔ سوائے دانت اور ناخن کے۔ اس کی وجہ میں تمہیں بتاتا ہوں۔ دانت تو ہڈی ہے اور ناخن حبشیوں کی چھری ہے۔

سعید بن مسروق بن عدی، والدِ سفیان ثوری ہیں۔ اس پر الذبائح میں مفصل بحث ہوگی یہ تقسیم بالعدد تھی جیسا کہ حدیث میں ہے کہ (ثم قسم فعدل عشرة الخ)۔ علامہ لکھتے ہیں حدیث میں جس ذوالحلیفہ کا ذکر ہے یہ مدینہ کے قریب والامعروف ذوالحلیفہ نہیں جو اہل مدینہ کا میقات ہے بلکہ یہ تہامہ کی ایک جگہ ہے آگے اس کی صراحت آئے گی (فأكفئت) کے تحت لکھتے ہیں کہ قدور سے گوشت تقسیم کرنے کی غرض سے نکالا تو اس سے اضاعتِ مال لازم نہیں البتہ یہ امکان بھی ہے کہ کسرِ دنان اور خرقِ زقاق (جن کا ذکر گزر چکا) کی طرح یہ ایک طرح سے سزا ہو تو اس تاویلِ مذکور کی ضرورت نہیں (فعدل عشرة الخ) کی بابت لکھتے ہیں کہ قربانی کے حصوں میں اسحاق کا یہی مذہب ہے جیسا کہ ترمذی نے بیان کیا کہ ان کے ہاں اونٹ میں دس افراد شریک بن سکتے ہیں میں کہتا ہوں کہ حساب دراصل تقسیمِ غنائم میں تھا اضاحی میں نقل کرنا وہم ہے۔ اسے نسائی کے سوا سب اصحابِ ستہ نے بھی روایت کیا ہے۔

باب القِرانِ فی التَّمرِ بینَ الشُّرَکاءِ حتیّٰ یَستأذِنَ أصحابَه

(ہمراہیوں کی اجازت سے قِران فی تمر کیا جا سکتا ہے)

حدثنا خلادبن یحیی حدثنا سفیان حدثنا جبلة بن سُحیم سمعتُ ابنَ عمر یقول نَهَی النبیُّ ﷺ أنْ یَقرُنَ الرجلُ بینَ التَّمرَتَینِ جمیعاً حتیٰ یَستأذِنَ أصحابَه ۔ (مفہوم گزر چکا ہے)

تمام نسخوں میں یہی عبارت ہے، شاید (حتیٰ) حین تھا تصحیف واقع ہوگئی یا ممکن ہے کوئی الفاظ ساقط ہو گئے ہوں یا تو لفظ نہی، اول ترجمہ سے یا (لا یجوز) حتی سے قبل۔

حدثنا خلا د حدثنا أبوالولید حدثنا شعبة عن جبلة قال کُنَّا بالمدینة فأصابَتنا سَنَةٌ فکانَ ابنُ الزبیر یَرزُقُنا التمرَ و کانَ ابنُ عمرَ یَمُرُّبنا فیقول لا تُقرِنُوا فإنَّ النبیَّ ﷺ نَهیٰ عن القِرانِ إلا أنْ یَستأذِنَ الرجلُ مِنکم أخاهُ۔ (ایضاً)

دوسندوں کے ساتھ ابن عمر کی روایت لائے ہیں، پہلی سند میں سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ (المظالم) میں بھی گزر چکی ہے

مفصل بحث (الأطعمة) میں ہوگی ابن بطال لکھتے ہیں جمہور کے نزدیک اکل میں نہی قران حسنِ ادب کے مدِنظر ہے، تحریم نہیں جو اہلِ ظاہر کا موقف ہے۔

باب تَقويمِ الأشياءِ بينَ الشُّركاءِ بِقِيمَةِ عَدْلٍ (شرکاء عادلانہ قیمتیں لگائیں)

ابن بطال کہتے ہیں یہ امر متفق علیہ ہے کہ قیمت لگا کر تمام عروض وامتعہ تقویم کئے جاسکتے ہیں البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ بغیر قیمت لگوائے تقسیم کرنا درست ہے یا نہیں؟ اکثر کے ہاں باہمی رضامندی سے جائز ہے امام شافعی منع کرتے ہیں ان کی حجت ابن عمر کی یہ حدیث ہے، یہ رقیق (غلام) میں تو نص ہے باقی کو اسی کے ساتھ ملحق کیا جائے امام بخاری اس حدیث کو ابن عمر اور ابو ہریرہ کے واسطوں سے لائے ہیں مفصل کلام کتاب العتق میں ہوگی۔

حدثنا عمران بن ميسرة حدثنا عبدالوارث حدثنا أيوب عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ مَن أعتَقَ شِقْصاً له مِن عَبد أو شِركاً أوقال نَصيباً وكان له ما يَبلُغُ ثَمنَه بِقيمةِ العَدْلِ فهُوَ عَتيقٌ وإلا فقَدْ عَتَقَ مِنه ما عَتَقَ قال لا أدرِى قوله عتق منه قولٌ مِن نافع أو فى الحديث عن النبى ﷺ۔

عبداللہ بن عمرؓ نے بیان کیا کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا جو شخص مشترک (ساجھے کے) غلام میں اپنا حصہ آزاد کردے اور اس کے پاس اس غلام کی قیمت کے موافق مال ہو تو وہ پورا آزاد ہوجائے گا۔ اگر اتنا مال نہ ہو تو بس جتنا حصہ اس کا تھا اتنا ہی آزاد ہوا۔

ایوب سے مراد سختیانی ہیں۔ اسے مسلم نے (النذور) ابوداؤد نے (العتق) ترمذی نے (الأحکام) اور نسائی نے (البیوع) میں روایت کیا ہے۔

حدثنا بشربن محمد أخبرنا عبدالله حدثنا سعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن النضربن أنس عن بَشير بن نَهيك عن أبى هريرة عن النبىِّ ﷺ قال مَنْ أعتَقَ شَقيصاً مِن مَمْلُوكهِ فعَليهِ خَلاصُه فى مالِهِ فإنْ لَمْ يكُنْ له مالٌ قُوِّمَ المَملوكُ قِيمة عَدْلٍ ثمَّ اسْتُسْعِىَ غيرَ مَشقُوق عَليه

ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا جو شخص مشترک غلام میں سے اپنا حصہ آزاد کردے تو اس کیلئے ضروری ہے کہ اپنے مال سے غلام کو پوری آزادی دلائے۔ لیکن اگر اس کے پاس اتنا مال نہیں ہے تو انصاف کے ساتھ غلام کی قیمت لگائی جائے۔ پھر غلام سے کہا جائے کہ (اپنی آزادی کی) کوشش میں وہ باقی حصہ کی قیمت خود کما کر ادا کرلے۔ لیکن غلام پر اس کیلئے کوئی دباؤ نہ ڈالا جائے۔

سند میں عبداللہ بن مبارک ہیں۔ اسے تمام الستہ نے تخریج کیا ہے۔

باب هَلْ يُقرَعُ فى القِسمةِ والاستِهامِ فِيه (تقسیم میں قرعہ اندازی؟)

استھام بمعنی اقتراع (یعنی قرعہ اندازی کرنا) ہے یہاں تقسیم کرنے میں حصوں کا بیان مراد ہے۔(فیہ) کی ضمیر کا مرجع قسم (یعنی تقسیم) ہے لفظاً اگر چہ پہلے قسمۃ ہے مگر یہ اسی کا ہم معنی ہے۔علامہ انور لکھتے ہیں قرعہ اندازی ہمارے ہاں کسی بھی جگہ میں، حجت نہیں یہ صرف تطیبِ خاطر کیلئے ہے دوسروں نے کچھ تفاصیل کے ساتھ اسے حجت کا درجہ دیدیا ہے ابن قیم نے اس موضوع پر خامہ فرسائی کی ہے اوران احادیث سے استدلال کیا ہے جوسب کی سب بابِ دیانات سے ہیں وہ بابِ حکم میں سے کوئی حدیث پیش نہیں کر سکے۔احادیث میں ہمیں فیصلہ وقضاء میں مدعی کے ذمہ بینہ اور مدعیٰ علیہ کے ذمہ قسم ہی ملتی ہے مخاصمت کے وقت فیصلہ کے صرف یہی دوطریقے ہیں قرعہ یا یمین (قسم) کے ساتھ ساتھ گواہ کا بھی ہونا اس باب سے نہیں۔

حدثنا أبونعيم حدثنا زكريا قال سمعت عامرا يقول سمعتُ النُّعمانَ بن بَشير عن النبيﷺ قال مَثلُ القائِمِ علىٰ حُدودِ اللّٰهِ عزَّوجلَّ والواقعِ فِيها كَمَثَلِ قوم اسْتَهَمُوا علىٰ سَفِينةٍ فأصابَ بعضُهم أعلاها وبعضُهم أسفلَها فكانَ الذى فى أسفَلِها إذا اسْتَقوا مِنَ الماءِ مَرُّوا علىٰ مَنْ فَوقَهُم فقالُوا لَوْ أنَّا خَرَقْنا فى نَصِيبِنا خَرقاً ولَمْ نُؤْذِ مَن فوقَنا فإنْ يَترُكوهم وما أرادُوا هَلَكُوا جميعاً وإنْ أخذُوا علىٰ أيدِيهِمْ نَجَوْا ونجوا جَمِيعاً

نعمان بن بشیرؓ سے سنا کہ نبی کریمﷺ نے فرمایا اللہ کی حدود پر قائم رہنے والے اور اس میں گھس جانے والے (یعنی خلاف کرنے والے) کی مثال ایسے لوگوں کی سی ہے جنہوں نے ایک کشتی کے سلسلے میں قرعہ ڈالا۔جس کے نتیجہ میں بعض لوگوں کو کشتی کے اوپر کا حصہ ملا اور بعض کو نیچے کا۔پس جو لوگ نیچے والے تھے،انہیں (دریائے سے) پانی لینے کیلئے اوپر سے گزرنا پڑتا۔انہوں نے سوچا کہ کیوں نہ ہم اپنے ہی حصہ میں ایک سوراخ کر لیں۔تا کہ اوپر والوں کو ہم کوئی تکلیف نہ دیں۔اب اگر اوپر والے بھی نیچے والوں کو من مانی کرنے دیں گے تو کشتی والے تمام ہلاک ہو جائیں گے اور اگر اوپر والے نیچے والوں کا ہاتھ پکڑ لیں تو یہ خود بھی بچیں گے اور ساری کشتی بھی بچ جائے گی۔

عامر سے مراد شعبی ہیں۔کتاب الشہادات میں اس پر مفصل بحث ہوگی علامہ انور اس حدیث کی تشریح میں رقم طراز ہیں کہ دنیا ایک کشتی ہی کی طرح ہے جس میں ہر مسلم و کافر، مطیع و عاصی فروکش ہے جب معصیت عام ہو جائے اور کوئی روکنے والا نہ ہو تو لامحالہ سبھی کیلئے ہلاکت و بربادی ہے اس لئے کہ یہ دارِ تلبیس و تخلیط ہے نہ کہ دارِ تمییز، حق و باطل ہمیشہ مختلط (ساتھ ساتھ) ہی رہے ہیں اور رہیں گے اگر اہلِ معصیت یہیں فنا ہو جائیں تو تمحیص (حساب و کتاب) یہیں ہو جائے حالانکہ اس کا وعدہ آخرت میں ہے اس وجہ سے کہ صبیان و معصومین پر ہر قسم کی ابتلاء آتی ہے یہ دار، دارِ ایمان بالغیب ہے تو ستر و ابہام ہی مناسب تھا اگر پردہ اٹھا دیا جائے (پردہ اٹھنے کی منتظر ہے نگاہ) اور معاملہ یہیں منکشف کر دیا جائے تو حشر و میزان کے کیا معنی؟ یہی مشیتِ خداوندی ہے کہ حق و باطل کی باہم آویزش رہے (بقول اقبال:"ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز چراغِ مصطفوی سے شرارِ بولہبی) ملا عبدالرؤف المناوی جو سیوطی کے شاگرد ہیں، لکھتے ہیں اگر اہلِ معاصی کے ساتھ اہلِ طاعت کا ساتھ نہ ہو تو وہ سب تباہ و برباد ہو جائیں۔ترمذی نے بھی اسکی تخریج کی ہے۔

باب شِركةِ اليَتيمِ وأهلِ المِيراثِ (مالِ یتیم میں مشارکت)

واو بمعنی (مع) ہے۔ ابن بطال لکھتے ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ یتیم کے مال میں مشارکت جائز نہیں الا یہ کہ اس میں اس کی مصلحت ہو۔

حدثنا عبدالعزيز حدثنا الأويسى حدثنا ابراهيم بن سعد عن صالح عن ابن شهاب أخبرنى عروة بن الزبير أنه سألَ عائشةَ- ح- وقال الليث حدثنى يونس عن ابن شهاب أخبرنى عروة بن الزبير أنه سألَ عائشةَ عن قولِ اللّٰهِ عزَّوجلَّ ﴿وإن خِفتُمْ أنْ لاتُقْسِطُوا فى اليَتٰمىٰ فَانْكِحُوا مَاطَابَ لَكُمْ مِنَ النِّساءِ مَثْنىٰ وثُلاثَ ورُباعَ﴾ قالتْ يا ابنَ أختِى هِىَ اليَتيمةُ تَكونُ فى حَجْرِ وَلِيِّها تُشارِكُه فى مالِهِ فيُعْجِبُه مالُها وجَمالُها فيُرِيدُ وَلِيُّها أنْ يَتَزَوَّجَها بغَيرِ أنْ يُقسِطَ فى صَداقِها فيُعطِيها مِثْلَ ما يُعْطِيها غيرُه فنُهُوا أن يَنْكِحُوهُنَّ إلا أنْ يُقسِطُوا لَهُنَّ ويَبلُغُوا بِهِنَّ أعلىٰ سُنَّتِهِنَّ مِنَ الصَّداقِ وأمِرُوا أنْ يَنكِحُوا ماطابَ لَهُم مِن النِّساءِ سِواهُنَّ قال عروةُ قالتْ عائشةُ ثُمَّ إنَّ الناسَ اسْتَفْتَوا رسولَ اللهِ ﷺ بعدَ هٰذِهِ الآيةِ فأنزلَ اللهُ عزَّوجلَّ ﴿وَيَسْتَفْتُوْنَكَ فِى النِّسَآءِ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيْكُمْ فِيْهِنَّ لا وَمَا يُتْلٰى عَلَيْكُمْ فِى الْكِتٰبِ فِىْ يَتٰمَى النِّسَآءِ﴾ إلى قولِهِ ﴿وَتَرْغَبُوْنَ اَنْ تَنْكِحُوْهُنَّ﴾ [النساء:١٢٧] والذى ذَكرَ اللهُ أنه يُتلىٰ عليكم فى الكتابِ الآيةُ الأولى التى قالَ اللهُ فيها ﴿وَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُقْسِطُوْا فِى الْيَتٰمٰى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ﴾ [النساء:٣] قالتْ عائشة وقولُ اللهِ فى الآيةِ الأخرىٰ ﴿وَتَرْغَبُوْنَ اَنْ تَنْكِحُوْهُنَّ﴾ هى رَغْبةُ أحدِكم لِيَتيمَتِهِ التى تكونُ فى حَجْرِهِ حينَ تَكونُ قَليلةَ المالِ والجَمالِ فنُهُوا أنْ يَنكِحُوا ما رَغِبُوا فى مالِها وجَمالِها مِن يتامَى النِّساءِ إلا بالقِسْطِ مِنْ أجْلِ رَغبتِهم عَنْهنَّ

عروہ بن زبیر کہتے ہیں کہ انہوں نے حضرت عائشہؓ سے (سورہ نساء میں) اس آیت کی بابت پوچھا ''اگر تم کو یتیموں میں انصاف نہ کرنے کا ڈر ہو تو جو عورتیں پسند آئیں دو دو تین تین چار چار نکاح میں لاؤ'' انہوں نے کہا میرے بھانجے یہ آیت اس یتیم لڑکی کے بارہ میں ہے جو اپنے ولی (محافظ رشتہ جیسے چچیرا بھائی پھوپھی زاد یا ماموں زاد بھائی) کی پرورش میں ہو اور ترکہ کے مال میں اس کی ساجھی ہو اور وہ اس کی مالداری اور خوبصورتی پر فریفتہ ہو کر اس سے نکاح کرنا چاہے لیکن پورا مہر انصاف سے جتنا اس کو اور جگہ ملتا، وہ نہ دے، تو اگر ان کے ساتھ ان کے ولی انصاف کر سکیں اور ان کی حسب حیثیت بہتر سے بہتر عمل، مہر کے بارہ میں اختیار کریں (تو اس صورت میں نکاح کرنیکی اجازت ہے) اور ان سے یہ بھی کہہ دیا گیا کہ ان کے سوا جو بھی عورت انہیں پسند ہو اس سے وہ نکاح کر سکتے ہیں۔ عروہ بن زبیر نے کہا کہ عائشہؓ نے بتلایا۔ پھر

لوگوں نے اس آیت کے نازل ہونے کے بعد (ایسی لڑکیوں سے نکاح کی اجازت کے بارہ میں) مسئلہ پوچھا تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کی "اور آپ سے عورتوں کے بارے میں یہ لوگ سوال کرتے ہیں۔ آگے فرمایا اور تم ان سے نکاح کرنا چاہتے ہو۔ یہ جو اس آیت میں ہے اور جو قرآن میں تم پر پڑھا جاتا ہے، تو اس سے مراد پہلی آیت ہے۔ یعنی اگر تم کو یتیموں میں انصاف نہ ہو سکنے کا ڈر ہو تو دوسری عورتیں جو بھلی لگیں ان سے نکاح کر لو۔ حضرت عائشہؓ نے کہا یہ جو اللہ نے دوسری آیت میں فرمایا اور تم ان سے نکاح کرنا چاہتے ہو اس سے یہ غرض ہے کہ جو یتیم لڑکی تمہاری پرورش میں ہو اور مال اور جمال کم رکھتی ہو اس سے تو تم نفرت کرتے ہو، اس لئے جس یتیم لڑکی کے مال اور جمال میں تم کو رغبت ہو اس سے بھی نکاح نہ کرو مگر اس صورت میں جب انصاف کے ساتھ ان کا پورا مہر ادا کرو۔

سند کے تمام راوی مدنی ہیں۔ (وقال الليث الخ) اسے طبری نے اپنی تفسیر میں موصول کیا ہے۔ (ليتيمته) کشمیہنی کے نسخہ میں (عن يتيمته) ہے شاہد وہی اصوب ہے۔ بقول علامہ یقیناً وہی اصوب ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان (وترغبون أن تنكحوهن) میں بھی (عن) مقدر ہے اور یہ کلام عرب میں شائع (عام) ہے اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا ان حروف جر کا مقدر ماننا جائز ہے جن کے حذف کے سبب معنی تبدیل ہو جاتا ہے؟۔ اسے مسلم نے (التفسير) جبکہ ابوداؤد اور نسائی نے (النکاح) میں روایت کیا ہے۔

باب الشِرْكةِ فى الأرضين وغيرِها (اراضی میں شراکت)

حدثنا عبدالله بن محمد حدثنا هشام أخبرنا معمر عن الزهرى عن أبى سلمة عن جابر بن عبدالله قال إنما جَعلَ النبىُ ﷺ الشُّفعةَ فى كُلِّ مَالَمْ يُقْسَمْ فإذا وَقعتِ الحُدودُ وصُرِفَتِ الطُّرُقُ فلاشفعةَ

ہشام سے مراد ابن یوسف صنعانی ہیں۔ کتاب الشفعہ میں گزر چکی ہے یہاں مراد زمینوں کی حصہ داروں میں تقسیم کا جواز ثابت کرنا ہے جمہور کا یہی قول ہے خواہ گھر چھوٹا ہو یا بڑا (یعنی اگر بات قضاء وفیصلہ پر آجائے تو یہی حکم ہے وگرنہ باہمی رضامندی سے کوئی اور حل بھی نکالا جا سکتا ہے) بعض نے اس جائیداد کی تقسیم سے منع کیا ہے جو اگر تقسیم کی جائے تو اس کا نفع ختم ہو جاتا ہے۔

باب إذا قَسَمَ الشُّرَكاءُ الدُّورَ وغيرَها فلَيسَ لَهُم رُجوعٌ ولا شُفعةٌ

(تقسیم مکمل ہو جانے کے بعد حقِ شفعہ ورجوع حاصل نہیں)

ابن منیر کہتے ہیں ترجمہ لزوم قسمت کا باندھا ہے جبکہ حدیث میں صرف نفیِ شفعہ ہے لیکن اس کی نفی، نفیِ رجوع کو مستلزم ہے اس لئے کہ اگر شریک کو حقِ رجوع دیدیا جائے تو جائیداد بھی واپس ہو سکتی ہے تو گویا شفعہ بھی۔ علامہ انور کہتے ہیں حدیثِ مترجم لہ میں ترجمہ میں ذکر کردہ مسئلہ موجود نہیں البتہ فقہ حنفی میں ہے کہ اگر تقسیم کے بعد غبنِ فاحش (صریح بددیانتی) ظاہر ہو جائے تو حقِ رجوع حاصل ہے وگرنہ نہیں۔

حدثنا مسدد حدثنا عبدالواحد حدثنا معمر عن الزهرى عن أبى سلمة بن

عبدالرحمن عن جابر بن عبدالله قال قَضَى النبيُّ ﷺ بِالشُّفعةِ فى كُلِّ مالَمْ يُقسَمْ فإذا وَقعتِ الحُدودُ وصُرفتِ الطرقُ فلاشفعةَ۔(سابقہ ہے)

باب الاشتراكِ فى الذَّهَبِ والفِضَّةِ وما يَكونُ فيه الصَّرفُ

(سونے چاندی اور کرنسی میں اشتراک)

ابن بطال لکھتے ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ شرکتِ صحیحہ یہ ہے کہ دونوں کا ایک جیسا سرمایہ ہو پھر خلط کر کے اپنے اپنے سرمایہ کا تفرقہ کئے بغیر اکھٹے سرمایہ کاری کریں یہ امر بھی مجمع علیہ ہے کہ درہم و دینار کے ساتھ شرکت جائز ہے لیکن اس امر میں اختلاف ہے کہ اگر ایک کے دینار ہوں اور دوسرے کے درہم؟ شافعی اس سے منع کرتے ہیں مالک کا مشہور قول بھی یہی ہے فقہائے کوفہ سوائے ثوری کے بھی یہی رائے رکھتے ہیں شافعی نے (اتحادِ کرنسی کے ساتھ ساتھ) مزید یہ شرط بھی عائد کی ہے کہ ایک جیسے معیار کے ہوں بخاری کا ترجمہ کو مطلق رکھنا اس بات کا اشعار ہے کہ وہ ثوری کی رائے کی طرف رجحان رکھتے ہیں۔(وما يكون فيه الصرف) یعنی دراہم مغشوشہ اور تبر (سونے) کی طرح وغیر ذلک، اس میں علماء کا اختلاف ہے، اکثر کے نزدیک ہر مثلی میں صحیح ہے، شافعیہ کا اصح قول یہی ہے بعض کے ہاں ڈھالے ہوئے سکوں کے ساتھ مختص ہے۔ علامہ اس ترجمہ کے تحت لکھتے ہیں کہ یہ ضابطہ یہاں مجمل ہے تفاصیل فقہ میں دیکھی جا سکتی ہیں۔

حدثنا عمروبن علی حدثنا أبو عاصم عن عثمان يعنى ابن الأسود قال أخبرنى سليمان بن أبى مسلم قال سألتُ أبا المِنهال عن الصَّرْفِ يداً بِيَدٍ فقال اشتَريتُ أنا وشريكٌ لى شيئاً يداً بيدٍ ونسيئةً فجاءَ نا البراءُ بنُ عازب فسألناهُ فقالَ فَعَلْتُ أنا وشَريكى زيدُ بنُ أرقم فسألْنَا النبىَّ ﷺ عن ذٰلك فقال ما كان يداً بيد فخُذُوه وما كان نسيئةً فرُدُّوه

ابو عاصم سے مراد نبیل ہیں وہ بھی شیوخِ بخاری میں سے ہیں کئی روایات ان سے بالواسطہ ہیں یہ روایت (البیوع) میں گزر چکی ہے۔(وما كان نسيئة فردوه) کریمہ بنت احمر کے نسخہ میں (فذروه) ہے، اس سے استدلال کیا ہے کہ ایک ہی سودا متفرق ہو سکتا ہے جو حصہ قواعدِ شرع کے مطابق ہوگا، صحیح ہوگا جو نہ ہوگا غیر صحیح ہوگا بقول ابن حجر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ محتمل ہے کہ ایک سودے کی نہیں بلکہ دو کی بات کی گئی ہو اس کی تائید (باب الهجرة إلى المدينة) میں ایک اور سند کے ساتھ ابو منہال کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ہے میرے شریک (پارٹنر) نے بازار (سیزن) تک کے ادھار پر دراہم بیچے (گویا نقد و نقدی الگ سودا تھا، نسیئۃ الگ)۔

باب مُشارَكةِ الذِّمِّىِّ والمشركين فى المُزارَعةِ (ذمی اور مشرکین کے ساتھ مزارعت)

واو عاطفہ ہے، مع کے معنی میں نہیں۔

حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا جويرية بن أسماء عن نافع عن عبدالله

قال أعطىٰ رسولُ الله ﷺ خيبرَ اليهودَ أنْ يَعمَلُوها و يَزْرَعُوها ولَهم شَطْرُ ما يَخْرُجُ مِنها

المزارعة میں ترجمہ و بحث گزر چکی ہے ذمی کے بارے میں صریح ہے مشرک کواس کے ساتھ ملحق کیا کیونکہ اگر وہ امان دیا گیا ہے (یعنی دارالاسلام کا رہائشی ہے) تو ذمی ہی کے حکم میں ہے بعض فقہاء اس کے عدم جواز کے قائل ہیں مثلا ثوری، لیث، احمد اور اسحاق امام مالک کہتے ہیں اگر وہ مسلمان کی موجودگی میں تصرف کرے تب صحیح ہے، انکی حجت ان کا یہ تحفظ ہے کہ کہیں مالِ مسلم میں حرام کی آمیزش نہ کر دے مثلاً سود یا خمر وخنزیر کی قیمت وغیرہ، جمہور کی دلیل آنجناب کا یہودِ خیبر سے معاملہ ہے جو اگر چہ مزارعت میں ہے لیکن اگر اس میں جائز ہے تو بقیہ میں بھی، ان سے جزیہ بھی تو وصول کیا جاتا ہے حالانکہ ان کے اموال مشکوک ہیں۔ علامہ لکھتے ہیں مصنف نے معاملہ خیبر (مزارعت) کو مشارکت اعتبار کیا ہے جبکہ سابق صفحات میں کئی اور معاملات پر بھی محمول کیا ہے۔

باب قَسْمِ الغَنَم و العَدْلِ فِيها (ریوڑ کی عادلانہ تقسیم)

حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا الليث عن يزيد بن أبي حبيب عن أبي الخير عن عقبة بن عامر أنَّ رسولَ الله ﷺ أعطاهُ غنَماً يَقْسِمُها علىٰ صَحابتِهِ ضَحايا فبَقِيَ عَتُودٌ فذَكرَه لِرَسولِ اللهِ ﷺ فقالَ ضَحِّ بِهِ أنتَ ۔(الوکالہ میں گزر چکی ہے)

اس حدیث سے مذکورہ بالا استنباط اور اسے شرکت قرار دینے کی توجیہ (الوكالة) میں ذکر ہو چکی باقی شرح (الأضاحی) میں آئیگی علامہ انور لکھتے ہیں حدیث میں مذکورہ معاملہ کا شرکت سے کوئی تعلق نہیں آنجناب نے حضرت عقبہ کو تقسیم کرنے کیلئے ریوڑ دیا، انہوں نے کر دیا۔ اسے مسلم، ترمذی اور نسائی نے (الأضاحی) میں روایت کیا ہے۔

باب الشِّركةِ فی الطَّعامِ وغيرِہ (طعام وغیرہ میں شرکت)

ويُذكَرُ أنَّ رجلًا ساوَمَ شيئاً فغَمزَه آخرُ فرأىٰ عمرُ أنَّ لَه شِرْكةً .

(ایک آدمی نے بھاؤ تاؤ لگانے والے کو اشارہ دیا تو حضرت عمر نے اسے شراکت دار قرار دیا)۔

وغیرہ سے مراد مثلیات (ایک جیسی اشیاء) جمہور کا موقف ہے کہ ہر مملوکہ شئ میں شرکت صحیح ہے شافعیہ کے یہاں صرف مثلی میں، انکے نزدیک عروض (سامان) میں شرکت کی سبیل یہ ہوگی کہ وہ اپنا بعض عرضِ معلوم دوسرے کے بعض عرضِ معلوم کے بدلے بیچ دے اور اسے اذنِ تصرف دیدے۔ ایک رائے گزری ہے کہ شرکت صرف نقدِ مضروب (کرنسی) میں صحیح ہے مالکیہ کے ہاں طعام میں مشترکہ سرمایہ کاری مکروہ ہے راجح ان کے نزدیک اس کا جواز ہے۔

(فرأى عمر الخ) ابن شبویہ کے نسخہ میں ابن عمر کا ذکر ہے مگر عمر ہی اصح ہے سعید بن منصور نے ایاس بن معاویہ کے حوالے سے اپنی اسی روایت میں حضرت عمر کا ذکر کیا ہے یہ اس امر کی دلیل ہے کہ شرکت کیلئے کوئی خاص صیغہ (عبارت، جملہ) شرط نہ تھا بلکہ اگر

قرینہ موجود ہے تو اشارہ و کنایہ ہی کافی سمجھا جاتا تھا مالک کا یہی قول ہے، مالک اس سامان کی بابت جسے برائے فروخت پیش گیا، کہتے ہیں اگر اسے ایک نے خرید لیا (یعنی باقی شرکاء کی غیر موجودگی ولاعلمی میں) تو دوسرے بھی اس میں شریک ہونگے۔ صغانی کے نسخہ میں یہاں یہ عبارت بھی ہے (قال أبو عبدالله-يعني المصنف إذا قال الرجل للرجل أشركني فإذا سَكَتَ يكون شريكَه في النصف) یعنی اگر کسی نے دوسرے سے کہا اس سودے میں مجھے بھی شریک سمجھو، دوسرا اگر خاموش رہا (تو یہ اس کی رضامندی ہے) اور وہ نصف نفع میں شریک سمجھا جائیگا انکا یہ استنباط اسی اثرِ عمرؓ سے ہے۔ علامہ لکھتے ہیں ہمارے ہاں اشارہ سے شرکت ثابت نہیں ہوگی، البتہ دیانۃً ممکن ہے پھر معاملہ ان کی باہمی رضامندی پر چھوڑ دیا جائیگا۔

حدثنا أصبغ بن الفرَج أخبرني عبدالله بن وهب أخبرني سعيد عن زُهرة بن مَعبد عن جده عبدالله بن هشام وكان قد أدركَ النبيَ ﷺ وذَهبَتْ به أُمُّه زينبُ بنت حُميد إلىٰ رسولِ اللهِ ﷺ فقالت يارسولَ الله ﷺ بايِعْهُ فقال هوصَغيرٌ فمَسَحَ رأسَه ودَعا لَه وعن زُهرة بن معبد أنه كان يَخرُجُ بِهِ جدُه عبدُالله بن هشام إلَى السُّوق فيَشتري الطَّعامَ فيَلْقاهُ ابنُ عمر وابنُ الزبير فيقولانِ لَه أشرِكْنا فإنَّ النبيَﷺ قد دَعا لَكَ بالبَرَكة فيُشرِكُهم فرُبَّما أصابَ الرَّاحلةَ كَمَا هِيَ فيَبْعَثُ بِها إلى المنزلِ قال أبوعبدالله إذاقال الرجلُ لِلرجل أشرِكْني فإذا سَكَتَ فيَكونُ شريكَه بالنِّصفِ

عبداللہ بن ہشامؓ نے بیان کیا کہ انہوں نے نبی کریم ﷺ کو پایا تھا۔ ان کی والدہ زینب بنت حمیدؓ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آپ کو لے کر حاضر ہوئی اور عرض کیا یا رسول اللہ! اس سے بیعت لے لیجیے۔ آپ نے فرمایا کہ یہ تو ابھی بچہ ہے۔ پھر آپ نے ان کے سر پر ہاتھ رکھ کر ان کیلئے دعائے خیر و برکت کی، ان کے دادا عبداللہ بن ہشامؓ انہیں اپنے ساتھ بازار لے جاتے۔ وہاں وہ غلہ خریدتے۔ پھر عبداللہ بن زبیرؓ ان سے ملتے تو وہ کہتے کہ ہمیں بھی اس اناج میں شریک کر لو۔ کیونکہ آپ کے لئے رسول اللہ ﷺ نے برکت کی دعا کی ہے۔ چنانچہ عبداللہ بن ہشام انہیں بھی شریک کر لیتے اور کبھی پورا ایک اونٹ (مع غلہ) نفع حاصل کر لیتے اور اس کو گھر بھیج دیتے۔

سعید سے مراد ابن ابی ایوب ہیں۔ (عن زهرة) ابوداؤد کی سعید سے روایت میں ان کی کنیت ابوعقیل بھی مذکور ہے۔ (عن جده الخ) حضرت ابوبکر کے قبیلہ سے تھے۔ (أدرك النبي الخ) ابن مندہ نے ذکر کیا ہے کہ آنجناب کی وفات کے وقت ان کی عمر چھ برس تھی مسند احمد کی ایک روایت میں ہے کہ عہد نبوی میں بالغ ہو گئے تھے مگر اس کی سند میں ابن لہیعہ ہے کیونکہ حدیثِ ہذا میں مذکور یہ واقعہ فتحِ مکہ کے موقعہ کا ہے اور انہیں صغیر کہا گیا ہے۔ (أمه زينب الخ) حمید بن زہیر بن حارث بن اسد بن عبدالعزی کی صاحبزادی، صحابیات میں شمار کیا گیا ہے ہشام فتح سے قبل کفر میں فوت ہوا عبداللہ فتح مصر میں شریک تھے، خلافت معاویہ میں انتقال کیا۔

(وعن زهرة الخ) اسی سند کے ساتھ موصول ہے۔ (فيلقاه الخ) اسماعیلی کہتے ہیں ایک خلقت نے اس حدیث کو روایت کیا ہے کسی نے اس زیادت کو ذکر نہیں کیا سوائے ابن وہب کے ابن حجر لکھتے ہیں الدعوات کی عبداللہ بن وہب سے اسی سند کے ساتھ روایت میں بھی یہ اضافہ موجود ہے اسی طرح ابونعیم نے دو طرق کے ساتھ ابن وہب سے اس کی تخریج کی ہے (اس میں بھی ہے) تو خلاصہ کلام یہ

ہوا کہ بقول اسماعیلی ابن وہب اس اضافہ میں متفرد ہیں۔ ابن حجرؒ آخرِ بحث میں لکھتے ہیں صغانی کے نسخہ میں امام بخاری کی طرف سے ایک بات مذکور ہے جو کسی اور نسخہ میں نہیں دیکھی وہ یہ کہ عروۃ البارقی بازار آتے تو چالیس ہزار کا نفع حاصل کر لیتے اور یہ انہیں آنجناب کی دعائے برکت کا نتیجہ تھا جو ایک موقع پر دی، ایک مرتبہ آپ نے انہیں ایک دینار دیا کہ اس سے ایک بکری بطور قربانی خرید لائیں انہوں نے اس سے دو بکریاں خریدیں ایک کو ایک دینار میں بیچا اور ایک بکری مع ایک دینار آنجناب کی خدمت میں پیش کی جس پر دعائے برکت فرمائی۔ (فمسح رأسه) کے تحت علامہ انور لکھتے ہیں سلف کا طریقہ کار رہا ہے کہ چھوٹے بچوں کو آنجناب کی خدمتِ اقدس میں لاتے آپ سر پر ہاتھ پھیرتے اور دعائے خیر و برکت فرماتے تو آج تک یہ معمول ہے کہ لوگ صالحین کے پاس چھوٹوں کو لاتے ہیں (قال أبو عبد الله إذا قال الخ) کی بابت کہتے ہیں یہ دیانۃً تو ہوسکتا ہے قضاءً یا حکماً (یعنی بطور ضابطہ) نہیں پھر ہماری فقہ میں ہے کہ ساکت کی طرف کوئی شئ منسوب نہ کی جائے البتہ اس سے ۳۴ صورتیں مستثنیٰ کی ہیں، الاشباہ والنظائر میں تفصیل دیکھی جاسکتی ہے۔

باب الشِّرْكَةِ فِى الرَّقِيقِ (سانجھا غلام)

حدثنا مسدد حدثنا جويرية بن أسماء عن نافع عن ابن عمر عن النبى ﷺ قال مَن أعتقَ شِركاً له فى مَملُوكٍ وَجبَ عليهِ أن يُعتِقَ كُلَّه إنْ كانَ له مالٌ قَدرَ ثَمَنِه يُقامُ قِيمةَ عَدْلٍ ويُعطىٰ شُرَكاؤه حِصَّتَهم ويُخَلّى سبيلُ المُعتَقِ۔ (ایضاً)

حدثنا أبوالنعمان حدثنا جرير بن حازم عن قتادة عن النضر بن أنس عن بشير بن نهيك عن أبى هريرة عن النبى ﷺ قال مَنْ أعتَقَ شِقْصاً فى عبدٍ أعتِقَ كلُّه إنْ كانَ لَه مالٌ وإلا يُستَسْعَ غيرَ مَشقُوقٍ عَليه ۔(اسی میں گزر چکی ہے)

ترجمہ کے ساتھ مطابقت ظاہر ہے کہ صحتِ عتق صحتِ ملکیت کی فرع ہے۔ علامہ انور (وجب عليه أن يعتق كله) کے تحت لکھتے ہیں کہ یہ لفظ حنفیہ کیلئے مفید ہے کیونکہ اس کی دلالت ہے کہ اب وہ آزاد کہلانے کا حقدار ہے یا تو بالتضمین یا باالاستسعاء یہ دلالت بھی ملی کہ شرکاء سے خلاصی سے قبل ابھی آزاد نہ کہلائے گا، تفصیل آگے آتی ہے۔

باب الاشتراكِ فى الهَدْىِ و البُدنِ (حج کی قربانیوں میں اشتراک)

وإذا أشركَ الرجلُ رجلًا فى هَديِهِ بعد ما أهدىٰ.

یعنی کیا کسی کو اس طرح ھدی میں شریک بنالینا صحیح ہوگا علامہ انور رائے دیتے ہیں کہ حدیث میں مذکور معاملہ کا بھی شرکت سے تعلق نہیں بنتا کیونکہ نبی اکرم ﷺ الگ اور حضرت علیؓ الگ سے قربانیاں لے کر آئے تھے پھر یہ بھی پتہ نہیں چل سکتا کہ وہ قربانیاں کن کی تھیں حنفیہ کے نزدیک شرکت فی عین متصور نہیں الا یہ کہ ایک دوسرے کے ہاتھ اپنا نصف مال فروخت کر دے تو یہ شرکتِ ملک بن جائے گی جیسا کہ کنز میں ہے۔

حدثنا أبوالنعمان حدثنا حماد بن زيد أخبرنا عبدالملك بن جريج عن عطاء عن جابر- وعن طاؤس عن ابن عباس قالا قَدِمَ النبيُّ ﷺ وأصحابُه صُبحَ رابعةٍ مِن ذى الحَجَّةِ مُهِلِّينَ بِالحَجِّ لا يَخلِطُهم شيءٌ فلمَّا قَدِمْنا أمرَنا فجعَلْناها عُمرةً وأنْ نَحِلَّ إلىٰ نسائِنا ففَشَتْ فى ذٰلك القالةُ قال عطاءٌ قال جابرٌ فيَرُوحُ أحدُنا إلىٰ مِنًى وذَكَرُه يَقْطُرُ مَنِيًّا فقالَ جابرٌ بكَفِّهِ فبلَغَ ذٰلك النبيَ ﷺ فقامَ خطيباً فقال بَلَغَنى أنَّ أقواماً يقولونَ كذا وكذا واللّٰهِ لأنا أبَرُّ وأتقىٰ لِلّٰهِ عَزَّوجَلَّ مِنهم ولو أنى استَقْبَلْتُ مِنْ أمرى مااستَدْبَرْتُ ما أهْدَيتُ ولولا أنَّ مَعى الهدىَ لأحْلَلْتُ فقامَ سراقةُ بنُ مالك بن جُعْشُم فقال يارسولَ الله ﷺ هِيَ لَنا أو لِلأبَدِ فقال لا بَلْ لِلأبدِ قال وجاءَ عليُّ بنُ أبى طالب فقال أحدُهما يقول لَبَّيْكَ بما أهَلَّ به رسولُ الله ﷺ وقال الآخرُ لَبَّيك بحَجَّةِ رسولِ اللهِ ﷺ فأمَرَ النبيُّ ﷺ أنْ يُقِيمَ علىٰ إحْرامِهٖ وأشْرَكَه فى الهَدْى

الحج میں اس پر مفصل بحث ہو چکی ہے آنجناب مدینہ سے تریسٹھ اور حضرت علی یمن سے سینتیس اونٹ لیکر آئے تھے آنجناب نے انہیں اپنے ساتھ ان ھدی میں شریک کر لیا یہ اشتراک اس امر پر محمول ہے کہ آپ نے انہیں اپنا ثواب ھدی میں شریک بنا لیا یہ نہیں کہ ان کا مالک بنا دیا تھا یہ احتمال بھی ہے کہ یہ مشارکت تمام مجموعی (یعنی ٦٣ آپ کے اور ٣٧ ان کے) اونٹوں میں ہو گویا انکے نصف کا حضرت علی کو مختار کار بنا دیا۔

(فقال أحدهما الخ) الحج میں بیان ہوا کہ یہ بات حضرت جابر سے منقول ہے اور اگلی بات حضرت ابن عباس سے ابن حجر طاؤس عن ابن عباس کے اس طریق کی بابت لکھتے ہیں کہ مزی اس سے لاعلم رہے نہ تو طاؤس کے حالات میں اور نہ ابن جریج اور نہ عطاء کی ان سے روایات کے ضمن میں اس کا تذکرہ کیا اسی طرح حمیدی بھی واقف نہ ہو سکے چنانچہ نہ متفق میں اور نہ افرادِ بخاری میں اس کا ذکر کیا مستخرج ابونعیم سے متبین ہوتا ہے کہ یہ بواسطہ ابن جریج عن طاؤس ہے مسند ابویعلی میں دو طریق سے ہے ایک حماد عن ابن جریج عن عطاء عن جابر) اور دوسرا (حماد، ابن جریج، طاؤس عن ابن عباس) کے حوالے سے۔ ابن حجر کے بقول ابن جریج کی عطاء سے صرف ایک یہی روایت دیکھی ہے انہوں نے صحیحین وغیرھما میں ہمیشہ طاؤس سے بالواسطہ ہی روایت کی ہے مسند احمد میں بھی باوجود اس کی ضخامت کے، یہ موجود نہیں مجھے یوں لگتا ہے کہ ابن جریج عن طاؤس منقطع ہے (یعنی انکی باہمی لقاء نہیں) ائمہ (جرح وتعدیل) نے کہا ہے کہ ابن جریج کا مجاہد اور عکرمہ سے سماع حدیث نہیں ہے ان سے مرسلاً روایت کرتے ہیں اور طاؤس ان کے اقران (ہمعصروں) میں سے ہیں عطاء سے سماع اس لئے ممکن ہوا کہ انکی وفات دوسرے مذکورہ محدثین سے بیس برس بعد ہے۔

باب مَن عَدَلَ عَشْرةً مِن الغَنَمِ بِجَزُورٍ فى القَسْمِ

(تقسیم میں دس بکریاں ایک اونٹ کے برابر)

حدثنا محمد أخبرنا وكيع عن سفيان عن أبيه عن عَباية بن رِفاعة عن جده رافع بن خديج قال كُنّا معَ النبیﷺ بِذِی الحُلَيفةِ مِنُ تِهامةَ فأصَبُنا غَنَماً أو إبِلًا فعَجِلَ القومُ فأغْلَوابِها القُدورَ فجاءَ رسولُ اللهﷺ فأمرَبِها فأُكُفِئَتْ ثُمَّ عَدَلَ عشرةً مِنَ الغَنمِ بِجَزورٍ ثم إنَّ بعيراً نَدَّ وليس فی القوم إلا خَيلٌ يَسِيرةٌ فرَماهُ رجلٌ فحَبَسَه بِسَهُمٍ فقال رسولُ الله ﷺ إنَّ لِهٰذِهِ البَهائِمِ أوابِدَ كأوابِدِ الوَحُشِ فمَا غَلَبَكُم مِنُها فَاصُنَعُوا بِهٖ هكذا قال قال جَدِّی يارسولَ اللهِﷺ إنا نَرجُوا أونَخافُ أنُ نَلُقَى العَدُوَّ غداً ولَيُسَ مَعَنا مُدًى أفَنَذُبَحُ بِالقَصبِ؟ قال اعُجَلُ أوُ أرُنی ما أنُهَرَ الدَّمُ وذُكِرَ اسُمُ اللّٰهِ عليه فكُلُوا لَيسَ السِّنَّ والظُّفُرَ وسأحَدِّثُكم عن ذٰلك أمَّا السِّنُّ فعَظُمٌ وأمَّا الظُّفُرُ فمُدَى الحَبَشَةِ

اسی کتاب میں گزر چکی ہے الذبائح میں مفصل بحث ہوگی محمد شیخ بخاری اکثر نسخوں میں بلانسبت مذکور ہیں ابن شبویہ کے نسخہ میں (محمد بن سلام) ہے۔(أرنی) کی بابت علامہ انور لکھتے ہیں کہ مختلف فیہ ہے اسے (إیرَن) بمعنی عجل پڑھنا چاہیے (فیض میں اسے۔أرِنَ۔لکھا گیا ہے جب کہ فتح الباری میں۔أرِنی۔مکتوب ہے۔

خاتمہ

کتاب الشرکۃ میں کل (27) مرفوع احادیث ہیں۔ایک معلق اور باقی سب موصول ہیں۔مکررات کی تعداد (13) ہے چھ کے سوا باقی تمام متفق علیہ ہیں۔ایک اثر بھی شامل ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب الرھن

باب الرَّهْنِ فی الحَضَر (حضر میں رہن رکھنا)

وقولِ اللّٰہِ تعالی ﴿وَإِنْ كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾[البقرة: ۲۸۳]

رہن کا لغوی معنی احتباس ہے کہا جاتا ہے (رھن الشیء) إذا دام وثبت (گویا بطور فعلِ لازم بھی مستعمل ہے) اسی سے یہ آیت ہے (كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ) شرعی اصطلاح میں اس سے مراد کسی قرض پر مال کو وثیقہ (دستاویز) بنا لینا، شیٔ مرہون پر رھن کا اطلاق ہوسکتا ہے، مصدر مسمی بہ المفعول ہوگا اس کی جمع رُھن ورھان ہے جیسے کتب وکتاب، یہاں رھن بھی پڑھا گیا ہے ترجمہ کی (فی الحضر) کی قید اس لئے ذکر کی تا کہ یہ وضاحت کریں کہ آیت میں سفر کا ذکر مخرج غالب کے طور سے ہے یہ نہیں کہ صرف سفر میں رھن رکھنا جائز ہے بقول علامہ انور سفر مناطِ حکم نہیں۔

بلکہ اس لئے بھی کہ اس کا شانِ نزول سفر میں تھا رھن کا اصل مقصد (توثقة على الدَّين) ہے (یعنی قرض لینے یا ادھار کے ضمن میں بطور ضمانت) کیونکہ آیت میں ہے (فإنْ أمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضاً) گویا اگر باہمی اعتماد موجود ہے تو اس کی لازمی ضرورت نہیں آیت میں سفر کی قید اس لئے بھی کہ اغلباً حالتِ سفر میں لین دین کی دستاویز لکھنے کیلئے کاتب (اس زمانہ کے تناظر میں) نہیں ملتے تھے تو متبادل کے طور پر رھن کا طریقہ پیش کیا جمہور کی یہی رائے ہے مجاھد اور ضحاک کا موقف ہے کہ صرف سفر میں ہی مشروع ہے طبری نے نقل کیا ہے داؤد اور اہلِ ظاہر بھی یہی کہتے ہیں ابن حزم کے نزدیک حضر میں بطورِ تبرع (رضا کارانہ) جائز ہے (یعنی حضر میں یہ ایک رخصت ہے) حدیثِ باب میں اگرچہ صراحۃً حالتِ حضر کا ذکر موجود نہیں مگر اس کے دوسرے بعض طرق میں ہے جیسا کہ قبل ازیں (باب شراء النبیﷺ نسیئۃً) میں یہی روایت گزری اور اس میں (بالمدینہ) کا لفظ تھا۔

حدثنا مسلم بن ابراهيم حدثنا هشام حدثنا قتادة عن أنس قال ولَقد رَهنَ النبيُّﷺ دِرعَه بِشَعِيرٍ ومَشَيْتُ إِلَى النَّبيِ ﷺ بِخُبزِ شَعِيرٍ وإهالَةٍ سَنِخَةٍ ولَقد سَمِعتُه يقول ما أصبَحَ لآلِ محمدٍ إلا صاعٌ ولا أمسىٰ وإنَّهم لَتِسعةُ أبياتٍ

انس بن مالکؓ نے بیان کیا کہ نبی کریمﷺ نے اپنی زرہ جو کے بدلے گروی رکھی تھی۔ ایک دن میں خود آپ کے پاس جو کی روٹی اور باسی چربی لے کر حاضر ہوا تھا۔ میں نے خود آپ سے سنا تھا، آپ فرما رہے تھے کہ آل محمد (ﷺ) پر کوئی صبح اور کوئی شام ایسی نہیں آتی کہ ایک صاع سے زیادہ کچھ اور موجود رہا ہو، حالانکہ آپ کے نو گھر تھے۔

البیوع میں اپنے دو شیوخ سے نقل کی تھی۔ (ولقد رھن) یہ کسی کلام پر معطوف ہے اسکا تبیّن احمد کی (أبان العطاء عن قتادة عن أنسٍ) سے روایت میں ہے کہ (إن يهودياً دعا رسول اللهﷺ فأجابه) کہ ایک یہودی نے آنجناب کی دعوت کی آپ نے قبول کی۔ درع مذکر ومؤنث، دونوں طرح مستعمل ہے اس یہودی کا نام جس کے پاس آپ نے اپنی زرہ رھن رکھوائی، ابوشحم تھا

اسے شافعی پھر بیہقی نے محمد بن جعفر عن ابیہ سے نقل کیا ہے۔ابوشحم ،اس کا نام وکنیت دونوں کے بطور تھا بعض متاخرین نے آبی الشحم کے یعنی ہمزہ اولیٰ مد کے ساتھ، پڑھا ہے، اِباء سے اسم فاعل ، یہ دراصل شبہ ہے ایک صحابی آبی اللحم کا نام ان پر ملتبس ہو گیا الجہاد اور المغازی میں حضرت عائشہ سے روایت میں ذکر ہوگا کہ اس کے بدلہ تیس صاع شعیر لئے تھے۔احمد، ابن ماجہ اور طبرانی کی عکرمہ عن ابن عباس کے طریق سے بھی یہی مقدار مذکور ہے ترمذی اور نسائی نے اسی طریق سے بیس ذکر کیا ہے ممکن ہے اصل مقدار بیس اور تیس کے درمیان ہو بعض نے جبرِ کسر اور بعض نے الغائے کسر کیا، ابن حبان کی شیبان عن قتادۃ عن انس کے حوالے سے ہے کہ اس مقدار کی قیمت ایک دینار تھی احمد نے شیبان کے طریق سے ذکر کیا ہے کہ وفات تک ایک دینار حاصل نہ ہوا کہ اپنی مرہون زرہ چھڑوالیں۔

(وإهالة سنخة) پگھلائی گئی چربی کو کہتے ہیں ایک قول ہے کہ وسمِ جامد پر بولا جاتا ہے ایک قول ہے ادھان (گھی، و زیتون وغیرہ) پر مشتمل سالن کو کہتے ہیں احمد کی شیبان عن قتادۃ کی روایت میں ہے کہ (لقد دُعِيَ نبي الله ﷺ ذاتَ يومٍ علىٰ خُبزِ شَعِير وإهالة سنخة) گویا اس یہودی نے اس طعام کی دعوت کی اسی لئے کہا (فمشيت إليه) یعنی ظاہری مفہوم مراد نہیں کہ یہ طعام حضرت انس آپ کے پاس لیکر آئے۔(ما أصبح لآل محمد الخ) احمد نے ابو عامر، ترمذی نے ابن ابی عدی اور معاذ بن ہشام اور نسائی نے ہشام سے یہ عبارت نقل کی ہے۔(ما أمسىٰ لآل محمد صاعٌ مِن تَمر ولا صاعٌ مِن حَبٍّ) البیوع میں ایک اور طریق سے (تمر) کی جگہ (برّ) تھا۔(وإنهم لَتِسعة أبيات) مذکورین کی روایت میں (لَتِسعُ نِسوَة) کا لفظ ہے ان کے اسماء گرامی پر مشتمل سیاقِ حدیث المناقب میں آئیگا۔حضرت انس کی اس بات کی ماقبل کے ساتھ مناسبت آنجناب کے یہ مذکورہ بات کہنے کا سبب بتلانا ہے کہ یہ بات آنجناب نے متضجر أوشا کیا نہیں کہی تھی، معاذ اللہ من ذلک۔آپ نے دراصل یہودی کی دعوت قبول کرنے اور اس کے پاس زرہ رہن رکھوانے کا عذر بیان فرمایا تھا۔

حدیث سے ثابت ہوا کہ کفار کے ساتھ معاملات کئے جا سکتے ہیں الا یہ کہ عین المتعامل فیہ کوئی حرام معاملہ ہو یہ استنباط بھی ہو سکتا ہے کہ ایسے اشخاص کے ساتھ بھی لین دین کیا جا سکتا ہے جن کی غالب کمائی حرام کی ہے (اور ان کی دعوت بھی قبول کی جا سکتی ہے بعض صلحاء کو دیکھا ہے کہ صرف شبہ کی بنیاد پر اچھے بھلے مسلمانوں کی دعوت قبول نہیں کرتے اور اسے تقویٰ کا معیار بلکہ اسکی معراج سمجھتے ہیں) کافر غیر حربی کو اسلحہ کی فروخت یا اسے اس کے پاس رہن رکھوانا بھی ثابت ہوا داوٗدی کہتے ہیں یہ اشارہ بھی ملا کہ اس زمانہ میں روٹی عموماً شعیر کی ہوتی تھی آنجناب کے طرزِ زندگی کا نمونہ بھی ملا کہ کس طرح باوجود قدرت کے آسائشیں ترک کی ہوئی تھیں اور زاہدانہ اندازِ حیات اپنایا ہوا تھا ازواجِ مطہرات کی فضیلت بھی ظاہر ہوئی کہ کس طرح صبر وشکر کے ساتھ اس زندگی پر قانع تھیں علماء کہتے ہیں آنجناب کے مالدار صحابہ کو چھوڑ کر ایک یہودی کے ساتھ مذکورہ معاملہ طے کرنے میں حکمت یہ تھی کہ اہل ذمہ و کفار کے ساتھ لین دین کرنے کے جواز کا بیان مقصود تھا یا ممکن ہے صحابہ کے پاس طعام کی مطلوبہ مقدار نہ ہو یا آپکو اس بات کا ڈر ہو کہ اگر ان سے معاملہ کیا تو وہ قیمت یا عوض لینے سے انکار کریں گے تو آپ نے ازرہِ مروت ایسا نہ کیا اس لئے آپ نے انہیں مطلع تک نہ کیا (یہ بھی ثابت ہوا کہ آل محمد سے مرادِ اول ہر جگہ، درودِ ابراہیمی میں بھی اور سورۃ احزاب کی آیت میں بھی، امہات المؤمنین ہیں آیت میں تو ازواج مطہرات کا صراحۃً ذکر کر کے۔یا أهل البيت۔۔ الخ کا لفظ استعمال کیا گویا آل و اہل بیت سے ہر جگہ، اصل و اول مراد ازواج مطہرات ہیں اس مفہوم کو اجاگر کرنے کی اشد ضرورت ہے، مقصد حسنین کریمینؓ یا ان کی والدہ ماجدۃؓ پر اہل بیت یا آل کے لفظ کے اطلاق و استعمال کا انکار

کرتا نہیں لیکن مراد اول امہات المومنین ہیں)۔

باب مَنْ رَهَنَ دِرعَه (زرہ رہن رکھنا)

حدثنا مسدد حدثنا عبدالواحد حدثنا الأعمش قال تَذاكَرْنا عندَ ابراهيم الرَّهنَ والقَبيلَ في السَّلَفِ فقال ابراهيم حدثنا الأسود عن عائشة أنَّ النبيَّ ﷺ اشترىٰ مِنْ يهوديٍّ طَعاماً إلىٰ أجَلٍ ورَهَنَه دِرعَه

ابراھیم سے مراد نخعی ہیں۔(القبيل) یعنی کفیل وضامن۔(اشترى الخ) سابقہ باب کی حدیث ہے۔(إلى أجل) صحیح ابن حبان میں عبدالواحد بن زیاد عن الأعمش کے طریق سے ہے کہ ایک سال مدت مقرر ہوئی تھی المغازی میں ثوری عن الأعمش کے حوالے سے آئے گا کہ آنجناب فوت ہو گئے اور زرہ رہن میں یہودی ہی کے پاس تھی تو اس سے ثابت ہوا کہ حدیثِ ابی ہریرہ میں مذکور (نفسُ المؤمِنِ مُعَلَّقَةٌ بِدَينِهِ حتى يُقْضىٰ عنه) کا تعلق غیر انبیاء کے ساتھ ہے پھر یہ بھی کہ اس صورت میں کہ اس کے ترکہ میں اتنا مال نہ ہو کہ قرض چکایا جا سکے (اور یہاں تو آپ کی رہن میں رکھی زرہ ہے اس کی موجودگی میں گویا آپ حقیقۃً مقروض ہیں ہی نہیں) ابن الطلاع نے الأقضية النبوية میں ذکر کیا ہے کہ حضرت ابوبکر نے آپکی یہ زرہ چھڑوائی البتہ ابن سعد نے حضرت جابر کے حوالے سے لکھا کہ جناب ابوبکر نے آپ کے کئے ہوئے وعدوں کو پورا کیا جبکہ حضرت علی نے آپکے قرضوں کو چکایا ابن راہویہ نے اپنی مسند میں شعبی سے مرسلاً روایت کیا ہے کہ حضرت ابوبکر نے زرہ چھڑوا کر حضرت علی کے حوالے کر دی۔

باب رَهْنِ السِّلاحِ (اسلحہ رہن رکھنا)

حدثنا علي بن عبدالله حدثنا سفيان قال عمرو سمعت جابربن عبدالله يقول قال رسول الله ﷺ مَنْ لِكَعب بن الأشرف فإنه قد آذَى اللهَ ورسولَه فقال محمدُ بن مسلمة أنا فأتاه فقال أرَدْنا أن تُسْلِفَنا وَسقاً أو وَسقينِ قالَ ارْهَنُوني نِساءَ كم قالو اكيف نَرْهَنُك نساءَ نا وأنتَ أجمَلُ العَربِ قال فَارْهَنُوني أبْناءَ كم قالوا كيف نَرْهَنُك أبناء نا فيُسَبُّ أحدُهم فَيُقال رُهِنَ بِوَسقٍ أو وَسقَيْنِ هذا عارٌ علينا ولكِنَّا نَرْهَنُكَ اللَّامةَ قال سفيان يعني السلاحَ فوَعَدَه أنْ يأتِيَه فقَتَلُوهُ ثُمَّ أتَوُ النبيَّ ﷺ فأخْبَرُوه

جابر بن عبد اللہؓ سے سنا۔ وہ کہہ رہے تھے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کعب بن اشرف (یہودی اسلام کا پکا دشمن) کا کام کون تمام کرتا ہے کہ اس نے اللہ اور اس کے رسول ﷺ کو بہت تکلیف دے رکھی ہے۔ محمد بن مسلمہ ﷺ نے کہا کہ میں (یہ خدمت انجام دوں گا) چنانچہ وہ اس کے پاس گئے اور کہا کہ ایک یا دو وسق غلہ قرض لینے کے ارادے سے آیا ہوں۔ کعب نے کہا لیکن تمہیں اپنی بیویوں کو میرے یہاں گروی رکھنا ہوگا۔ محمد بن مسلمہ اور اس کے ساتھیوں نے کہا کہ ہم اپنی بیویوں کو تمہارے پاس کس طرح گروی رکھ سکتے ہیں۔ جب کہ تم سارے عرب مین خوبصورت ہو۔ اس نے کہا کہ پھر اپنی اولاد گروی رکھ دو۔ انہوں نے کہا کہ ہم اپنی اولاد کس طرح رہن رکھ سکتے ہیں اسی پر انہیں گالی دی

جایا کرے گی۔ کہ ایک دووسق غلے کے لیے رہن رکھ دیئے گئے تھے تو ہمارے لئے بڑی شرم کی بات ہوگی۔ البتہ ہم اپنے ہتھیار تمہارے یہاں رہن رکھ سکتے ہیں۔ سفیان نےکہا کہ مراد لفظ لامہ سے ہتھیار ہیں۔ پھر محمد بن مسلمہؓ اس سے دوبارہ ملنے کا وعدہ کر کے (چلے آئے اور رات میں اس کے یہاں پہنچ کر) اسے قتل کر دیا پھر نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور آپ کو خبر دی۔

ابن مدینی سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں۔ ابن منیر لکھتے ہیں درع کے بعد رھنِ سلاح کا اس لئے باب لائے ہیں کہ زرہ حقیقۃً سلاح نہیں وہ تو ایک آلہ ہے جس کے ذریعہ ہتھیاروں سے حفاظت کی جاتی ہے۔ (اللأ مة) لام مشدد اور ہمزہِ ساکن کے ساتھ، مذکورہ تفسیر سفیان کی ہے المغازی میں اس حدیث پر مفصل بحث آئے گی ابن تین کا خیال ہے کہ حدیث مطابقِ ترجمہ نہیں کیونکہ محمد بن مسلمہ نے تو اسے دھوکہ دینے کی غرض سے کہا تھا (نرھنك اللأ مة) البتہ سابقہ حدیث سے رھنِ سلاح کا جواز ملتا ہے، کہتے ہیں اھلِ ذمہ اور امان دیئے گئے لوگوں کو ہتھیار فروخت کرنے یا انہیں رھن رکھنے کا جواز ہے کعب بھی اہلِ امان میں سے تھا لیکن اس نے عہد شکنی کی اور اس معاہدہ کی کہ آنجناب اور اسلام کے دشمنوں کی معاونت نہ کرے گا، خلاف ورزی کی لہذا اس کا معاہدہ ختم ہو گیا تھا (اور اب وہ حربی تھا) آپ نے صاف بتلایا کہ وہ اللہ اور اسکے رسول کی ایذاء کا مرتکب ہے جوابا کہا گیا ہے اگر سلاح کا رھن رکھوانا عام و معتاد نہ ہوتا تو وہ تو شک میں پڑ سکتا تھا پھر محمد اور ان کے ساتھیوں کی ترکیب کامیاب نہ ہو سکتی اسی معمول بہ امر کا سہارا لیکر تو وہ اس تک ہتھیاروں سمیت پہنچ سکے اس کے معاہدوں کے منتقض ہونے کی بابت علی الاعلان کوئی بات نہ کہی گئی نہ اس کی طرف سے نہ مسلمانوں کیطرف سے، مذکورہ گفتگو مقتضیٰ حال کے پیش نظر ہوئی اور یہ کافی مطابقت ہے سہیلی کہتے ہیں اس سے آنجناب کی خدمتِ اقدس میں گستاخی اور آپ کو گالی دینے والے کے قتل کا جواز ثابت ہوا، ابوحنیفہ کی اس میں مخالفت ہے ابن حجر کہتے ہیں یہ حنفیہ کے ہاں متفق علیہ نہیں۔

اسے مسلم نے (المغازی) ابوداؤد نے (الجہاد) جبکہ نسائی نے (السیر) میں ذکر کیا ہے۔

باب الرَّهن مَركُوبٌ ومَحلُوبٌ (رہن شدہ چیز کا استعمال)

وقال المغيرةُ عن ابراهيم تُركَبُ الضَّالَّةَ بِقَدرِ عَلَفِها وتُحلَب بقَدرِ عَلَفِها والرَّهْنُ مِثْلَه

(اور مغیرہ نے بیان کیا اور ان سے ابراہیم نخعی نے کہ گم ہونے والے جانور پر (اگر وہ کسی کو مل جائے تو) اس پر چارہ دینے کے بدلے سواری کی جائے (اگر وہ سواری کا جانور ہے) اور (چارے کیمطابق) اس کا دودھ بھی دوہا جائے۔ (اگر وہ دودھ دینے کے قابل ہے) ایسے ہی گروی جانور پر بھی)۔

ترجمہ کی عبارت ایک حدیث کا متن ہے جس کی حاکم نے تخریج وتصحیح کی ہے اعمش عن ابی صالح عن ابی ہریرہ کے طریق سے مرفوعا حاکم کہتے ہیں شیخین نے اس لئے تخریج نہ کی کہ اسے سفیان وغیرہ نے اعمش سے موقوفا نقل کیا ہے دارقطنی نے اس ضمن میں اعمش وغیرہ پر اختلاف کا ذکر کیا اور اس کے موقوف ہونے کو ترجیح دی ہے۔ ترمذی نے بھی قطعیت کے ساتھ اسے موقوف لکھا ہے معنی کے لحاظ سے وہ حدیثِ باب کے مساوی ہے اور اس میں کچھ مزید بھی ہے۔ علامہ انور رقم طراز ہیں کہ احمد کا یہی مذھب ہے حنفیہ کے نزدیک تمام زوائد (یعنی جانور مرھون ہونے کی صورت میں اس کا دودھ) مرتھن کے پاس امانت ہیں رہن چھڑوائے جانے پر انہیں بھی

واپس کرنا ہوگا ضائع (یا استعمال) ہونے کی صورت میں ان کی قیمت ادا کرے گا، کہتے ہیں اگر راہن نے مرتہن کو استعمال کی اجازت دی تو اگر یہ مشروط فی العقد نہیں اور نہ معروف فی العرف ہے تو جائز ہے اور انتفاع حلال ہے حنفیہ کے فقہاء کہتے ہیں حفاظت کی ذمہ داری مرتہن کی ہے اور جس پر مرہون کی بقاء متوقف ہے (یعنی اس کی نگہداشت کے اخراجات) تو وہ راہن کے ذمہ ہے تو ہماری فقہ کے مطابق مرتہن خود دودھ استعمال نہ کرے بلکہ اسے فروخت کرے اور قیمت بطور امانت اپنے پاس رکھ لے۔ کہتے ہیں میرے نزدیک اس شکل میں خود بھی استعمال کرسکتا ہے کہ خریدار نہیں ملتا یا خراب ہونے کا اندیشہ ہے اگرچہ یہ فقہ میں مذکور نہیں اس رقم سے چارہ وغیرہ کی قیمت کاٹ لیگا اگر چارہ اپنے پلے سے کھلاتا ہے تب دودھ بھی استعمال کرلے اگر اسکے خراب ہونے کا خدشہ ہے یہی بات گھوڑے کی نسبت کہی جاسکتی ہے کہ وہ للرکوب پیدا کیا گیا، تعطل کی صورت میں گویا اس کی منفعت کا تعطل لازم آتا ہے تو مرتہن کیلئے سواری کرنا جائز ہے چارہ کے حساب سے وہ سواری کا کرایہ منہا کرلے اسی سے حدیث میں تخصیصِ مرکوب ومحلوب کی توجیہہ ظاہر ہوئی تو ثابت ہوا کہ حدیث کا مفہوم وہی ہے جو امام احمد سمجھے البتہ اس تاویل سے ہم نے اپنے لئے مخلص (نجات کی راہ) تلاش کرلیا ہے حافظ ابن تیمیہ نے اس حدیث پر مختلف تفریعات قائم کرتے ہوئے دعویٰ کیا ہے کہ اس سے ہر مرہون شئ سے انتفاع کا جواز ثابت ہوتا ہے، کہتے ہیں حدیث میں صرف مرکوب ومحلوب کا ذکر ہے باقی سب ان کی ذاتی رائے ہے۔

(وقال مغیرہ الخ) یہ ابن مقسم ہیں ابراھیم سے مراد نخعی ہیں اسے سعید نے ہشیم عن مغیرہ سے موصول کیا ہے حماد بن سلمہ نے اپنی جامع میں حماد بن ابوسلیمان عن ابراھیم سے اس سے اوضح سیاق نقل کیا ہے اس میں ہے اگر مثلاً کسی نے بکری رہن رکھوائی تو اس کے چارہ (اخراجات) کے بقدر دودھ استعمال کرلے زائد کا استعمال سود کے زمرہ میں آئے گا (یعنی باقی زائد کا حساب کر کے اس کی قیمت یا دودھ، راہن کو واپس کرے)۔

حدثنا أبونعیم حدثنا زكريا عن عامر عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه كان يقول الرَّهْنُ يُرْكَبُ بنَفقتِهِ ويُشْرَبُ لَبَنُ الدَّرِّ إذا كان مَرهُوناً

ابوہریرہؓ راوی ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا گروی جانور پر اس کا خرچ نکالنے کے لیے سواری کی جائے اور جانور کا دودھ پیا جائے۔

سند میں زکریا بن ابی زائدہ اور عامر شعبی ہیں شعبی کی ابوہریرہ سے صحیح بخاری میں تین احادیث ہیں دوسری تفسیر الزمر میں آئے گی اور تیسری جو کہ معلق ہے، النکاح میں ہے۔(یرکب بنفقتہ) سب کے ہاں مبنی بر مجہول ہے اسی طرح (یشرب) بھی، یہ خبر بمعنی امر ہے لیکن مامور متعین نہیں۔ رہن سے مراد مرہون ہے۔(الدر) مصدر ہے بمعنی دارّہ۔(لبن الدر) اضافۃ الشیء الی نفسہ کی قبیل سے ہے جیسے قرآن میں ہے (وحَبَّ الحَصِيد)۔

حدثنا محمد بن مقاتل أخبرنا عبدالله أخبرنا زكرياء عن الشعبي عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ الظَّهْرُ يُرْكَبُ بنَفقتهِ إذا كانَ مَرهُوناً ولَبَنُ الدَّرِّ يُشرَبُ بِنَفقتهِ إذا كان مرهوناً وعلَى الَّذي يَركَبُ ويَشرَبُ النَّفقةُ

ابوہریرہؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا، گروی جانور پر اس کے خرچ کے بدلے سواری کی جائے اسی طرح دودھ والے

جانور کا جب وہ گروی ہو تو خرچ کے بدلے اس کا دودھ پیا جائے اور جو کوئی سواری کرے یا دودھ پئے وہی اس کا خرچ اٹھائے۔

عبد اللہ سے مراد ابن مبارک ہیں یہ حدیث احمد و اسحاق اور ایک طائفہ کی حجت ہے جو مرتہن کیلئے مرہون کا انتفاع جائز قرار دیتے ہیں یہ حضرات کہتے ہیں مرتہن رہن پر رکوب اور خرچ کے مطابق دودھ استعمال کر سکتا ہے، کسی اور قسم کا استعمال جائز نہیں جمہور کے نزدیک مرتہن رہن کی کسی چیز کا استعمال یا اس سے کسی قسم کا انتفاع نہ کرے انہوں نے حدیث کی تاویل کی ہے اس لئے کہ یہ دو وجہوں سے قیاس کی مخالف ہے ایک یہ کہ غیر مالک کو اجازت دینا کہ اصل مالک کی اجازت کے بغیر سواری بھی کر لے اور دودھ بھی پی لے اور دوسری یہ کہ اس استعمال کا عوض نفقہ رکھا نہ کہ قیمت، ابن عبد البر لکھتے ہیں جمہور فقہاء کے نزدیک یہ حدیث ایسے اصول کے خلاف ہے جو متفق علیہ صحیح آثار کے مطابق ہیں المظالم کی حدیثِ ابن عمر اس کے منسوخ ہونے پر دلالت کناں ہے جس میں تھا کہ کوئی دوسروں کے مویشی ان کی اجازت کے بغیر نہ دوہے۔ شافعی لکھتے ہیں ہو سکتا ہے مراد یہ ہو کہ جو ذاتِ در وظہر (یعنی دوہا جانیوالا جانور اور سواری کے لائق جانور) رہن میں رکھوائے تو مرتہن راہن کو ان پر سواری کرنے یا دوہنے سے منع نہ کرے (گویا حدیث کا مفہوم یہ بھی ہونا ممکن ہے کہ مرہونہ اشیاء کا استعمال یا ان سے انتفاع راہن کا حق ہے مرتہن کا نہیں، وہ اسکی اجازت سے کر سکتا ہے) اس پر طحاوی نے اعتراض کیا ہے کہ ہشیم عن زکریا کے طریق سے اس حدیث کے سیاق میں صراحۃً مرتہن کا ذکر ہے۔ انہوں نے خود یہ تاویل کی ہے کہ یہ قبل از تحریمِ سود سے متعلق ہے تو حرمتِ سود کے بعد اس سے مشابہ امور مثلاً رہن شدہ چیزوں کا استعمال بھی ممنوع ہوا۔ تعاقب کیا گیا ہے کہ نسخ احتمال سے ثابت نہیں ہوتا اور یہاں یہ ثابت کرنا متعذر ہے کہ یہ حدیث حرمتِ سود سے قبل کی ہے یا بعد کی اور دونوں احادیث کی تطبیق ممکن ہے۔ ہشیم کے اس مذکورہ سیاق کی بابت ابن حزم کا دعویٰ ہے کہ اسماعیل بن سالم الصائغ اس زیادت کی روایت میں متفرد ہیں اور یہ ان کی تخلیط میں سے ہے، اس کا تعاقب کیا گیا ہے کہ احمد نے بھی اسے ہشیم سے اور دار قطنی نے بھی زیاد بن ایوب عن ہشیم سے نقل کیا ہے۔ اوزاعی، لیث اور ابو ثور نے اس حدیث کو اس امر پر محمول کیا ہے کہ اگر راہن مرہونہ شئ کے اخراجات برداشت نہیں کرتا تب مرتہن چونکہ خرچ کرے گا لہذا اس سے انتفاع بھی کر سکتا ہے لیکن شرط یہ ہے کہ اخراجات کے بقدر ہی استعمال کرے یہ بھی مسائلِ ظفر میں سے ہے (یہ فقہ کی ایک اصطلاح ہے ایک مسئلہ ظفر پہلے گزرا ہے)۔

بعض نے لکھا ہے کہ لبن کی بجائے درّ کے لفظ کا استعمال یہ اشارہ دیتا ہے کہ اگر مرتہن دوہ لے تو جائز ہے کیونکہ درّ اس دودھ پر بولتے ہیں جو ابھی تھنوں میں ہو گویا اگر (پہلے سے دوہا گیا) دودھ کسی برتن میں ہے اور اسے رھن رکھ دیا گیا تو اس کا استعمال مرتہن کیلئے جائز نہ ہو گا۔ المغنی میں موفق لکھتے ہیں کہ چونکہ (مرہون) جانور کا خرچہ ضروری ہے اور مرتہن کے ذمہ ہے پھر وہ یہ خرچ اپنی ذاتی جیب سے پورا کر کے مرہون کے دودھ وغیرہ سے حاصل بھی کر سکتا ہے لہذا اس کیلئے جائز ہے خواہ مالک سے اس کی اجازت نہ بھی لی ہو، اس کی مثال بیوی کے ذاتی اخراجات کی ہے جو وہ شوہر کی اجازت کے بغیر بھی اس کے مال سے حاصل کر سکتی ہے اور اسکی نیابت کرتے ہوئے گھر داری پر خرچ کر سکتی ہے۔

باب الرهنِ عندَ اليهودِ وغيرِهم (یہود وغیرہ کے پاس گروی رکھنا)

حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا جرير عن الأعمش عن ابراهيم عن الأسود عن عائشة قالت اشترىٰ رسولُ اللهﷺ مِن يَهوديٍّ طعاماً ورَهَنه دِرعَه

اس بارے بحث گزر چکی ہے۔

باب إذا اختلف الرَّاهِنُ والمُرتَهِنُ ونحوُه فالبَيِّنةُ علَى المُدَّعِي واليَمينُ علَى المدَّعىٰ عَليه

(راہن ومرتہن کے باہمی اختلاف کی صورت میں گواہ مدعی اور قسم مدعی علیہ کے ذمہ ہے)

مدعی اور مدعیٰ علیہ کی بابت بحث وتعریف کتاب الشہادات میں آئے گی۔

حدثنا خلاد بن يحى حدثنا نافع بن عمر عن ابن أبي مليكة قال كَتَبتُ إلى ابنِ عباس فكَتَبَ إليَّ إنَّ النبيَّ ﷺ قَضىٰ أنَّ اليمينَ علَى المُدَّعىٰ عليه

ابن ابی ملیکہ نے کہ میں نے عبداللہ بن عباسؓ کی خدمت میں (دوعورتوں کے مقدمہ میں) لکھا تو اس کے جواب میں انہوں نے تحریر فرمایا کہ نبی کریم ﷺ نے فیصلہ کیا تھا کہ (اگر مدعی گواہ نہ پیش کر سکے) تو مدعی علیہ سے قسم لی جائے گی۔

(كتبت إلى ابن عباس الخ) مفعول محذوف کیا ہے، تفسیر آل عمران کی روایت میں مذکور ہے۔ (فكتب الخ) إن کے ہمزہ پر زبر اور زیر دونوں صحیح ہیں۔ اس حدیث پر مفصل بحث الشہادات میں ہوگی۔ امام بخاری اس حکم مذکور (کہ گواہ مدعی اور قسم مدعیٰ علیہ کے ذمہ ہے) کو عموم پر محمول کرتے ہیں (گویا راہن بمنزلہ مدعی اور مرتہن بمنزلہ مدعی علیہ ہے) اس میں بعض کی رائے تھی کہ مرتہن کی بات ہی معتبر ہوگی کیونکہ رھن کی حیثیت شاھد (گواہ) کی ہے، ابن تین لکھتے ہیں بخاری اس طرف میلان رکھتے ہیں کہ رھن بمنزلہ شاھد نہیں (یعنی گواہ کوئی خارجی شیٔ ہونی چاہئے)۔ اسے باقی اصحابِ صحاح نے بھی تخریج کیا ہے۔

حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا جرير عن منصور عن أبي وائل قال قال عبداللهؓ مَن حَلَفَ علىٰ يَمينٍ يَستَحِقُّ بها مالًا وهُوَ فِيها فاجرٌ لَقِيَ اللّٰهُ وهوَ عليه غضبانُ ثُمَّ أنزلَ اللهُ تصديقَ ذٰلك ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ يَشْتَرُوْنَ بِعَهْدِاللّٰهِ وَاَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيْلًا﴾ فقرأ إلىٰ ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ﴾ ثم إنَّ الأشعثَ بنَ قيس خَرَجَ إلينا فقال ما يُحَدِّثُكم أبو عبدالرحمٰن قال فحَدَّثْناه قال فقال صَدَقَ لَفِيَّ أُنزِلَتْ كانَتْ بيني وبينَ رَجُلٍ خُصومةٌ في بِئرٍ فاختَصَمْنا إلىٰ رسولِ الله ﷺ فقال رسولُ الله ﷺ شاهِداكَ أوْ يَمينُه قُلتُ إذَنْ يَحلِفُ ولا يُبالِي فقال رسولُ الله ﷺ مَنْ حَلَفَ علىٰ يَمينٍ يَستَحِقُّ بها مالًا وهُوَ فِيها فاجرٌ لَقِيَ اللّٰهَ وهو عليه غضبانُ قال فأنزلَ اللهُ تَصديقَ ذٰلك ثم اقتَرَأَ هٰذِهِ الآيةَ ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ يَشْتَرُوْنَ بِعَهْدِاللّٰهِ وَاَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيْلًا﴾ إلىٰ ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ﴾

عبداللہ بن مسعودؓ نے کہا کہ جو شخص جان بوجھ کر اس نیت سے جھوٹی قسم کھائے کہ اس طرح دوسرے کے مال پر اپنی ملکیت جمائے تو وہ اللہ تعالیٰ سے اس حال میں ملے گا کہ اللہ تعالیٰ اس پر غضبناک ہوگا۔ اس ارشاد کی تصدیق میں اللہ تعالیٰ نے (سورہ آل عمران میں) یہ آیت نازل فرمائی،، وہ لوگ جو اللہ کے عہد اور اپنی قسموں کے ذریعہ دنیا کی تھوڑی پونجی خریدتے ہیں۔ آخر

آیت تک انہوں نے تلاوت کی۔ ابو وائل نے کہا اس کے بعد اشعث بن قیسؓ ہمارے گھر تشریف لائے اور پوچھا کہ ابو عبدالرحمٰن (ابو مسعود) نے تم سے کون سی حدیث بیان کی ہے؟ انہوں نے کہا کہ ہم نے حدیث بالا ان کے سامنے پیش کر دی۔ اس پر انہوں نے کہا کہ انہوں نے سچ بیان کیا ہے۔ میرا ایک (یہودی) شخص سے کنویں کے معاملے میں جھگڑا ہوا تھا۔ ہم اپنا جھگڑا لے کر رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے آپ ﷺ نے فرمایا تم اپنے گواہ لاؤ ورنہ دوسرے فریق سے قسم لی جائے گی میں نے عرض کیا پھر یہ تو قسم کھا لے گا۔ اور (جھوٹ بولنے پر) اسے کچھ پرواہ نہ ہوگی۔ رسول کریم ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص جان بوجھ کر کسی کا مال ہڑپ کرنے کے لیے جھوٹی قسم کھائے تو اللہ تعالیٰ سے وہ اس حال میں ملے گا کہ وہ اس پر نہایت غضبناک ہوگا۔ اللہ تعالی نے اس کی تصدیق میں یہ آیت نازل کی۔ اس کے بعد انہوں نے وہی آیت پڑھی،، جو لوگ اللہ کے عہد اور اپنی قسموں کے ذریعہ تھوڑی پونجی خریدتے ہیں۔ آیت (وھم عذاب الیم) تک۔

یہ حدیث کتاب الشرب میں بھی گزر چکی ہے محلِ ترجمہ آنجناب کا حضرت اشعث سے یہ کہنا ہے(شاھداك أو يمينه) یہ اس امر کی دلیل ہے کہ بینہ مدعی کے ذمہ ہے۔ ترجمہ میں ابن عباس کی روایت کے بعض دوسرے طرق کی طرف اشارہ بھی مقصود ہو سکتا ہے جو ترجمہ والے الفاظ پر مشتمل ہے، اسے بیہقی نے تخریج کیا ہے آگے اس کا ذکر ہوگا ممکن ہے ان کی شرط پر نہ ہو لہذا تخریج کی بجائے ترجمہ میں اس کی طرف اشارہ کر دیا تخریج ان روایات کو کیا جو ترجمہ کے مفہوم پر دال ہیں (گو صریح نہیں)۔

علامہ انور اس ضمن میں رقم طراز ہیں کہ بخاری نے قضاء بالبینہ او بالیمین کے مسئلہ میں ہماری موافقت کی ہے ہمیں ان احادیث میں فیصلہ و تصفیہ کی کوئی تیسری صورت موجود نہیں ملتی مثلاً یہ کہ قضاء بالشاھد الواحد ہو اور ساتھ ہی قسم مدعی کے ذمہ ہو جس طرف شافعی مائل ہیں (شاھداك أو يمينه) کی بابت لکھتے ہیں کہ نحاۃ کا قول ہے کہ (أو) ، (أما)اور(أم) دو میں سے کسی ایک معاملہ کے لئے ہوتے ہیں یعنی جمع سے مانع ہیں میں اپنی طرف سے یہ اضافہ کرتا ہوں کہ بسا اوقات جمع کیلئے بھی مستعمل ہونا ممکن ہے اصلاً یہ حروف مطلقاً انفصال کیلئے ہیں اس میں سرّ یہ ہے کہ یہ احرف مطلقاً تردید کیلئے ہیں خواہ علی طریق مانعۃ الجمع ہو، یا مانعۃ الخلو (خلو یعنی ذکر سے خالی ہونا) یا انفصالِ حقیقی ہو اس پر اگر آپکا فرمان (شاھداك الخ) مانعۃ الخلو پر محمول کیا جائے تو حدیث ان دو (بینہ و یمین) کے حصر پر دال ہے اور تیسری صورت کی نفی کرتی ہے کہ مدعی کے پاس اگر ایک ہی گواہ ہے تو دوسرے گواہ کے قائم مقام کے طور پر قسم اٹھا لے، واللہ اعلم۔ یہ بھی ذہن میں رہنا چاہئے کہ مدعی اور مدعیٰ علیہ کا تعین ایک مشکل امر ہے صاحبِ ہدایہ نے تعیین کی کوشش کی ہے مگر متعین نہیں کر پائے اسی لئے فقہاء ہر جزئیہ میں علیحدہ علیحدہ ان کا تعین کرتے ہیں (یعنی کوئی حتمی تعریف و ضابطہ موجود نہیں، بہر حال ابن حجر کی اسبارے میں بحث آگے الشہادات میں آئے گی) اسی لئے کبھی وہ بابِ نکاح میں شوہر کو مدعی بنا دیتے ہیں کبھی اس کے برعکس کیونکہ اس کی تعیین صرف بیان اور مکمل ایضاح سے ہی ہو سکتی ہے اسی لئے وہ جزئیات کا ذکر کرتے ہیں تا کہ ذہن میں کوئی شئ حاصل ہو سکے بسا اوقات یہ بھی ممکن ہے کہ دونوں فریق ہی مدعی ہوں یا منکر ہوں اسی لئے صاحبِ ہدایہ نے (تحالف) کا باب قائم کیا ہے بالجملہ بات یہ ہے کہ مدعی اور مدعی علیہ کی تعیین ایک مشکل امر ہے۔

خاتمہ

کتاب الرھن نو مرفوع احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے چھ، اس میں اور سابقہ صفحات میں، مکرر ہیں۔ سوائے حدیثِ ابی ہریرہ کے باقی کی تخریج پر مسلم نے بھی موافقت کی ہے۔ اس میں ابراہیم نخعی کے دو آثار بھی ہیں۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

كتاب العتق

باب في العِتقِ وفَضلِه (آزاد کرنے کی فضیلت)

وقولِ اللّٰهِ تَعالىٰ ﴿فَكُّ رَقَبَةٍO اَوْ اِطْعٰمٌ فِيْ يَوْمٍ ذِيْ مَسْغَبَةٍO يَّتِيْمًا ذَا مَقْرَبَةٍO﴾ [البلد:۱۳۔۱۵]

عتق سے مراد (إزالة المِلك) یعنی ملکیت کا زائل کرنا بقول جوہری (عتقَ الفرسُ) کہا جاتا ہے (إذا سَبقَ) جب سبقت لے جائے اور (عتق الفَرخ) کہا جاتا ہے جب اس کی اڑان شروع ہو چونکہ غلام عتق کے بعد خلاصی پا جاتا ہے اور اسے آزادی ہوتی ہے کہ جہاں چاہے جائے اس لئے عتیق کہلایا۔ (فكُّ رقبة) یعنی رق (غلامی) سے آزاد کرانا، یہ تسمیہ الشیء باسم بعضہ کی قبیل سے ہے ایک صحیح روایت ہے کہ آنجناب نے فرمایا (أنَّ فكَّ الرَّقَبةِ مُختصٌّ لِمَن أعانَ في عِتقِها حتى تُعتَق) کہ فک رقبہ سے مراد یہ ہے کہ کسی کو آزاد کرانے میں اپنا حصہ ڈالے۔ احمد، ابن حبان اور حاکم کی براء بن عازب سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا (أعتِقِ النَّسمة وفُكَّ الرقبة) کہ جان آزاد کراؤ اور گردن چھڑاؤ، عرض کی گئی یا رسول اللہ یہ ایک ہی بات نہیں؟ فرمایا عتقِ نسمہ یہ ہے کہ تو تن تنہا غلام آزاد کرائے اور فکِ رقبہ یہ کہ کسی کے ساتھ مل کر (یعنی کسی کے اشتراک سے) یہ کام ہو۔

حدثنا أحمد بن يونس حدثنا عاصم بن محمد حدثني واقد بن محمد حدثني سعيد بن مَرجانةَ صاحبُ علي بن الحسين قال قال لي أبوهريرة قال النبيُّ ﷺ أيُّما رَجُلٍ أعتَقَ امرَأً مسلماً استَنقَذَ اللهُ بِكُلِّ عُضوٍ مِنه عُضواً مِنه مِنَ النارِ قال سعيد بن مرجانة فَانطَلَقتُ بهِ إلى عليِّ بنِ الحسين فعَمِدَ عليُّ بن الحسين إلىٰ عبدٍ لَه قد أعْطاهُ بهِ عبدُالله بنُ جعفرٍ عشرةَ آلافِ درهمٍ أو ألفَ دِينارٍ فأعْتَقَه

ابو ہریرہؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا جس شخص نے بھی کسی مسلمان (غلام) کو آزاد کیا تو اللہ تعالیٰ اس غلام کے جسم کے ہر عضو کی آزادی کے بدلے اس شخص کے جسم کے بھی ایک ایک عضو کو دوزخ سے آزاد کرے گا۔ سعید بن مرجانہ نے بیان کیا کہ پھر میں علی بن حسین (زین العابدینؒ) کے یہاں گیا (اور ان سے حدیث بیان کی) وہ اپنے ایک غلام کی طرف متوجہ ہوئے۔ جس کی عبداللہ بن جعفر دس ہزار درہم یا ایک ہزار دینار قیمت دے رہے تھے اور آپ نے اسے آزاد کر دیا۔

واقد بن محمد اپنے سے اس کے راوی، عاصم کے بھائی ہیں عبداللہ بن عمر کے پڑپوتے ہیں سعید بن مرجانہ کے والد کا نام عبداللہ ابوعثمان تھا مرجانہ ان کی والدہ ہیں علی بن حسین سے مراد زین العابدین تھے ان کے مصاحب کے بطور مشہور تھے بعض نے انہیں سعید بن یسار سمجھ لیا یہ وہم ہے وہ بقول جمہور ایک اور راوی ہیں، ان کی بخاری میں صرف یہی ایک روایت ہے اسماعیلی بھی وہم کا شکار بن گئے پہلے

انہیں تابعین میں شمار کر کے پھر دوسری جگہ لکھ گئے کہ اتباع تابعین میں سے ہیں اور ابو ہریرہ سے ان کا سماع نہیں حالانکہ وہ یہاں صاف کہہ رہے ہیں (قال لی أبو هريره) مسلم اور نسائی وغیرہ کی روایت میں بھی سماع کی صراحت ہے۔(أيما رجل) اسماعیلی کی روایت میں (مسلم) کا لفظ ہے مسلم اور نسائی کی روایت میں بھی یہی ہے۔(عضوا من النار) مسلم کی علی بن حسین عن سعید بن مرجانہ سے روایت میں جسے بخاری نے بھی مختصراً کفارات الأیمان میں ذکر کیا ہے، یہ بھی ہے (حتی فرجه بفرجه) نسائی کی حدیثِ کعب بن مرہ میں ہے جس مسلمان نے دو مسلمان عورتوں کو آزادی دلوائی تو وہ دونوں آگ سے اس کی نجات کا سبب بن جائیں گی ان کی دو عظم کے بدلے اس کا عظم (یعنی ہڈی، مراد یہ کہ ہر عضو کے بدلے عضو کی نجات)۔

(قال سعيد الخ) اسی سند کے ساتھ متصل ہے۔(فانطلقت به) ضمیر کا مرجع حدیث ہے مسلم کی روایت میں ہے (فانطلقت حين سمعت الحديث من ،،، الخ) یعنی ابو ہریرہ سے حدیث سن کر میں علی کی طرف گیا۔ احمد اور ابوعوانہ نے مزید یہ بھی ذکر کیا ہے کہ حدیث سن کر علی زین العابدین کہنے لگے (أنت سمعتَ هذا من أبي هريرة قال نعم) کیا تم نے اسے ابو ہریرہ سے سنا ہے؟ انہوں نے کہا جی ہاں۔(فعمد علی الخ) اس غلام کا نام مطرف تھا احمد و ابوعوانہ کی روایت میں مذکور ہے۔ عبداللہ بن جعفر سے مراد جعفر طیارؓ کے بیٹے جو زین العابدین کے والد کے عمزاد تھے ان کی وفات سن ۸۰ھ، سعید کی وفات سن ۹۷ھ اور زین العابدین کی وفات اس سے تین یا چار برس قبل ہوئی۔(أو ألف دينار) راوی کو شک ہے اس سے یہ بھی علم ہوا کہ اس زمانہ میں ایک دینار دس درہم کے مساوی تھا اسماعیلی کی عاصم سے روایت میں بغیر شک کے (عشرة آلاف درهم) ہے۔

(فأعتقه) احمد وغیرہ کی روایت میں ہے کہ اس سے کہا (اذهب أنت حرٌّ لِوَجه الله) جاؤ تمہیں اللہ کیلئے آزاد کیا۔ حدیث سے فضیلتِ عتق کے ساتھ یہ بھی ثابت ہوا کہ مرد غلام کو آزاد کرانا بنسبت لونڈی کے افضل ہے بعض کے نزدیک اس کے برعکس ہے ان کی حجت یہ ہے کہ لونڈی کو آزاد کرانے کی سورت میں گویا اس کی اولاد بھی آزاد کرادی (یعنی جو والدہ کی غلامی کے سبب غلام ہوتی) اس کے مقابل یہ کہا گیا ہے کہ غالباً لونڈی کو آزاد کروانا اس کے ضیاع کا سبب بن جاتا ہے (یعنی حالتِ غلامی میں تو وہ مالکوں کی ذمہ داری پہ ہے آزاد ہونے کے بعد ساری ذمہ داریاں خود اس پر آن پڑیں گی) پھر مردوں کی افادیت زیادہ ہے پھر ہر عضو کے بدلے جہنم سے آزادی کے ضمن میں بھی غلام کی آزادی زیادہ نافع ومفید ہے۔ خطابی لکھتے ہیں کسی عضو کے نقص کی صورت میں بھی یہی فضیلت واجر حاصل رہیگا انہوں نے خصی غلام کی مثال ذکر کی ہے کہ بسا اوقات اس کا نفع دوسروں کی نسبت زیادہ ہوتا ہے (کہ گھر کے اندر بھی بلا خوف لایا جاسکتا ہے) مگر نووی اس کا انکار کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ بلا شبہ لونڈی اور خصی کو آزاد کرانا بھی باعثِ فضیلت ہے مگر مکمل مرد کی آزادی اولیٰ ہے ابن منیر لکھتے ہیں یہ اشارہ بھی ملا کہ جو گردن جہنم سے آزادی کا باعث بنے گی ضروری ہے کہ رقبہ مؤمنہ ہو تبھی نارِ جہنم سے کفارہ بنے گی۔ ابن عربی حدیث کے الفاظ (فرجه بفرجه) کی تشریح میں لکھتے ہیں کہ فرج کا گناہ تو زنا ہوتا ہے اور وہ صرف توبہ کی صورت میں ہی معاف ہوتا ہے (یا حد کی صورت میں) اور تو کوئی فرج کا گناہ نہیں ہوتا یا اسے محمول کیا جائے گا زنا سے کمتر فرج کے گناہ پر مثلاً مفاخذہ (فخذ یعنی ران سے ماخوذ) تب یہ عتق اس کی فرج کیلئے بھی جہنم سے پروانۂ آزادی ہے مزید لکھتے ہیں یہ مراد لینا بھی محتمل ہے کہ موازنہ کے وقت یہ معتق کی حسنات میں اتنا وزن بڑھانے کا سبب بنے گا جو سیئہ زنا کے موازی ہوگا اور اسی طرح ہر عضو

یعنی جتنا کسی عضو کے غلط استعمال سے گناہ ہوسکتا تھا اب عتق اس کی میزانِ حسنات کو بھاری بنائے گا۔ علامہ انور لکھتے ہیں بعض سلف مستحب سمجھتے تھے کہ مرد، غلام اور عورت، لونڈی کو آزاد کرائے۔ اسے مسلم، ترمذی اور نسائی نے بھی (العتق) میں نقل کیا ہے۔

باب أيُّ الرِّقابِ أفضَلُ (کون سی گردن افضل ہے؟)

یعنی آزاد کرنے کیلئے۔

حدثنا عبيدالله بن موسى عن هشام بن عروة عن أبيه عن أبي مُراوح عن أبي ذر قال سألتُ النبيَّ ﷺ أيُّ العَملِ أفضَلُ؟ قال إيمانٌ باللّٰهِ وجهادٌ في سبيلِهِ قُلتُ فأيُّ الرقابِ أفضَلُ قال أعلاها ثَمناً وأنفَسُها عندَ أهلِها قُلتُ فإنْ لَمْ أفعَلْ قال تُعِينُ ضائِعاً أو تَصْنَعُ لأخْرَقَ قلتُ فإنْ لم أفعَلْ قال تَدَعُ الناسَ مِن الشَّرِّ فإنَّها صَدَقةٌ تَصَّدَّقُ بها علىٰ نَفْسِكَ

ابوغفاریؓ نے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا کہ کون سا عمل افضل ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ پر ایمان لانا اور اس کی راہ میں جہاد کرنا۔ میں نے پوچھا اور کس طرح کا غلام آزاد کرنا افضل ہے؟ آپ نے فرمایا، جو سب سے زیادہ قیمتی ہو اور مالک کی نظر میں جو بہت زیادہ پسند ہو۔ میں نے عرض گیا کہ اگر مجھ سے یہ نہ ہوسکا؟ آپ ﷺ نے فرمایا، کہ پھر کسی مسلمان کاریگر کی مدد کر یا کسی بے ہنر کی۔ انہوں نے کہا اگر میں یہ بھی نہ کر سکا؟ اس پر آپ ﷺ نے فرمایا کہ پھر لوگوں کو اپنے شر سے محفوظ کر دے کہ یہ بھی ایک صدقہ ہے جسے تم خود اپنے اوپر کرو گے۔

ابن حجر لکھتے ہیں یہ بخاری کی من حیث السند اعلی روایات میں سے ہے ثلاثیات کے حکم میں ہے کیونکہ ہشام جو انکے شیخِ شیخ ہیں، تابعی ہیں ابونعیم نے المستخرج میں بحوالہ حارث بن اسامہ، عبید اللہ سے بلفظِ اخبار روایت کیا ہے۔ (عن أبي مراوح) مسلم نے حماد بن زید کے طریق سے ذکر کیا ہے کہ غفاری بھی کہا جاتا تھا، مدنی ہیں کبار تابعین میں سے ہیں ان کا نام معلوم نہ ہوسکا بعض نے سعد ذکر کیا ہے مگر یہ شاذ ہے ابواحمد حاکم کہتے ہیں آنجناب کا عہد پایا مگر دیکھ نہ سکے بخاری میں ان کی صرف یہی ایک روایت ہے۔ شیخِ بخاری کے سوا تمام رواۃ مدنی ہیں، اس سند میں تین تابعین ہیں۔ مسلم نے اسے (زهري عن حبيب مولى عروة عن عروة) کے طریق سے بھی تخریج کیا ہے تب چار تابعین ہیں۔ ایک صحابی ابومراوح لیثی بھی ہیں جنھوں نے ہشام بن عروہ سے اسی سند کے ساتھ اس کی روایت کی ہے مالک نے ان کی مخالفت کرتے ہوئے (هشام عن أبيه عن النبي ﷺ) یعنی مرسلاً روایت کیا ہے یہ ان سے مشہور روایت ہے جبکہ یحی بن یحیٰی لیثی اور ایک جماعت نے ان سے (هشام عن أبيه عن عائشة) ذکر کیا ہے سعید بن داؤد نے مالک سے بخاری کی طرح روایت کیا ہے دارقطنی کہتے ہیں مالک سے مرسل روایت اصح ہے اور ہشام سے محفوظ روایت جماعت کی روایت کی طرح ہے (یعنی بخاری کی طرح)۔

(أعلاها) اکثر نسخوں میں عین کے ساتھ ہے نسائی کی روایت میں بھی اسی طرح ہے کشمیہنی اور نسفی کے نسخوں میں عین ہے۔ (أكثرها سمعنا) (اس سے غین کی روایت کی تقویت ہوئی)۔ نووی لکھتے ہیں اس کا محل تب جب ایک غلام آزاد کرانا مقصود ہو اگر

مثلاً کسی کے پاس ہزار درہم ہیں اور اس کا ارادہ بنا کہ اس سے کوئی غلام خرید کر آزاد کرائے اب اس رقم سے ایک نفیس غلام ملتا ہے یا دو (عام) غلام، تو اب دو غلام خریدنا اور انہیں آزاد کرنا افضل ہوگا اور یہ بخلاف اضاحی کے ہے، ان میں ایک موٹی تازی اور نفیس بمقابلہ دو کمتر کے، افضل ہے کیونکہ یہاں مقصود فکِ رقبہ ہے اور قربانی میں مقصود طیبِ لحم ہے مزید کہتے ہیں کہ بظاہر حسب حالِ اشخاص معاملہ مختلف ہوگا بسا اوقات کوئی ایسا غلام ہوتا ہے جو ایک ہی، اگر آزاد ہو جائے بمقابلہ متعدد افراد کے بہتر اور مفید ثابت ہوسکتا ہے لہذا اس باب میں اصل ضابطہ یہ ہے کہ جس کام میں نفعِ عام اور زیادہ افادہ ہو اس کا کرنا افضل رہیگا خواہ قلیل ہو یا کثیر۔ مالک کی رائے تھی کہ ایک غالی قیمت کا فر کی گردن چھڑوانا بنسبت رخیص قیمت مسلمان گردن کے، افضل ہے مگر اصبغ وغیرہ نے ان کی مخالفت کی اور قرار دیا کہ حدیث میں مذکور سے مراد مسلم گردن ہی ہے سابقہ حدیث میں اسے مقیداً ذکر کیا گیا تھا۔

(وأنفسها الخ) یعنی جو اپنے مالکوں کو نہایت مرغوب ہو اسکی بہت افادیت ہو، اس قسم کے غلام کا عتق غالباً مبنی بر خلوص ہی ہوگا یہ اس آیتِ کریمہ کی مثل ہے ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ﴾۔ (فإن لم أفعل) مراد یہ کہ اگر اسکی طاقت نہ ہو۔ الغرائب لدارقطنی میں (فإن لم أستطع) ہے۔

(تعين ضائعا) بخاری کے تمام ناقلین کے ہاں یہی لفظ ہے اسی پہ عیاض وغیرہ نے جزم کیا مسلم میں بھی یہی ہے مگر بقول عیاض سمرقندی کے نسخۂ مسلم میں، دارقطنی وغیرہ نے جزم کے ساتھ لکھا ہے کہ ہشام نے باقی راویوں کے برعکس، عروہ سے اسی لفظ کی روایت کی ہے ابوعلی صدفی لکھتے ہیں ہشام نے ضاد معجمہ اور تحتانیہ روایت کیا ہے (یعنی ضائعاً) مگر درست صاد مہملہ اور نون (یعنی صانعاً) ہے ابن حجر لکھتے ہیں اگر یہ متقرر ہے تو ان شراح بخاری نے خبط کیا ہے جنھوں نے لکھا کہ یہ لفظ صاد اور نون کے ساتھ مروی ہے (فتح الباری دار السلام ایڈیشن کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ نسخہ ص میں یہاں صانعاً ہے) اس روایت کے کسی طریق میں (صانعا) نہیں دارقطنی نے معمر عن ھشام سے اسے ضاد کے ساتھ ہی نقل کیا ہے بقول معمر زہری کہا کرتے تھے کہ ہشام نے تصحیف کی ہے در اصل یہ لفظ (صانعا) ہے دارقطنی کہتے ہیں یہی صواب ہے کیونکہ اس کے مقابلہ میں (أخرق) کا ذکر ہوا ہے یعنی جو صانع نہیں ہوتا اور نہ کسی کام کو اچھے طریقے سے کرسکتا ہے ابن مدینی کہا کرتے تھے کہ لوگ کہتے ہیں ہشام نے تصحیف کی ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں میں نے اس روایتِ ہشام کی توجیہہ کی ہے وہ یہ کہ ضائع سے مراد (ذو الضياع من فقر أو عيال) ہے تو اس مفہوم کے لحاظ سے یہ صانع کے ہم معنی ہی ہے اہلِ لغت کہتے ہیں اخرق وہ جو بے روزگار ہے اس کی جمع خرق، خاء کی پیش اور راء پر جزم کے ساتھ اور مؤنث خرقاء ہے۔

(تدع الناس من الشر) بقول قرطبی یہ اس امر کی دلیل ہے کہ برائی اور شر سے اجتناب بھی انسان کا فعل اور اس کا عمل گردانا جائے گا جس پر اسے اجر وثواب حاصل ہوسکتا ہے اگر اجتناب کرنے میں قصد ونیت شامل ہو (یعنی اگر اس شعور کے ساتھ گنا سے بچا کہ یہ گناہ ہے جس میں ملوث ہونے پر سزا ملے گی تب اس کا یہ اجتناب نیکی ہے جس پر ثواب کا مستحق ہے)۔

(صدقة تصدق) اصل میں تتصدق ہے صاد پر تشدید اور تخفیف، دونوں صحیح ہیں تشدید کی صورت میں تاء مدغم جبکہ تخفیف کی صورت میں وہ محذوف سمجھی جائے گی۔ حدیث سے ثابت ہوا کہ ایمان کے بعد جہاد افضل اعمال ہے ابن حبان کہتے ہیں حدیثِ ابی ذر میں واو، ثم کے معنی میں ہے اسی طرح کتاب الایمان کے باب (من قال إن الإيمان هو العمل) کی حدیثِ ابی ہریرہ میں بھی،

وہاں افضل عمل کی بابت مختلف روایات کے مابین تطبیق کی بحث ذکر کی تھی۔ کہا گیا ہے کہ یہاں ایمان و جہاد کو مقرون (اکھٹے) اس لئے ذکر کیا ہے تا کہ یہ وضاحت ہو کہ جہاد تب افضل عمل شمار ہوگا جب اس کے ساتھ ایمان شامل ہو۔

حدیث سے یہ دلالت بھی ملی کہ سوال کرنے میں حسنِ مراجعت کرنی چاہئے نیز مفتی اور معلم کو تلامذہ کے ساتھ صبر اور نرمی کا مظاہرہ کرنا چاہئے ابن حبان اور طبری وغیرہ نے ابوادریس خولانی وغیرہ کے طریق سے ایک طویل حدیث روایت کی ہے جو آنجناب سے کثیر اسئلہ اور آپ کے اجوبہ پر مشتمل ہے ان میں یہ سوال بھی ہے (أيُّ المؤمنين أكمل) اور (أي المسلمين أسلم) اسی طرح کا سوال ہجرت، جہاد، صدقہ اور نماز کی بابت کیا انبیاء کی تعداد اور ان پر نازل کی جانیوالی کتب اور احکام کی بابت بھی استفسار کیا ان کے علاوہ اوامر ونواہی کے بارہ میں کثیر آداب کا استفسار اور آنجناب کا بیان مذکور ہے۔ ابن منیر لکھتے ہیں حدیث سے یہ اشارہ ملا کہ صانع (یعنی کوئی کام یا پیشہ جاننے والا) کی اعانت غیر صانع کی اعانت سے افضل ہے کیونکہ غیر صانع کی مدد تو ہر کوئی کرتا ہے البتہ صانع کے بارے یہ سوچ کر غفلت ہو سکتی ہے کہ وہ تو فلاں کام جانتا ہے (لہذا کماتا ہی ہوگا یعنی ممکن ہے بعض دنوں میں اس کے پاس کام نہ آیا ہو یا اس کی ضروریات اس کی کمائی سے پوری نہ ہوتی ہوں سوا سے نظر انداز نہ کیا جائے) تو صدقہ علی مستور کی جنس سے ہے۔

علامہ انور اس کے تحت رقم طراز ہیں کہ یہ حدیث کئی جگہ گزری ہے اس میں ہر جگہ ایمان کو نکرہ ذکر کیا ہے اگر یہ محفوظ ہے تو اس امر کی دلیل ہے کہ ایمان کے مراتب ہیں پہلے یہ بات کہی ہے کہ مسند الیہ میں تنوین ہمیشہ کسی فائدہ کے تحت ہوتی ہے کیونکہ اصلاً وہ مسند میں ہے مطول میں مذکور کہ تنوین اس قول (زید قائم) میں برائے تبعیض ہے، اس معنی میں کہ زید قیام کے ایک حصہ کے ساتھ متصف ہے، تو یہ بعید عن الصواب (نادرست) ہے اولاً اس لئے کہ تعریف وتنکیر کا عمل ودخل صرف عین میں ہوتا ہے، صفت میں نہیں پھر یہ کہنا کہ اس سے مراد حصة من القیام ہے یہ ایک منطقی اعتبار ہے بلغاء جسے کوئی حیثیت نہیں دیتے درست یہ ہے کہ تنوین کا اصل محل مسند ہے اور اگر وہ تنکیر ہے تو کسی خاص نکتہ کیلئے نہیں۔ اسے مسلم نے (الإیمان) نسائی نے (العتق اور الجهاد) جبکہ ابن ماجہ نے (الأحکام) میں روایت کیا ہے۔

باب ما يُسْتَحَبُّ مِن العَتاقةِ في الكُسوفِ والآياتِ

(سورج گرہن وغیرہ کے وقت آزاد کرنا)

عتاقہ، عتاق اور عتق، تینوں مصادر ہیں مراد اِعتاق ہے جو ملزومِ عتاقہ ہے۔ (أو الآیات) أو برائے تنویع ہے نہ کہ برائے شک، بقول کرمانی (واو) اور (بل) کے معنی میں ہے کیونکہ آیات کا کسوف پر عطف، عطفِ عام علی خاص ہے حدیثِ باب میں تو صرف کسوف کا ذکر ہے البتہ اس کے بعض طرق میں ہے (إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله يُخَوِّفُ اللهُ بهما عبادَه) چونکہ تخویف کا اکثر وقوع آگ کے ساتھ ہے (یا یہ کہا جائے کہ چونکہ اللہ اپنے مجرموں اور گناہگاروں کو نارِ جہنم میں ڈالے گا) لہذا اس عمل (یعنی غلام آزاد کرنیکا) حکم دیا جس کے بارے میں ذکر ہوا کہ جہنم کی آگ سے نجات کا ذریعہ ہے البتہ کسوف میں دوسری آیات (نشانیوں) کے برعکس نماز بھی مشروع ہے۔

حدثنا موسى حدثنا موسى بن مسعود حدثنا زائدة بن قُدامة عن هشام بن عروة عن فاطمة بنت المنذر عن أسماء بنت أبي بكر قالت أمَرَالنبيُ ﷺ بِالعتاقةِ فی كُسوفِ الشَّمْس- تابعه عليٌّ عن الدَّراوردي عن هشام

اسماء بنت ابی بکرؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے سورج گرہن کے وقت غلام آزاد کرنے کا حکم فرمایا ہے۔

شیخ بخاری اپنی کنیت ابوحذیفہ نہدی کے ساتھ زیادہ مشہور ہیں الکسوف میں یہی روایت اپنے دوسرے شیخ زائدہ سے نقل کی تھی (تابعہ علی) یعنی ابن مدینی، دراوردی سے مراد عبدالعزیز بن محمد ہیں۔

حدثنا محمد بن أبي بكر حدثنا عِثام حدثنا هشام عن فاطمة بنت المنذر عن أسماء بنت أبي بكر قالتْ كُنَّا نُؤمَرُ عندَ الكُسوف بِالعَتاقةِ - (ایضاً)

شیخ بخاری محمد المقدی ہیں عثام جو کہ ابن علی بن ولید عامری کوفی ہیں، کی بخاری میں یہی ایک روایت ہے ہشام سے مراد ابن عروہ ہیں فاطمہ ان کی زوجہ اور بنت عم تھیں۔ یہ حدیث ایک طویل حدیث کا اختصار ہے مفصلاً مع ترجمہ و بحث گزر چکی ہے سابقہ زائدہ کی روایت میں صراحت سے تھا کہ یہ امرِ مذکور آنحضرت کی طرف سے تھا اس سے اس امر کو تقویت ملی کہ صحابی کا (کُنَّانُؤمَرُ) کہنا حدیث کو مرفوع کے حکم میں کرتا ہے۔

باب إذا أعتَقَ عبداً بينَ اثنَينِ أو أمَةً بينَ الشُّرَكاءِ

(مشترک غلام یا لونڈی آزاد کرنا)

ترجمہ میں غلام کے ساتھ لونڈی کا ذکر جو باب کی آخری حدیث میں بھی ہے، سے ابن راہویہ کی رائے کا رد کر رہے ہیں جو اس حکم کو غلام کے ساتھ خاص کرتے ہیں ابن حزم کا دعوی ہے کہ لغۃً عبد کا اطلاق امۃ (لونڈی) پر بھی ہوتا ہے مگر یہ محلِ نظر ہے ہوسکتا ہے وہ اسے مملوک کے ہم معنی سمجھتے ہوں (جو غلام ولونڈی دونوں پر مشتمل ہے) قرطبی کہتے ہیں وضعِ لغوی کے اعتبار سے عبد، مذکر مملوک اور امۃ، مؤنث مملوک کا اسم ہے اسی لئے ابن راہویہ نے کہا کہ یہ حکم مؤنث کو متناول نہیں مگر جمہورا سے دونوں کیلئے قرار دیتے ہیں ایک تو اس لئے کہ عبد کے لفظ کا استعمال بطور جنس کے ہے جیسے سورت مریم میں ہے (إلا آتِي الرَّحمٰن عبدا) جو قطعاً مذکر و مؤنث، دونوں کیلئے ہے یا علی طریق الإلحاق کیونکہ دونوں میں عدم فرق ہے پھر باب کی آخری حدیثِ ابن عمر کے موسی بن عقبہ عن نافع کے طریق میں ہے کہ اس کے آخر میں کہا (یخبر ذلك عن النبی ﷺ) تو گویا دونوں کا مراد ہونا مرفوعاً ہے دار قطنی نے بطریق زھری عن نافع عن ابن عمر روایت کیا ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا (من كان له شرك في عبدٍ أو أمة) یعنی دونوں کا ذکر فرمایا ابن حجر لکھتے ہیں عثمان لیثی نے ایک اور زاویہ سے بھی اس مسئلہ کو پیش کیا ہے وہ یہ کہ غلام پر تو اس حکم کا نفاذ کر دیا جائے گا لیکن اگر لونڈی کی کسی خوبی مثلاً خوبصورتی کے سبب دوسرا مالک اپنا حصہ نہیں چھوڑنا چاہتا تھا تو اپنا حصہ آزاد کرنے والا دوسرے حصہ دار کو کچھ ہرجانہ ادا کرے نووی اس پر تبصرہ

کرتے ہیں کہ قولِ اسحاق بن راہویہ، شاذ اور قولِ عثمان فاسد ہے۔ اثنین کا لفظ امام بخاری نے ترجمہ میں سیاقِ حدیث کی پیروی میں لکھا ہے وگرنہ اگر دو سے زائد شرکاء ہیں تو وہاں بھی یہی حکم ہے۔

علامہ انور اس بابت رقمطراز ہیں کہ مسئلہ مذکورہ میں تین مذاہب ہیں ایک امام ابوحنیفہ کا جو کہتے ہیں کہ اگر معتق (آزاد کرنے والا) معسر ہے (تنگ دست ہے یعنی دوسرے کا حصہ بھی خرید کر آزاد نہیں کر سکتا) تو اس کے شریک کو چاہئے کہ اپنے حصہ کے بقدر استسعاء کر لے (یعنی اس غلام کو موقع دے کہ وہ خود کما کر مطلوبہ رقم فراہم کرے) پھر غلام کو آزاد کر دے یا مجاناً (یعنی بغیر رقم لئے) ہی آزاد کر دے۔ اور اگر معتق موسر (مالدار) ہے تو وہ شریک کو یا تو ضمان (ہرجانہ، معاوضہ) دے یا استسعائے عبد کرے یا (پورے کو) آزاد کرے، حاصل یہ کہ وہ پہلی صورت میں دو معاملوں کے مابین مخیّر ہے اس میں اس کیلئے تضمین (معاوضہ دینے) کی کوئی سبیل نہیں ہے۔ دوسری حالت (ایسار) میں اس کے پاس تین اختیارات (چوائسز) ہیں تم اس سے یہ سمجھو کہ اگر ایسی صورت پیش آجائے کہ اگر کسی غلام کا ایک حصہ آزاد کر دیا گیا ہے تو وہ اسی حالت میں باقی نہ رہے گا بلکہ بذریعہ استسعاء وغیرہ غلامی سے خلاصی حاصل کرے گا دوسرا مذہب ان کے صاحبین کا ہے جو کہتے ہیں حالتِ اعسار میں اس کیلئے استسعاء اور حالتِ یسار میں تضمین ہی متعین ہے جہاں تک اعتاق ہے وہ تو ہر وقت جائز ہے اس میں کوئی کلام نہیں، حاصل یہ کہ امام ابوحنیفہ اور ان کے صاحبین کے درمیان اختلاف صرف دوسری صورت سے متعلق ہے وہاں وہ صرف تضمین کے قائل ہیں جبکہ ہم (یعنی امام ابوحنیفہ کی رائے ماننے والے) کہتے ہیں کہ چاہے تو استسعائے عبد کر لے، چاہے تو دوسرے حصہ دار کو معاوضہ دیدے۔ تیسرا مذہب امام شافعی ہے جو استسعاء کا کلیۃً انکار کرتے ہیں اور حالتِ یسار میں تضمین کے قائل ہیں اگر معتق معسر ہے تو اس کے شریک کو کچھ نہ ملے گا اور وہ ابد الدھر غلام ہی رہے گا اس کی باری کے دن میں اور جو حصہ آزاد ہو چکا، وہ آزاد ہے ان کے نزدیک استسعاء کا یہی مفہوم ہے۔

تجزئ العتق یا اس کے عدم میں ان کا یہ باہمی اختلاف تجزئ کے قائل یعنی امام ابوحنیفہ کے ہاں عبد کے بعض حصہ کی حریت اور بعض کی غلامی کے معنی میں نہیں کیونکہ عتق ورق کا ایک ہی رَقَبہ میں اجتماع محال ہے بلکہ اس معنی میں ہے کہ ایک حصہ کی آزادی کے بعد مزید اس سے کچھ بھی آزاد نہ سمجھا جائے گا اور وہی حالتِ غلامی باقی رہیگی جیسا کہ پہلے تھی (یعنی ایک حصہ کی آزادی کے بعد بھی کہلوائے گا وہ غلام ہی البتہ جیسا کہ ذکر ہوا آزاد کرنے والے کے حصہ کے دن غلامی نہ کرے گا) صرف معتق کی ملکیت اب اس پر قائم نہیں رہی جو عدم تجزئ العتق کے قائل ہیں ان کے نزدیک ایک حصہ کے آزاد ہونے کی صورت میں اب سارے کا سارا آزاد کرنا ہوگا اس سے ابوحنیفہ اور ان کے صاحبین کے باہمی اختلاف کے سر کا علم ہوتا ہے جو اعتاق کے مفہوم و معنی میں اختلاف پر مبنی ہے، ابوحنیفہ کے نزدیک اعتاق عبارت ہے رفعِ ملکیت سے اور ملک اپنے طرفین میں متجزئ ہے چنانچہ جائز ہے کہ ایک حصہ کی ملک قائم ہو، ایک کی نہ ہو اسی طرح رفعِ ملکیت میں بھی صاحبین کے نزدیک اعتاق عبارت ہے اثباتِ حریت سے جس کا لازمی تقاضہ ہے کہ مطلقاً عدم تجزئ نہ ہو کیونکہ حریت ان اوصافِ حکمیہ میں سے ہے جو متجزئ نہیں اگر حریت بعض میں متخلّل ہوئی تو گویا کل میں ہوئی لہذا بعض حصہ کی آزادی سے کلی آزاد متصور ہوگا جہاں تک شافعی کا موقف ہے میں اسے نہیں سمجھ سکا کیونکہ اگر عتق فی ذاتہ متجزئ ہے تو وہ سائر الاحوال میں ہے اور اگر متجزئ نہیں تو وہ مطلقاً غیر متجزئ ہے پس عبدِ مشترک اور غیر مشترک کا فرق کہ مشترک میں عتق، متجزئ ہے دوسرے میں نہیں، باعث

اشکال ہے اس سے معلوم ہوا کہ ہمارے امام کے نزدیک متجزی اعتاق ہے نہ کہ عتق (اعتاق، آزاد کرنا اور عتق، آزادی) البتہ اسے تعبیر تجزیٔ العتق سے کیا ہے، اس طرف ابن ہمام نے الفتح میں توجہ دلائی ہے چنانچہ لکھتے ہیں کہ مناسب ہے کہ مسئلہ ہذا کو تجزیٔ الاعتاق کے ساتھ تعبیر کیا جائے نہ کہ تجزیٔ العتق کے ساتھ کیونکہ عتق تو کسی کے ہاں بھی متجزی نہیں کوئی یہ نہیں کہتا کہ کوئی اپنے بعض حصہ میں رقیق (غلام) کی حیثیت سے باقی رہ سکتا ہے۔ امام شافعی کا تمسک آنجناب کی اس حدیث سے ہے (فقد عتق منه ماعتق) وہ اس سے سمجھے ہیں کہ جو حصہ آزاد ہوا وہی آزاد ہوا اور ہمیشہ ایسے ہی رہیگا کہ بعض حصہ مملوک اور بعض غیر مملوک ہوگا جبکہ ہم کہتے ہیں کہ یہ اس کی موجودہ حالت (حالة راهنه) کے پیشِ نظر فرمایا (ثم سبيله العتق) انجام کار اسے آزاد کرنا ہی ہے، یا بذریعہ استسعاء یا بالاعتاق جیسا کہ دوسری حدیث میں ہے، ایک حدیث پر اقتصار کر لینا اور باقی کو نظر انداز کرنا درست طریقہ کار نہیں اگر حدیثِ استسعاء صحیح ہے تو اس مذکورہ قول کو ہم عبد کی حالتِ راہنہ پر محمول کریں گے۔ مولانا بدر عالم حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ ابن حزم کے بقول تیس صحابی ثبوتِ استسعاء کے قائل ہیں، عینی شارح بخاری نے اسے نقل کیا ہے۔ اسی طرح آپکا یہ فرمان (من أعتق نصيباً له في مملوك أو شركاً له في عبد و كان له من المال ما يبلغ قيمته قيمة العدل فهو عتيق الخ) اس کے فوری عتق پر دال نہیں بلکہ اس معنی میں کہ وہ آزاد ہونے کا مستحق ہے عتیق کا نام اس لئے دیا کہ حدیث میں صورتِ تضمین کا ذکر ہے جس کے بعد دوسرے شریک کی ملکیت سے بھی عتق پائے گا تو اسی وجہ سے اسے عتیق کہہ دیا کیونکہ اولاً اپنا آدھا حصہ عتیق کر دیا پھر بذریعہ تضمین دوسرا آدھا حصہ بھی عتیق کر دیگا یعنی صرف اپنے آدھے حصہ کو آزاد کر دینے سے ہی وہ عتیق نہ بنا اسی کی طرف بخاری نے اپنے اگلے ترجمہ (من أعتق نصيبا ۔۔۔ الخ) میں اشارہ کیا ہے یعنی اگر وہ پہلے سے ہی عتیق ہے تو پھر اپنی خلاصی کیلئے مزید کس چیز کی ضرورت ہے؟ اس سے دلالت ملی کہ ابھی اس کے (مکمل) عتق میں کسی امر کا انتظار ہے فی الحال وہ عبد ہی ہے چونکہ مستحق عتاقہ ہے لہذا عتیق کے لفظ کا اطلاق ہوا، شافعی نے جیسا کہ ترمذی نے اقرار کیا، حدیثِ استسعاء پر عمل نہیں کیا اور استسعاء کی استخدام کے ساتھ تاویل کی ہے، کہتے ہیں بخاری کے الفاظ اس تاویل کا انکار کرتے ہیں، جہاں تک صاحبین کا موقف ہے بلاشبہ انہوں نے منطوقِ حدیث سے اخذ کیا ہے اور اس باب میں وارد ہر حدیث پر عمل کیا ہے اور بلا ریب ظاہران کے ساتھ ہے مگر امام ابوحنیفہ کا تفقُّہ بھی قوی ہے، تضمین (معاوضہ دینا) شریک کے یسار (مالداری) کی صورت منصوص ہے اور اعتاق کسی حال ممنوع نہیں اور استسعاء لوازمِ شرع میں سے ہے اگر تضمین اس کی نسبت جائز ہے تو استسعاء کا تو بالاولی جواز ہے کیونکہ یہ اس سے کمتر ہے لوازمِ شرعیہ کے ساتھ ثابت کی بابت یہ نہیں کہا جانا چاہیے کہ وہ بالرائے ہے ابوحنیفہ کیلئے طحاوی نے عبدالرحمٰن بن یزید سے قوی سند کے ساتھ مروی ایک اثر سے احتجاج کیا ہے اس میں ہے کہ ہمارا ایک غلام جو میرے، میری والدہ اور میرے بھائی اسود کے مابین مشترک تھا اس نے معرکہ قادسیہ میں کارہائے نمایاں انجام دیئے بعد ازاں انہوں نے اسے آزاد کرنا چاہا تو حضرت عمر کہنے لگے آپ (یعنی اسود اور والدہ) تو آزاد کر دو پھر عبدالرحمٰن سے پوچھو اگر وہ بھی اپنا حصہ آزاد کرنا چاہتا ہے تو ٹھیک وگرنہ (ضمنکم) بقول طحاوی ابوحنیفہ کہتے ہیں اگر اس کیلئے جائز ہے کہ بلا بدل آزاد کرے تو یہ بھی جائز ہے کہ ان کے حصہ کی قیمت ادا کر کے غلام خرید لے حتی کہ وہ اسکی ادائیگی کے ساتھ (مکمل) آزاد ہو جائے پھر طحاوی نے صاحبین کا مذہب اختیار کیا اور اسے اسعد بالحدیث (حدیث کے نسبۃً زیادہ موافق) قرار دیا ہے نووی پر تعجب ہے جو امام شافعی کے موقف کو اقرب الی الحدیث قرار دیتے ہیں

حالانکہ انہوں نے حدیثِ استسعاء پر عمل نہیں کیا، میرا فیصلہ یہ ہے کہ صاحبین کا مذہب باعتبارِ نطق (یعنی ظاہر حدیث کے اعتبار سے) اقرب ہے جبکہ مذہبِ امام بحسبِ تفقُّہ اقرب ہے مذہبِ شافعی نطق وتفقہ، دونوں لحاظ سے بعید ہے اسی لئے بخاری نے اس اختیار نہیں کیا اور امام ابوحنیفہ کی موافقت کی ہے۔ انتھی

حدثنا علي بن عبدالله حدثنا سفيان عن عمرو عن سالم عن أبيه عن النبيﷺ قال مَن أعتَقَ عبداً بينَ اثنين فإنْ كانَ مُوسِراً قُوِّمَ عليه ثم يُعتَق

نبی کریمﷺ نے فرمایا دو ساجھیوں کے درمیان ساجھے کے غلام کو اگر کسی ایک ساجھی نے آزاد کیا تو اگر آزاد کرنے والا مالدار ہے تو باقی حصوں کی قیمت کا اندازہ کیا جائے گا۔ پھر اسی کی طرف سے پورے غلام کو آزاد کر دیا جائے گا۔

سند میں سفیان بن عیینہ، عمرو بن دینار اور سالم بن عبداللہ بن عمر ہیں۔ (من أعتق) بظاہر عموم ہے لیکن بالاتفاق یہ مخصوص ہے مجنون یا جسے سفاہت کی وجہ سے تصرف کرنے سے روکا گیا ہے، کا اعتاق صحیح نہ ہوگا جسے بوجہِ مفلسی تصرف سے روکا گیا ہے یا مرض الموت میں مبتلا شخص اور کافر کے اعتاق کے بارہ میں کچھ فقہی تفاصیل ہیں۔ شافعیہ کے ہاں مرض الموت میں صرف اس صورت غلام آزاد کر سکتا ہے کہ اس کی مالیت ثلث مال تک ہو احمد مطلقاً ہر مرض میں منع کرتے ہیں، عتقِ کافر کی بابت بحث آگے آ رہی ہے جمہور کے نزدیک یہ اعتاق معلق ہے اس صفت وحالت کے ساتھ کہ جو اگر موجود ہوگی تو یہ عتق منجز ہوگا (جیسا کہ بحث گزری ہے)۔

(عبدا بين اثنين) یہ بطور مثال فرمایا وگرنہ اگر دو سے زیادہ کے مابین مشترک ہے تو بھی یہی حکم ہے۔ (فإن كان موسرا قوّم) بظاہر اس کا اعتبار حالِ عتق میں ہے (یعنی جب آزاد کیا) گویا اگر پہلے معسر تھا بعد ازاں موسر ہوا تب حکم متغیر نہ ہوگا پھر اس کا عکسی مفہوم یہ ہوا کہ اگر معسر ہے تب تقویم نہ ہوگی، آگے مالک کی روایت میں اس امر کی صراحت بھی ہے اس شکل میں جو حصہ آزاد نہیں کیا گیا وہ حالتِ غلامی میں باقی رہے گا۔ (ثم يعتق) مسلم کی روایت میں ہے (ثم أعتق عليه من ماله إن كان موسرا) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بخاری کی اس روایت میں (يعتق) بطور صیغۂ مجہول ہے۔ علامہ انور (قوم عليه ثم يعتق) کے تحت رقمطراز ہیں کہ یہ مذہبِ احناف کی طرف ایماء ہے کیونکہ (ثم) یعنی حرفِ تراخی استعمال کیا ہے تاکہ یہ اشارہ کریں کہ فی الحال وہ معتق نہیں ابھی اس میں تاخیر ہے بالفعل کلی طور پر آزاد نہیں ہوا، اگلی روایت سے اس کی مزید تائید ہو رہی ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن نافع عن عبدالله بن عمر أنَّ رسولَ اللهﷺ قال مَن أعتقَ شِركاً لَه في عبدٍ فكانَ لَه مالٌ يَبلُغُ ثَمَنَ العبدِ قُوِّمَ العبدُ عليه قِيمةَ عَدْلٍ فأعْطىٰ شُرَكاءَه حِصَصَهُم وعَتقَ عليه العبدُ وإلا فقدْ عَتقَ مِنه ما عَتقَ۔ (ايضاً)

(ما يبلغ) یعنی کوئی شیٔ جو اس کی قیمت کو پہنچتی ہو کشمیہنی کے نسخہ میں (مال يبلغ) ہے مؤطا کی روایت بھی اسی طرح ہے اس قید سے پتہ چلا کہ اگر مال تو ہے مگر قیمتِ نصیب کو نہیں پہنچتا تب یہ اس سے خارج ہے پھر بظاہر تقویم نہ ہوگی مگر (اس صورت میں بھی) شافعیہ کے ہاں اصح یہ ہے۔ مالک سے ایک روایت بھی یہی ہے۔ کہ پھر وہی مال قبول کرنا ہوگا تاکہ بحسب امکان اس کا عتق مکمل ہو سکے۔ (ثمن العبد) یعنی باقی ماندہ حصہ کی قیمت، نسائی کی روایت میں وضاحت سے ہے کہ (وله مال يبلغ قيمة أنصباء شركائه فإنه يضمن

بشر كائه أنصباء هم ويعتق العبد) کہ وہ باقی شرکاء کو ان کے حصوں کی قیمت چکا کر آزادی حاصل کر لیگا۔(فأعطى شركاء ه) اکثر نسخوں میں اعطی صیغۂ معلوم اور مابعد مفعول ہے بعض میں مجہول اور مابعد پیش کے ساتھ ہے (یعنی نائب فاعل)۔ حصصهم سے مراد ان حصوں کی قیمت، یہ اس صورت میں کہ کئی شرکاء ہیں۔(عتق منه ما عتق) داؤدی کے بقول پہلا تو معلوم کا صیغہ ہے دوسرا دونوں طرح پڑھا جاسکتا ہے ابن تین نے تعاقب کیا ہے کہ یہ بات کسی نے نہیں ہی، عتق بطور صیغۂ معلوم ہی استعمال ہوتا ہے کیونکہ فعلِ لازم ہے مجہول کا معنی دینے کیلئے (أعتق) استعمال کریں گے۔ اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے (العتق) میں روایت کیا ہے۔

حدثنا عبيد بن اسماعيل عن أبي أسامة عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ مَن أعتَقَ شِركاً له في مَمْلُوكٍ فعَليه عِتقُه كُلِّهِ إنْ كانَ له مالٌ يَبلُغُ ثَمنه فإنْ لم يَكُنْ لَه مالٌ يُقَوَّمُ عليهِ قِيمةَ عَدلٍ علَى المُعتِقِ فأُعتِقَ مِنه ما أُعتَقَ ۔(ایضاً)

عبید اللہ سے مراد عمری ہیں۔(عتقه كله) لام مجرور ہے کیونکہ مضاف الیہ کی تاکید ہے۔(فإن لم يكن له الخ) روایت میں اسی طرح ہے اس سے بظاہر یہ مفہوم پیدا ہوتا ہے کہ قیمت لگانا اس شخص کے حق میں مشروع ہے جو صاحبِ مال نہیں لیکن معاملہ یہ نہیں (يقوم) دراصل جوابِ شرط نہیں بلکہ (من له المال) کی صفت ہے معنی یہ ہوا کہ جس کے پاس اتنا مال نہیں کہ تقویم ہو سکے تو عتق صرف اس کے حصہ کی نسبت واقع ہوگئی جوابِ شرط آپ کا قول (فأعتق منه ما أعتق) ہے ابو بکر و عثمان، ابنا ابی شیبہ کی اسماعیلی کے ہاں ابواسامہ سے روایت میں یہ الفاظ ہیں (فإن لم يكن له مال يقوم عليه قيمة عدل عتق منه ما عتق) اس سے بھی زیادہ اوضح نسائی کی خالد بن حارث عن عبید اللہ سے روایت ہے جس میں ہے (فإن كان له مال قوم عليه قيمة عدل في ماله فإن لم يكن له مال عتق منه ما عتق)۔

حدثنا مسدد حدثنا بشربن المفضل عن عبيدالله اختصره ۔

بشر سے مراد ابن مفضل ہیں۔(اختصره) یعنی اسی روایت کو سابقہ سند کے ساتھ مختصراً نقل کیا ہے مسدد نے اپنی مسند میں اسے اسی سند کے ساتھ نقل کیا ہے بیہقی نے بھی اپنے طریق کے ساتھ روایت کیا ہے اس میں یہ عبارت ہے (من أعتق شركاً له في مملوك فقد عتق كله) غیر مسدد نے بشر سے اسے مطولاً بھی نقل کیا ہے مثلاً نسائی نے عمرو بن علی عن بشر کے حوالے سے، اس میں بھی آپکا قول (عتق منه ما عتق) مذکور نہیں، تو محتمل ہے کہ (اختصره) سے مراد اس قدر کا اختصار ہو اسماعیلی یہی لکھتے ہیں کہ عام کوفی رواۃ نے عبید اللہ بن عمر سے اس حدیث کو روایت کرتے ہوئے حکمِ موسر اور حکمِ معسر، دونوں ذکر کئے ہیں جبکہ بصری رواۃ نے صرف حکمِ موسر نقل کیا ہے ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ کوفیوں میں سے اس کے راوی ابو اسامہ، یہاں، ابن نمیر مسلم، زہیر نسائی، عیسی بن یونس ابو داؤد اور محمد بن عبید ابو عوانہ اور امام احمد کے ہاں ہیں۔ بصریوں میں بشر مذکور، خالد بن حارث اور یحیی قطان، نسائی کے ہاں اور اسماعیلی کے ہاں عبد الاعلیٰ اس کے رواۃ ہیں، نسائی نے ایک کوفی راوی زائدہ کے حوالے سے بھی عبید اللہ سے اسے روایت کیا ہے جنھوں نے بصریوں کی موافقت کی ہے (اور دونوں حکم ذکر کئے ہیں)۔

(أو شركاً) یہ شک ایوب کی طرف سے ہے الشرکۃ کی روایت میں اس کی صراحت تھی (قال أيوب لا أدري الخ) یعنی

اس زیادت کی بابت شک کا اظہار کیا ہے کہ یہ متن کا حصہ ہے یعنی مرفوع وموصول ہے یا مقطوع ومنقطع۔ عبد الوهاب بن ایوب سے اسے نقل کر کے آخر میں ان کے حوالے سے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ میرا غالب گمان ہے کہ یہ نافع کی طرف سے ہے، اسے نسائی نے تخریج کیا ہے مسلم اور نسائی کی ایک روایت میں نافع سے یحیی بن سعید نے بھی اس اظہار شک پر ایوب کی موافقت کی ہے۔ یحیی سے ایک اور طریق کے حوالے سے روایت میں جزم کے ساتھ اسے نافع کا قول قرار دیا ہے مالک اور عبید اللہ سے اس جملہ کے وصل میں اختلاف نہیں لیکن اس کے ذکر و حذف میں اختلاف موجود ہے، متثبتین حفاظ ہیں لہذا یہی مقدم ہے ائمہ حدیث نے اس جملہ کے مرفوعاً نقل و روایت کو راجح قرار دیا ہے شافعی کا قول ہے کہ کسی عالم حدیث کی بابت نہیں سمجھتا کہ اس امر میں شک کرتا ہو کہ مالک نافع کی حدیث کے ایوب سے احفظ ہیں کیونکہ وہ زیادہ عرصہ انکے ہمراہ رہے ہیں حتی کہ اگر اس اعتبار سے برابر بھی ہوں تب بھی دو حفاظ رواۃ میں ایک شک کرتا ہو دوسرا جزم کے ساتھ بیان کرتا ہو تو اس کی روایت راجح ہوگی اس کی تائید عثمان دارمی کے قول سے ہوتی ہے جو کہتے ہیں کہ میں نے ابن معین سے پوچھا نافع سے روایت میں مالک آپ کو زیادہ پسند ہیں یا ایوب؟ کہنے لگے مالک۔ اس زیادت کے رفع و وقف کی بابت اختلاف کا ثمرہ اگلے باب کی بحث میں ظاہر ہوگا۔

حدثنا أبو النعمان حدثنا حماد عن أيوب عن نافع عن ابن عمر عن النبی ﷺ قال مَن أعتَقَ نَصيباً لَه فی مَملوكٍ أو شِركا له فی عبدٍ فكانَ له مِن المالِ مايَبلُغُ قِيمتَه بِقِيمةِ العَدْلِ فهُوَ عَتِيقٌ قال نافع وإلا فَقد عَتَقَ مِنه ما عَتَقَ قال أيوب لاأدری أشیءٌ قالَهُ نافعٌ أو شیءٌ فی الحديث۔ (ایضاً)

حدثنا أحمد بن المقدام حدثنا الفُضيل بن سليمان حدثنا موسى بن عقبة أخبرنی نافع عن ابن عمر أنه كان يُفتِي فی العبد أو الأمَةِ يكونُ بينَ شُرَكاءَ فيُعتِقُ أحدُهم نَصيبَه مِنه يقولُ قد وَجَبَ عليه عِتقَه كُلَّه إذا كانَ لِلَّذی أعتَقَ مِن المالِ ما يَبلُغُ يُقَوَّمُ مِن مالِه قيمةَ العَدلِ و يُدفَعُ إلى الشُّرَكاءِ أنصِباؤُهُمْ ويُخَلّٰى سبيلُ المُعتَقِ يُخبِرُ بِذٰلك ابنُ عمر عن النبی ﷺ ورواه الليثُ وابنُ أبی ذِئب وابنُ اسحاق وجويريةُ ويحی بنُ سعيد واسماعيل بن أمية عن نافع عن ابن عمر عن النبی ﷺ مُختَصَراً۔ (ایضاً)

(أنه كان يفتی الخ) امام بخاری یہ طریق اس امر کی وضاحت کیلئے لائے ہیں کہ راوی حدیث کا فتوی وعمل بھی اپنی روایت کے مطابق تھا تا کہ ان فقہاء کا رد ہو جو اس کے عدم قائل ہیں اس اسناد میں صخر بن جویریہ نے نافع سے روایت کرتے ہوئے موسی بن عقبہ کی موافقت کی ہے، اسے ابو عوانہ، طحاوی اور دار قطنی نے نقل کیا ہے۔ (ورواه الليث الخ) یعنی معمر کی بابت آنجناب کا آخری جملہ ذکر نہیں کیا یعنی آپ کا یہ قول (فقد عتق منه ماعتق) لیث کی روایت مسلم اور نسائی، ابن ابی ذئب کی مسلم اور ابو نعیم، ابن اسحاق کی ابو عوانہ، جویریہ جو کہ ابن اسماء ہیں کی روایت صحیح بخاری کی الشرکۃ میں، یحیی کی مسلم، اسی طرح اسماعیل بن امیہ کی بھی مسلم نے موصول کی ہے۔

اس حدیث سے واضح ہوتا ہے کہ اگر موسر کسی مشترکہ غلام میں اپنا حصہ فروخت کرتا ہے تو وہ مکمل آزاد ہوگا بقول ابن عبدالبر اس امر میں اختلاف نہیں کہ تقویم صرف موسر پر ہے۔ وقتِ عتق میں اختلاف ہے، جمہور اور شافعی، اصح قول کے مطابق اور بعض مالکیہ کی رائے میں فورا آزاد ہوگا مالکیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ دوسرے حصہ داروں کو ادائیگی قیمت کے بعد (مکمل) آزاد ہوگا۔ ابن سیرین کی رائے تھی کہ ادائیگی قیمت بیت المال کے ذمہ ہے مگر یہ حدیث ان پر حجت ہے ربیعہ جزوی عتق کے قائل ہی نہیں گویا یہ روایات ان کے ہاں غیر ثابت ہیں ابوحنیفہ پر بھی حجت ہیں جو کہتے ہیں کہ شریک کو اختیار دیا جائیگا کہ یا تو معتق سے اپنے حصہ کی قیمت وصول کر لے یا وہ بھی اپنا حصہ آزاد کر دے یا اس کا حصہ غلام خود ادا کرنے کی کوشش (استسعاء) کرے۔ کہا گیا ہے کہ یہ رائے ان سے قبل کسی نے نہیں دی نہ کسی نے اس پر ان کی متابعت کی ہے حتی کہ ان کے صاحبین (ابو یوسف ومحمد) نے بھی۔ ابن بطال قیل کے ساتھ لکھتے ہیں تقویم کی حکمت یہ ہے کہ غلام کو جزوی کی بجائے مکمل آزادی ملے، کہتے ہیں میرے خیال میں اس کی وجہ یہ ہے کہ تا کہ معتق کی نارِ جہنم سے نجات کا استکمال ہوا ابن حجر کہتے ہیں سابقہ قول بھی مقبول و متحمل ہے شاید مشروعیتِ استسعاء میں بھی یہی حکمت کارفرما ہے۔

باب إذا أعتَقَ نصيباً في عبدٍ وليسَ له

مالٌ استُسْعِيَ العبدُ غيرَ مشقوقٍ عليهِ علىٰ نَحوِ الكتابةِ

(اگر کسی شخص نے ساجھے کے غلام میں اپنا حصہ آزاد کر دیا اور وہ نادار ہے تو دوسرے حصہ داروں کیلئے اس سے محنت مزدوری کرائی جائے گی جیسے مکاتب سے کراتے ہیں، اس پر سختی نہیں کی جائے)

امام بخاری یہاں اس موقف کا اظہار کر رہے ہیں کہ حدیثِ ابن عمر کی عبارت (وإلا فقد عتق منه ما عتق) سے مراد یہ ہے کہ اگر معتق کے پاس اتنا مال نہیں جو باقی (غیر آزاد کردہ) حصہ یا حصوں کی قیمت کے مساوی ہو تو اس حصہ کا عتق تو نافذ ہوا جہاں تک دوسرے شریک کے حصہ کا تعلق ہے وہ اپنی غلامی پر باقی رہے گا حتی کہ غلام اس حصہ کی قیمت کی ادائیگی میں کوشش کرے تا کہ مکمل آزادی سے بہرہ ور ہو اس موقف سے اپنا رجحان یہ ظاہر کر رہے ہیں کہ دونوں حدیثیں صحیح ہیں اور مذکورہ اضافہ (یعنی۔ وإلا عتق منه ماعتق) مرفوع ہے اسی طرح حدیثِ ابو ہریرہ کا یہ جملہ بھی (فاستسعی به غير مشقوق عليه) بعض کا خیال تھا کہ یہ جملہ قتادہ پر موقوف ہے، آگے تفصیل آئے گی۔ اسماعیلی نے ان دونوں حدیثوں (یعنی حدیثِ ابن عمر اور حدیثِ ابی ہریرہ) کو باہم متعارض قرار دیا ہے اور ان کے مابین تطبیق کو مستبعد سمجھا ہے حالانکہ اس کی متعدد تطبیقات کی گئیں جو آگے ذکر ہونگی۔ علامہ انور لکھتے ہیں مولانا شیخ الہند محمود الحسن کا اس ترجمہ کی بابت دعوی ہے کہ یہ حنفیہ کے موقف کے مطابق ہے کیونکہ انہوں نے (علی نحو الکتابة) کے الفاظ استعمال کئے ہیں اور یہی مذہب حنفی کی دعامہ (اساس) ہے، حالتِ استسعاء میں شخصِ مذکور (غلام) کی صفت وحکم میں اختلاف ہے، ہمارے امام اسے حکمِ مکاتَب میں گردانتے ہیں امام بخاری نے یہ ترجمہ جملہ احایث کے کلی مفہوم پر قائم کیا ہے اگرچہ مسئلہ قبل ازیں بھی زیرِ بحث لائے ہیں مگر اس موقف کی تقویت ترجمہِ ہذا کے ساتھ کی ہے اسی لفظ کو ابوحنیفہ اور ابراہیم نخعی نے بھی استعمال کیا ہے تو تعجب اس امر پر ہے کہ

بخاری تو ابوحنیفہ کی موافقت کر رہے ہیں جبکہ ان کے صاحبین مخالفت! (اس کی وجہ یہ ہے کہ اس زمانہ میں آج کل کے معنی کے مطابق مقلد، کوئی نہ تھا، نہ بخاری نہ صاحبین)۔

حدثنا أحمد بن أبي رَجاء حدثنا يحي بن آدم حدثنا جرير بن حازم سمعت قتادة حدثني النضربن أنس عن بَشير بن نَهيك عن أبي هريرة قال قال النبيﷺ مَن أعتَقَ شَقِيصاً بِن عبدٍ -ح- وحدثنا مسدد حدثنا يزيد بن زريع حدثنا سعيد عن قتادة عن النضربن أنس عن بشير بن نهيك عن أبي هريرة أَنَّ النبيﷺ قال مَن أعتَقَ نَصيباً أو شَقِيصاً في مَملوك فخلا صُه عليه في مالهِ إنْ كانَ له مالٌ وإلا قُوِّمَ عليه فَاستُسعِيَ بهِ غيرَمَشقُوقٍ عليهِ۔ تابعَه حجاج بن حجاج وأبان وموسى بنُ خَلَف عن قتادة، اختصَرَه شعبة۔ (سابقہ باب والی روایت ہے)

آگے چند ابواب کے بعد جریر کی نافع سے یہی روایت آئیگی گویا ان کے اس میں دو طریق ہیں دونوں میں جزم کے ساتھ اس زیادت کو مرفوعا روایت کیا ہے۔ (من أعتق شقيصا الخ) مختصر ذکر کے اگلی روایت کو جو سعید عن قتادہ سے ہے اس پر معطوف کر دیا ہے الشرکۃ میں جریر کے حوالے سے ایک دیگر سند کے ساتھ مطولاً بیان ہو چکی ہے دوسری روایت کی سند میں سعید سے مراد ابن ابی عروبہ ہیں۔

(وإلا قوم عليه فاستسعى الخ) مسلم میں عیسی بن یونس عن سعید کی روایت میں ہے (ثم يستسعى في نصيب الذي لم يعتق)۔ (غير مشقوق عليه) بقول ابن تین یعنی اس پر قیمت کا بار زیادہ نہ ڈالا جائے یعنی ٹھیک ٹھیک قیمت لگائی جائے بعض نے اس کا معنی (غير مكاتب) کیا ہے جو نہایت بعید ہے۔ (تابعه حجاج الخ) بخاری کا مقصود، ان متابعات کے ذکر سے اس حضرات کا رد کرنا ہے جو اس حدیث میں استسعاء کا ذکر غیر محفوظ قرار دیتے ہیں اور یہ کہ سعید بن ابوعروبہ اس کے ذکر میں متفرد ہیں اولاً تو جریر کی روایت کے ساتھ اس کا استظہار (تقویت) کیا ثانیاً ان متابعات کی طرف اشارہ کیا۔ حجاج کی روایت نسخۂ حجاج بن حجاج عن قتادہ میں ہے جو احمد بن حفص جو کہ شیوخ بخاری میں سے ہیں، کی روایت سے ہے وہ اپنے والد اور وہ حجاج سے بواسطہ ابراہیم بن طہمان نقل کرتے ہیں طحاوی کے ہاں حجاج بن ارطاۃ نے بھی قتادہ سے اسے نقل کیا ہے ان کی روایت ابوداؤد اور نسائی نے تخریج کی ہے جبکہ موسی بن خلف کی روایتِ متابعت خطیب نے کتاب الفصل والوصل میں ذکر کی ہے شعبہ کی مختصر روایت مسلم اور نسائی نے نقل کی ہے۔ ابن العربی نے مبالغہ کرتے ہوئے ذکر کیا کہ اس امر پر اتفاق ہے کہ ذکرِ استسعاء قولِ نبوی نہیں بلکہ قتادہ پر موقوف ہے خلال نے العلل میں نقل کیا ہے کہ امام احمد سعید کی اس روایت کو ضعیف کہتے ہیں نیز اثرم نے بھی سلیمان بن حرب سے یہی بیان کیا وہ کہتے ہیں اگر استسعاء مشروع ہوتا تو اگر مثلاً غلام ہر ماہ دو درہم غیر آزاد کردہ حصہ کے مالک کو دیتا رہے تو ایسا کرنا صحیح ہوتا اور اس میں اس کا نہایت نقصان ہے؟ ابن حجر کہتے ہیں اس قسم کی (قیاسی) مثالوں سے صحیح احادیث کو رد نہ کرنا چاہئے۔ نسائی لکھتے ہیں مجھے بتایا گیا ہے (بلغني) کہ استسعاء کا اس روایت میں ذکر قولِ قتادہ سے ہے اسماعیلی لکھتے ہیں یہ جملہ حدیث میں مسند نہیں بلکہ قتادہ کا ادراج ہے جیسا کہ ہمام

نے روایت کیا۔ ابن منذر اور خطابی بھی اسے قتادہ کا فتیا بتلاتے ہیں، متن کا حصہ نہیں ابن حجر کہتے ہیں ہمام کی روایت ابو داؤد نے محمد بن کثیر عنہ کے حوالے سے نقل کی ہے اس میں استسعاء کا اصلاً ذکر ہی نہیں البتہ عبداللہ بن یزید المقری کی ہمام سے روایت میں استسعاء کا متنِ حدیث سے الگ کر کے ذکر موجود ہے اس کا اسماعیلی، ابن منذر، دارقطنی، خطابی اور حاکم نے علوم الحدیث میں، اسی طرح بیہقی نے اور خطیب نے الفصل والوصل میں، اخراج کیا ہے، سیاق محمد بن کثیر کی روایت جیسا ہے البتہ یہ جملہ زائد ہے (قال فكان قتادة يقول إن لم يكن له مال استسعى العبد)۔

دارقطنی لکھتے ہیں میں نے ابوبکر نیشا پوری سے سنا کہ ہمام کا اس روایت کا کتنا اچھا ضبط ہے کہ ذکرِ استسعاء کو الگ اور متنِ حدیث کو الگ ذکر کیا تو ان سب نے قطعیت کے ساتھ ذکرِ استسعاء کو قتادہ کا ادراج قرار دیا ہے دوسرے حفاظ نے اس کا انکار کیا ہے ان میں صاحبا الصحیح بھی ہیں (بخاری ومسلم) جو اسے مرفوع سمجھتے ہیں ابن دقیق العید اور ایک جماعت کے ہاں یہی راجح ہے کیونکہ سعید روایتِ قتادہ کے احفظ اور دوسروں سے زیادہ اس کے اعرف ہیں کیونکہ ہمام کی نسبت زیادہ عرصہ قتادہ کے ساتھ رہے اور ان سے اخذ کیا۔

ہشام اور شعبہ اگرچہ سعید سے احفظ ہیں لیکن انہوں نے ان کی روایت کی نفی نہیں کی صرف بعض حدیث پر اختصار کیا ہے انکی اور سعید کی مجلس بھی ایک نہ تھی کہ زیادت کی بابت متوقف ہوا جائے جبکہ ہمام نے تو صراحۃً ذکرِ استسعاء کو باقی روایت کے متن سے جدا کر کے بطور قولِ قتادہ ذکر کیا ہے پھر سعید اس میں منفرد بھی نہیں نسائی نے جو حدیثِ سعید ہذا کو ان کے اختلاط وتفرد کے سبب معلول کہا ہے مردود ہے کیونکہ صحیحین وغیرہما میں اس کی تخریج ہے اور سعید سے اس کے رواۃ وہ ہیں جنھوں نے قبل از اختلاط سماع کیا تھا مثلاً یزید بن زریع پھر چار رواۃ کی متابعت تو امام بخاری نے ذکر کی کئی اور متابع بھی ہیں اس کے برعکس ہمام منفرد ہیں اور انہوں نے قدرِ متفق میں بھی جمیع کی مخالفت کی ہے کہ اسے واقعہ عین بنا دیا جبکہ باقی سب نے اسے حکمِ عام کے بطور نقل کیا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہمام نے اس روایت کو عمدگی سے ضبط نہیں کیا۔

ہمام کے حوالے سے کہ انہوں نے استسعاء کے ذکر کو قولِ قتادہ کے بطور نقل کیا ہے ذکرِ استسعاء کے مرفوعاً منقول پر طعن کرنے والوں پر تعجب ہے کہ حدیثِ ابن عمر میں ترکِ استسعاء پر طعن زن کیوں نہ ہوئے؟ وہاں بھی ایوب نے اس جملہ (وإلا عتق منه ما عتق) کو قولِ نافع کے بطور نقل کیا ہے لیکن اسے ان محدثین نے ان کا ادراج قرار نہیں دیا حالانکہ وہاں تو یحیی بن سعید کی ایوب کے ساتھ موافقت بھی ہے جب کہ ہمام کی کسی نے موافقت نہیں کی شیخین کے ان دونوں حدیثوں کے اخراج سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں کا مکمل سیاق مرفوع ہے ابن مورق لکھتے ہیں انصاف کا تقاضہ یہ ہے کہ جماعت کی روایت ایک (ہمام) کے قول کے سبب موہم نہ قرار دی جائے جبکہ احتمال ہے کہ انہوں نے قتادہ کو اس امر کا فتوی دیتے سنا ہو جس سے سمجھ بیٹھے کہ یہ انکا قول ہے حدیث کا حصہ نہیں ابن حجر کہتے ہیں اس کی تائید بیہقی کی تخریج کردہ اوزاعی کی روایت سے ملتی ہے جس میں وہ قتادہ سے اس کا نقل بطور فتویٰ کے کرتے ہیں۔

حدیثِ ابن عمر اور حدیثِ ابی ہریرہ کے مابین تطبیق ممکن ہے ویسے تو ابن عقیق کا قول ہے کہ یہی امر کافی ہے کہ صحیحین میں دونوں کو اخراج کیا گیا ہے، بخاری کو خدشہ تھا کہ حدیثِ سعید پر طعن کیا جائے گا تو اپنی عادت کے مطابق اشاراتِ خفیہ سے سابقاً ہی اس کا سدِ باب کر دیا مثلاً اسے یزید بن زریع کے حوالے سے نقل کیا جو سعید میں اثبت الناس ہیں اور ان سے قبل از اختلاط سماع کیا ہے پھر

تقویت کیلئے جریر کی روایت بھی ذکر کی ہے تا کہ وہمِ تفرد کی نفی ہو پھر متابعات کا ذکر کیا پھر آخر میں لکھا کہ شعبہ نے اس روایت کو مختصراً نقل کیا ہے گویا یہ ایک فرضی سوال کا جواب ہے کہ شعبہ جو کہ حدیثِ قتادہ کے احفظ الناس ہیں کیوں استسعاء کو ذکر نہیں کیا؟ ذکرِ استسعاء ابو ہریرہ کے علاوہ بھی کئی دیگر صحابہ سے منقول ہے مثلاً طبرانی کی حدیثِ جابر، بیہقی کی خالد بن ابو قلابہ کے حوالے سے (عن رجل من بنی عذرۃ)۔حدیثِ استسعاء کی تضعیف کرنے والوں کی بنیادی دلیل حدیثِ ابن عمر کا یہ جملہ ہے (وإلا فقد عتق منه ما عتق) اوراس کی بابت پہلے لکھا جا چکا ہے کہ یہ معمر سے متعلق ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر وہ بوجہ تنگ دستی دوسرے حصہ کو بھی آزاد نہیں کرا سکتا تو اس کا حصہ تو آزاد ہو گیا بعض نے اس امر سے بھی تضعیف پر استدلال کیا ہے کہ دارقطنی کی اسماعیل بن امیہ عن نافع کے حوالے سے ابن عمر کی اسی روایت کے آخر میں یہ جملہ بھی ہے (ورقّ منه ما بقی) یعنی باقی حصہ کی غلامی قائم ہے لیکن اس کی سند میں اسماعیل بن مرزوق کعبی ہیں جو یحیی بن ایوب سے روایت میں مشہور نہیں اور ان کے حفظ میں ان کی روایت کی بابت کچھ کلام ہے پھر بفرضِ صحتِ روایت اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اس کی غلامی مستمر رہے گی (یعنی صرف موجودہ صورتحال کا بیان ہے) حدیث استسعاء میں مابعد کا حکم اور بیان ہے چنانچہ کہا جا سکتا ہے کہ مجموعی مفہوم یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر کوئی حصہ دار اپنے حصہ کو آزاد کر دے تو یہ آزادی دوسرے حصہ دار کے حصہ کی طرف سرایت نہ کرے گی (لم يَسْرِ في حصة شريكه) بلکہ ابھی وہ حالت غلامی میں ہے پھر اس کی بھی آزادی کیلئے استسعاء کیا جائے گا تا آنکہ اس قیمت کا حصول ہو پھر اسے دے کر مکمل آزادی سے بہرہ ور ہو سکے گا اس کیفیت وصفت میں اسے مکاتب غلام کی مانند قرار دیا ہے بخاری نے اسی پہ جزم کیا ہے بظاہر یہ بات غلام کے اختیار میں دی جائے گی اسی لئے (غیر مشقوق علیہ) کی ترکیب استعمال کی ہے کیونکہ غلام کو اس امر کا پابند بنانا کہ وہ غلامانہ خدمات کے ساتھ ساتھ اتنے پیسے بھی کمائے جس سے غیر آزاد کردہ حصہ کی قیمت ادا ہو سکے، ایک دشوار امر ہے چونکہ جمہور کے نزدیک کتابت میں یہ امر وجوبی نہیں ہوتا لہذا اسی کی مانند اسے قرار دیا گیا بیہقی اسی تطبیق کی طرف میلان رکھتے ہیں، کہتے ہیں اس سے دونوں حدیثوں کا (بظاہر) باہمی تعارض باقی نہیں رہتا بعض نے اس طرح سے تطبیق دی ہے کہ استسعاء سے مراد یہ ہے کہ دوسرا (غیر آزاد کردہ) حصہ غلام ہی ہے اور اب اپنی باقی ماندہ غلامی کے بقدر ہی خدمات انجام دے وہ (غیر مشقوق علیہ) کو من جہتِ سیدہ قرار دیتے ہیں یعنی اپنے حصہ سے زائد خدمات نہ لے مگر بقول ابن حجر اس تاویل کا رد ایک روایت جو یہاں مذکور ہے، کا یہ جملہ کرتا ہے (واستسعی فی قیمته لصاحبه) (گویا یہ استسعاء یعنی کوشش باقی حصہ کی قیمت چکانے کے سلسلہ میں ہے)۔

مبطلینِ استسعاء کا استدلال مسلم کی حدیثِ عمران بن حصین سے بھی ہے کہ ایک شخص نے بوقتِ وفات چھ غلام آزاد کر دیئے ان کے سوا کوئی اور مال نہ تھا آنجناب نے ان چھ کے مابین قرعہ اندازی کی جس کے ذریعہ دو کی آزادی برقرار رکھی وجہِ استدلال یہ ہے کہ اگر استسعاء مشروع ہوتا تو ہر غلام کے تیسرے حصہ کی آزادی برقرار رکھی جاتی اور باقی حصوں کی نسبت استسعاء کا اجراء کیا جاتا۔ مثبتین نے جواب دیا ہے کہ یہ ایک واقعہ عین ہے محتمل ہے کہ مشروعیتِ استسعاء سے قبل کا ہو یا ممکن ہے یہ صورت، استسعاء سے مستثنیٰ ہو کیونکہ مرنے والے کیلئے جائز نہ تھا کہ ثلث مال سے زائد کا تصدّق کرتا عبد الرزاق نے قوی سند کے ساتھ ابو قلابہ عن رجل من بنی عذرۃ کے حوالے سے روایت کیا ہے کہ ایک شخص نے بوقتِ وفات اپنا غلام آزاد کر دیا اور اس کے پاس اس کے سوا کوئی اور مال نہ تھا تو

آنجناب نے اس آزادی کو اس کے ثلث سے متعلق رکھا باقی دوحصوں کی نسبت اسے استسعاء کا حکم (اختیار) دیا اس لحاظ سے یہ حدیثِ عمران کے معارض ہے بہرحال تطبیق ممکن ہے۔نسائی کی (سلیمان بن یسار عن نافع عن ابن عمر) سے ایک روایت سے بھی احتجاج کرتے ہیں جس کے الفاظ میں (من أعتق عبداًوله فيه شركاء وله وفاء فهوحرٌّ ويضمن نصيب شركائه بقيمته لماأساء من مشاركتهم وليس على العبد شيىء) بفرضِ تسلیمِ صحتِ روایت اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حالتِ یسار کے ساتھ مختص ہے کیونکہ اس میں ہے (وله وفاء) استسعاء صرف صورتِ اعسار میں ہے جیسا کہ ذکر ہوالھذا کوئی تعارض نہیں حالتِ اعسار میں استسعاء کے قائلین میں ابوحنیفہ، صاحبین، اوزاعی، ثوری، اسحاق اور ایک روایت کے مطابق احمد اور کئی دیگر ہیں پھر (جزئیات میں جیسا کہ علامہ انور کے حوالے سے ذکر ہوا) آپس میں انکا اختلاف ہے کچھ فوری آزادی قرار دیتے ہیں یعنی غلام اب آزاد ہے، آزادی کی حالت میں سعی وکوشش کرکے دوسرے حصہ دار کو مطلوبہ قیمت چکا دے اکیلے ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ وہ (غلام) اپنے دوسرے آقا کو اختیار دے کہ یا تو وہ بھی اپنا حصہ ادا کردے یا استسعاء پر راضی ہو جائے گویا ان کے ہاں غلام ابھی فوری طور پر کلی آزاد نہ ہوا اور یہ بخاری کے اختیار کردہ موقف کے موافق ہے وہ بھی یہی قرار دیتے ہوئے اسے مکاتب کی مانند لکھتے ہیں عطاء دوسرے شریک کو یہ اختیار بھی دیتے ہیں کہ نہ استسعاء قبول کرے اور نہ ہی اپنے حصہ کو آزادی دے بلکہ اگر چاہے تو اس حصہ کو غلام ہی رکھے زفران سب کی مخالفت کرکے ہوئے غلام کو اب آزاد قرار دیتے ہیں اور دوسرے (غیر آزاد کردہ) حصہ کی قیمت یا تو معتق کے ذمہ ہے اگر وہ موسر ہے بصورت دیگر غلام کے ذمہ ہے (یعنی ہے تو وہ اب آزاد لیکن دوسرے حصہ دار کو اس کے حصہ کی قیمت بعدازاں ادا کرے)۔

باب الخَطأ والنِّسيانِ فى العَتاقةِ والطَّلاقِ ونحوِه

(عتق وطلاق میں بھول چوک)

ولا عَتاقةَ إلا لِوَجهِ اللّٰهِ وقال النبىُ ﷺ لِكُلِّ امْرِىءٍ مَانَوىٰ ولانِيَّةَ لِلنَّاسِي والمُخْطِىءِ

بقول ابن حجر گویا امام مالک کا رد کرتے ہیں جن کے نزدیک طلاق وعتاق خواہ عمداً دیجائے یا خطأً، خواہ ذاکراً دے یا ناسیاً، واقع ہونگے ان کے کثیر اپنے اہلِ مذہب نے بھی اس میں ان کی مخالفت کی ہے۔داؤدی لکھتے ہیں طلاق اور عتاق میں خطا یہ ہے کہ کہنا کچھ اور چاہتا تھا سبقتِ لسانی سے طلاق وعتاق کے الفاظ منہ سے نکال بیٹھا نسیان کا تعلق حلف سے ہے کہ اٹھا کر بھول جائے۔

(ولا عتاقة الخ) کتاب الطلاق میں یہی مفہوم حضرت علی سے نقل کریں گے طبرانی کی حدیثِ ابن عباس مرفوع میں بھی ہے (لا طلاق إلا لعدة ولا عتاق إلالوجه الله) یعنی طلاق بغیر عدت کے نہ ہوگی یعنی بیک وقت تین طلاقیں نہ ہوں گی اور آزاد صرف اللہ کی رضا کیلئے کرنا چاہئے تو ظاہراً اگر اللہ کیلئے غلام آزاد کررہا ہے تو یہ بلانیت وقصد نہ ہوگا۔(وقال النبى ﷺ) حدیثِ عمر ہے جو آغازِ کتاب میں ہے۔(ولا نية للناسى الخ) قابسی کے نسخہ میں خاطئ کی بجائے مخطئ ہے بعض نے دونوں کا فرق یہ بیان کیا ہے کہ مخطئ وہ جو کرنا درست چاہتا تھا، مگر غلطی میں جا پڑا جبکہ خاطئ وہ جو تعمداً غلطی میں جا پڑا، یا تو یہ مصنف کا حدیثِ۔إنما الأعمال

بالنیات۔ سے استنباط ہے یا اپنی عادت کے مطابق اس حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے (رفع الله عن أمتی الخطأ والنسیان وما استکرهوا علیه) کہ اللہ نے میری امت کی بھول چوک اور وہ ناپسندیدہ کام جو مجبوراً کرنے پڑیں، معاف کر دئے ہیں اسے ابن ماجہ نے ابن عباس سے روایت کیا ہے، یہ ایک جلیل القدر حدیث ہے بعض علماء نے نصف اسلام قرار دیا ہے البتہ اس سے قتلِ خطا مستثنیٰ ہے جس کی خارجی دلیل ہے، اس بارے مفصل بحث الأیمان والنذور میں ہوگی۔

علامہ انور لکھتے ہیں خطا کی مثال یہ ہے کہ مثلاً سبحان اللہ کہنا چاہتا تھا مگر منہ سے نکل گیا (أنت حرٌّ) اور نسیان کی صورت یہ ہے کہ قسم اٹھائی کہ اپنی بیوی کو طلاق نہ دیگا پھر یہ قسم یاد نہ رہی، بحر میں یہی مثال ذکر کی ہے اگرچہ تصویرِ نسیان ایک مشکل امر ہے لکھتے ہیں فقہاء نے جہالت، نسیان اور خطا کو بہت سارے مسائل میں عذر تسلیم کیا ہے بخاری ان سے بھی بڑھ کر اسے تسلیم کرتے ہیں البتہ فقہائے احناف نے بہت کم مسائل میں انہیں عذر مانا ہے اگر وہ بھی توسع اختیار کرتے تو اچھا ہوتا، نسقِ شرع سے یہی مستفاد کیا ہے اس کی سطح تو بہت وسیع ہے لیکن فقہ حنفی اضیق (تنگ) ہے البتہ امام بخاری کا اس قدر توسُّع اختیار کرنا بھی اچھا نہیں (ولا عتاقة إلا لوجه الله) کی بابت رقم طراز ہیں کہ شاید اس سے احناف پر تعریض کی ہے جو کہتے ہیں اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا (أنت حرٌّ للشیطان) یعنی تمہیں شیطان کی خاطر آزاد کیا تو غلام اب آزاد متصور ہوگا، میں کہتا ہوں اگر تو بخاری کی مراد یہ ہے کہ غلام صرف اس صورت ہی آزاد متصور ہوگا اگر آقا نے کہا جاؤ اللہ کی خاطر تمہیں آزاد کیا، تو یہ صحیح نہیں اور اگر ان کی مراد یہ ہے کہ اس صورت میں (کہ شیطان کی خاطر آزاد کیا، کہا) وہ آزاد تو متصور ہوگا مگر لغیر اللہ (یعنی ثواب نہ ملے گا) اور اس نے فعلِ اسلام انجام نہیں دیا تو اس بات کا ہم بھی انکار نہیں کرتے بلکہ ہم تو کہتے ہیں اگر مذکورہ بات علی طریق عبادت کہی تو کافر ہوا اس سے زیادہ کیا گناہ ہوسکتا ہے؟ نووی نے مذہب حنفی کے نقل میں عمدگی کا ثبوت نہیں دیا، ان کے اسلوب سے متبادر الی ذھن یہ بات آتی ہے کہ حنفیہ اس قسم کی بات کی عدم مبالات کرتے ہیں اور اسے عام صیغۂ عتق خیال کرتے ہیں حالانکہ ایسا نہیں، یہ تو ہمارے ہاں کفر کے مترادف ہے جہاں تک امام بخاری کا (إنما الأعمال بالنیات) سے استنباط ہے کہ ناسی اور مخطیٔ کی نیت کا کوئی اعتبار نہیں لہذا ان کے تصرفات معتبر نہ ہونے چاہئیں تو اس پر میری مبسوط بحث گزر چکی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث صحتِ اعمال یا عدمِ صحت کی بابت بحث نہیں کرتی بلکہ اس کا ورود برکتِ اعمال میں ہے نیت کا صحتِ اعمال کی شرط ہونا مفہوم حدیث سے خارج ہے لہذا یہ استدلال غیر تام ہے۔

حدثنا الحمیدی حدثنا سفیان حدثنا مسعر عن قتادة عن زرارة بن أوفی عن أبی هریرة قال قال النبی ﷺ إِنَّ اللهَ تَجاوَزَ لِی عن أُمَّتِی ما وَسْوَسَتْ بِهِ صُدورُها ما لَمْ تَعْمَلْ أوْ تَكَلَّمْ

ابو ہریرہؓ نے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اللہ تعالی نے میری امت کے دلوں میں پیدا ہونے والے وسوسوں کو معاف کر دی اہے۔ جب تک وہ انہیں عمل یا زبان پر نہ لائیں۔

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں زرارہ ثقات تابعین میں سے ہیں قاضی بصرہ تھے۔ (ما وسوست الخ) کتاب الطلاق میں اس کی بجائے (ما حدثت به أنفسها) ہے۔ (صدورها) اکثر روایات میں بطور فاعل ہے اصیلی کے نسخہ میں بطور مفعول ہے

اس پر وسوست (حدثت) کے معنی کو متضمن ہے۔طبری نے یہی بات (کہ زبر اور پیش، دونوں ٹھیک ہیں) (حدثت به أنفسها) کی بابت بھی لکھی ہے اس میں پیش اس قرانی آیت کی طرز پر ہے (ونَعْلَمُ ما تُوَسْوِسُ به نَفْسُه)۔علامہ انور اس بابت رقم طراز ہیں کہ طحاوی اپنی کتاب (مشکل) میں اس مسئلہ کو زیر بحث لائے ہیں، انہوں نے زبر کو ترجیح دی ہے وہ نفس کو فاعل نہیں بناتے تو اس پر ترجمہ یہ ہوگا (اردو میں لکھا ہے) جو اپنے سینوں میں وسوسہ ڈالیں، کہتے ہیں ذھن میں آسکتا ہے کہ گناہ کا صرف ارادہ کر لینے پر باز پرس نہ ہوگی جس طرح سارے وساوس کی نسبت ہے ظاہر حدیث سے یہی مترشح ہوتا ہے لیکن گناہ پر عزم (پختہ ارادہ اور اس پر قائم رہنا مثلا کوئی اپنے جی میں ٹھان لے کہ زنا کرے گا اور اس ارادہ پر قائم رہا یہ الگ بات ہے کہ کبھی اس کا موقع نہ مل سکا اب چونکہ اس کا گناہ پر عزم تھا لہذا اس کی سزا ملے گی وسواس یہ ہے کہ لحہ بھر کسی گناہ کا خیال آیا پھر ختم ہو گیا یہ معفو ہے) علامہ لکھتے ہیں معنی یہ ہوگا (مالم يعمل أو يتكلم أو يعزم)۔مولانا بدر حاشیہ میں عینی شارحِ بخاری کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک گناہ پر پختہ ارادہ کرنے والا اور پھر اس پر قائم رہنے والا قابلِ مواخذہ ہے اگرچہ کبھی عمل نہ کیا یا اس بارے بات نہ کی (مالم يعمل أو يتكلم) اسی عزم کو حدیثِ تقاتل میں حرص کے لفظ کے ساتھ تعبیر کیا ہے (یعنی جس حدیث میں آپ نے فرمایا کہ قاتل اور مقتول دونوں جہنمی ہیں۔ لوگوں نے کہا یا رسول اللہ قاتل تو ہے مقتول کیوں؟ فرمایا کیونکہ وہ بھی قتل کرنے کی حرص رکھتا تھا۔لأنه كان حريصا على قتل صاحبه۔یہ الگ بات ہے کہ اسے موقع نہ مل سکا)۔علامہ لکھتے ہیں اس حدیث کی مشہور تشریح یہ ہے کہ وساوس یا تو جنسِ اقوال سے ہوتے ہیں یا جنسِ افعال سے، اگر پہلی جنس سے ہیں تب جب تک گناہ کی بات نہ کرے قابلِ مواخذہ نہیں اس طرح جنسِ افعال والے گناہ بھی، جب تک عمل نہ ہو، قابلِ مواخذہ نہیں۔ کہتے ہیں میرے ذھن میں اس کی ایک اور تشریح آئی جسے مولانا شیخ الہند کو پیش کیا تھا وہ یہ کہ ایسے وساوس جو حدِ عمل تک پہنچ گئے، عمل کیا پھر بات بھی کی تو گویا اس نے دو گناہ کمائے، ایک گناہِ عمل اور دوسرا گناہِ تکلم اور یہ پہلے گناہ سے متغایر ہے اور یہ اس لئے کہ اللہ تعالی نے اسے ستر کا حکم دیا تھا کیونکہ اللہ تعالی (لا يُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ) برائی کا اظہار پسند نہیں فرماتا، اس نے اس حکم کی خلاف ورزی کی لہذا گناہ در گناہ کا مرتکب ہوا اس پر مرادِ حدیث یہ ہے کہ وساوس معفو عنھا ہیں الا یہ کہ ان پر عمل کرے تب ایک معصیت لکھی جائے گی اور اگر اس کی بابت باتیں بھی کیں تب ایک اور معصیت لکھی جائے گی تو حدیث حکمِ عزم سے ساکت ضرور ہے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ قابلِ مواخذہ نہیں پھر یہ عزمِ مذکور وہ ہے جو افعال جوارح سے متعلق ہے وہ عزم جو ان سے متعلق نہیں بلکہ معاصی قلب سے ہے مثلا اخلاقِ فاسدہ پر عزم مثلاً حقد و کبر، تو اس پر بھی مواخذہ ہے بہر حال وہ اس حدیث میں زیر بحث بھی نہیں۔ (اخلاق فاسدہ کو وساوس کی بجائے افعال گناہ ہی تصور کرنا الیق ہے کیونکہ کسی نہ کسی صورت ان کا صدور ہوتا ہے) (مالم تعمل أو تتكلم) النذر میں (مالم تعمل به) آئیگا علماء نے همّ اور عزم کے مابین فرق کیا ہے حدیث (من هَمَّ بحَسنة) میں اس کی بحث آئیگی اسی سے حدیثِ باب کا صحیح مفہوم ظاہر ہوگا کہ وسوسہ اس وقت تک قابلِ مواخذہ نہیں جب تک وہ دل کے اندر متوطن و مستقر نہیں رہتا (یعنی کسی گناہ یا غلط عقیدہ کی بات مسلسل دل میں جاگزین رہے پھر حقیقۃً وہ سوسہ ہے بھی نہیں وسوسہ تو وہ جو لحہ بھر کو دل میں آئے پھر طاعات میں مشغولیت کی بناء پر یا تعوذ و استغفار کی بدولت جلد ہی رخصت ہو جائے)۔ابن حجر کہتے ہیں ابن ماجہ نے ہشام بن عمار عن ابن عیینہ کے حوالے سے اس حدیث کے آخر میں (وما استكر هوا عليه) کا اضافہ بھی ذکر کیا ہے میرا

خیال ہے وہ کسی دوسری حدیث کا جملہ ہے جو یہاں مدرج ہوا یعنی ہشام نے حدیث میں دوسری حدیث داخل کر دی۔ بعض نے اعتراض کیا ہے کہ ترجمہ و حدیث باہم متطابق نہیں ہیں کیونکہ ترجمہ نسیان کی بابت ہے جبکہ حدیث میں حدیثِ نفس کا تذکرہ ہے؟ کرمانی نے جواب دیا ہے کہ بخاری یہ اشارہ کر رہے ہیں کہ نسیان بھی وسوسہ کے ساتھ ملحق ہے جس طرح غیر مستقر وسوسہ قابلِ مواخذہ نہیں اسی طرح خطاء و نسیان بھی، کیونکہ وہ بھی غیر مستقر ہیں یہ کہنا بھی محتمل ہے کہ دل کے حدیثِ نفس (وسوسہ) میں منشغل ہونے سے ہی خطا و نسیان کا صدور ہوتا ہے اسی لئے کتاب الطہارۃ میں مذکور حضرت عثمان سے مروی ایک حدیث ہے کہ جسے نماز میں اس کی حدیثِ نفس نے مشغول نہ رکھا اس کیلئے غفران ہے۔ اسے مسلم نے (الإیمان) باقی اصحابِ صحاح نے (الطلاق) میں تخریج کیا ہے۔

حدثنا محمدبن كثير عن سفيان حدثنا يحيى بن سعيد عن محمد بن ابراهيم التَّيمي عن علقمة بن وقاص الليثي قال سمعت عمرَبنَ الخطاب عن النبيﷺ قال الأعمالُ بالنِيَّةِ ولامرِيءٍ مانَوىٰ فمَنْ كانَتْ هِجرتُه إلَى اللهِ ورسولِهٖ فهِجْرَتُه إلَى اللهِ ورسولهٖ ومَنْ كانَتْ هِجرتُه لِدُنيا يُصيبُها أوِ امْرَأةٍ يَتزوَّجُها فَهِجرَتُه إلىٰ مَا هاجَرَ إليه ۔
(صحیح بخاری کی پہلی حدیث ہے، یعنی اعمال کا دارومدار نیت پر ہے)

سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ دونوں جگہ (إنما) کو حذف کیا ہے ابوداؤد نے انہی محمد بن کثیر کے حوالے سے یہ روایت نقل کرتے ہوئے دونوں جگہ إنما ذکر کیا ہے (یعنی إنما الأعمال۔۔ اور إنما لكل امرىءٍ الخ)۔ (إلى دنيا) کشمیہنی کے ہاں (لدنيا) ہے، ابوداؤد کی روایت میں بھی یہی ہے، مفصل بحث تو آغازِ کتاب میں ہو چکی کچھ مزید تفاصیل ترک الحیل وغیرہ میں ذکر ہونگی۔

باب إذا قالَ لِعَبدِهٖ هُوَ لِلّٰهِ ونَوَى العِتْقَ والإشهادُ فی العِتْقِ

(آزاد کرنے میں نیت کا اعتبار)

یعنی۔ ھو للہ۔ کہنے سے عتق صحیح اور نافذ العمل ہوگا۔ کہا گیا ہے (الإشهاد الخ) بکسر دال ہے أی باب الإشهاد الخ لیکن باعثِ اشکال ہے کیونکہ اگر (باب کا لفظ) منون مانا جائے تو خبر کا محتاج ہے وگرنہ لازم ہے کہ تنوین حذف ہوتا کہ عطف صحیح (و ممکن) ہو اور یہ بعید ہے، تو بظاہر (الإشہاد) دال کی پیش کے ساتھ ہے اس پر وہ (باب) پر معطوف ہوگا نہ کہ مابعد پر اور وہ یہاں تنوین کے ساتھ ہے، حکم کا لفظ مقدر ماننا بھی جائز ہے ای (وحکم الإشهاد الخ)۔

مہلب لکھتے ہیں اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ (هو لله) کہہ دینے سے جبکہ نیت بھی آزاد کرنے کی تھی غلام آزاد متصور ہو گا جہاں تک عتق میں اشہاد کا تعلق ہے سو وہ حقوقِ معتق میں سے ہے وگرنہ تو عتق تام ہے خواہ کوئی گواہ نہ ہو۔ ابن حجر کہتے ہیں شاید امام بخاری ہشیم بن مغیرہ سے منقول اسی اثر کی تقیید کا اشارہ کرتے ہیں جس میں ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام سے کہا (أنت لِلّٰه) تو اس بارے شعبی اور نخعی سے پوچھا گیا دونوں نے کہا اب وہ آزاد ہے تو بخاری اسے مقید کرنا چاہتے ہیں کہ اگر اس کی نیت میں تھا کہ آزاد کر رہا

ہے تب تو آزاد ہے وگرنہ نہیں کیونکہ ھو لِلّٰہ کا کوئی اور مفہوم مراد لینا بھی تو محتمل ہے۔

علامہ لکھتے ہیں ابو ہریرہ سن سات ہجری میں آئے تھے غزوہ خیبر میں شریک ہوئے جیسا کہ طحاوی میں ہے، میرے پاس ایک اور روایت ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس سے قبل بھی مدینہ آئے تھے اگر وہ ثابت ہو جائے تو ان کا حدیث ذوالیدین میں کہنا (بینا أنا أصلی) کی تفصی و بحث میں فائدہ ہوتا جیسا کہ پہلے ذکر ہوا۔

حدثنا محمد بن عبداللہ بن نمیر عن محمد بن بشر عن اسماعیل عن قیس عن أبی ھریرۃ أنه لَمَّا أقبَلَ يُرِيدُ الإسلامَ ومَعه غُلامُه ضَلَّ كُلُّ واحدٍ مِنهما مِنْ صاحِبِهِ فأقبَلَ بعدَ ذٰلك وأبو هريرةَ جالِسٌ معَ النبی ﷺ فقالَ النبیُّ ﷺ يا أباهريرة هذا غلامُكَ قد أتاكَ فقال أمَا إنی أشهِدُكَ أنه حُرٌّ قال فهُوَ حِينَ يقولُ: يا لَيلةً مِن طُولِها وعَنائِها ۔ علیٰ أنَّها مِن دارَةِ الكُفرِ نَجَّتِ

ابو ہریرہؓ نے کہ جب وہ اسلام قبول کرنے کے ارادے سے (مدینہ کے لئے) نکلے تو ان کے ساتھ ان کا غلام بھی تھا۔(راستے میں) وہ دونوں ایک دوسرے سے بچھڑ گئے۔ پھر جب ابو ہریرہؓ (مدینہ پہنچنے کے بعد) حضور اکرم ﷺ کی خدمت میں بیٹھے ہوئے تھے تو ان کا غلام بھی اچانک آ گیا۔ آپ نے فرمایا، ابو ہریرہ! یہ لو تمہارا غلام بھی آ گیا۔ او ہریرہؓ نے کہا، حضور! میں آپ کو گواہ بناتا ہوں کہ یہ غلام اب آزاد ہے۔ راوی نے کہا کہ ابو ہریرہؓ نے مدینہ پہنچ کر یہ شعر کہے تھے: ہے پیاری گو کٹھن ہے اور لمبی میری رات۔ پر دلائی اس نے دارالکفر سے مجھ کو نجات

سند میں اسماعیل بن ابو خالد، قیس بن ابو حازم ہیں۔ صحابی کے سوا تمام رواۃ کوفی ہیں۔ (معه غلامه) بقول ابن حجر اس کے نام کا علم نہ ہو سکا دوسری روایت میں (قلت فی الطریق) یعنی راستے کے اختتام پر (مدینہ کے قریب پہنچ کر) بظاہر یہ شعر حضرت ابو ہریرہ کا ہے ابن تین نے اس غلام کا قرار دیا ہے فاکہی اپنی کتابِ مکہ میں لکھتے ہیں کہ یہ شعر ابو مرثد غنوی کا ہے ان کا ایک قصہ بھی ذکر کیا ہے اس پر ابو ہریرہ نے گویا ان کے شعر کے ساتھ تمثل کیا۔ (یالیلۃ) تمام روایات میں اسی طرح ہے، کرمانی لکھتے ہیں یہاں شروع میں فاء یا واو، ضروری تھی تا کہ وزن درست ہو، ابن حجر (جو صاحبِ دیوان شاعر بھی تھے، اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد میں۔ ابن حجر شاعر اً کے عنوان سے ایم اے کا مقالہ بھی لکھا گیا جس کا میں نے مناقشہ کیا تھا) تبصرہ کرتے ہیں کہ کرمانی کی یہ بات محلِ نظر ہے کیونکہ فاء یا واو کے بغیر بھی وزن درست ہے البتہ (علت) خُرم پائی جاتی ہے جو یہ ہے کہ اول جزء حروف معانی میں سے ایک حرف حذف کر دیا جائے۔ (دارۃ الکفر) الدار سے اخص ہے، عربوں کے اشعار میں اس کا کثرت سے استعمال ہے جیسے امرؤ القیس کا یہ شعر ہے (ولا سیما یو مابدار ۃ جلجل)۔

(بقول صاحبِ قاموس عربوں کے ہاں ایک سو دس سے زائد دارات معروف تھے جن میں سے متعدد کا ذکر اشعارِ عرب میں ملتا ہے دارۃ کا معنی ڈیرہ ہے اور میرا خیال ہے کہ شاید یہ لفظ دارۃ سے ہی ماخوذ ہے عربوں کے بدوی قبائل چونکہ پانی اور گھاس کی تلاش میں ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتے رہتے تھے، چھوڑ دیا جانے والا دارۃ یعنی اجڑا دیار جسے وہ طَلَل/ اطلال کا نام دیتے تھے، شعراء کی

سخن گوئی کا موضوع بنا، شعروں میں اس پر وقوف کر کے پرانی یادیں تازہ کرتے اور اسے چھوڑ جانے والوں کو یاد کر کے رویا کرتے تھے جیسے امرؤالقیس کہتا ہے: قِفا نَبْكِ مِنْ ذِكرىٰ حَبيبٍ ومَنزِل ۔ بِسِقْطِ اللِّوىٰ بين الدَّخُول وحَوْمَلِ)۔

حدثنا عبيدالله بن سعيد حدثنا أبوأسامة حدثنا اسماعيل عن قيس عن أبى هريرة قال لَمَّا قَدِمْتُ علَى النبىِّ ﷺ قلتُ فى الطريقِ: يا ليلةً مِن طُولِها وعَنائِها ۔ علىٰ أنَّها مِن دارةِ الكُفر نَجَّت، قال وأبَقَ مِنى غلامٌ لى فى الطريقِ فلمَّا قَدِمتُ علَى النبىِ ﷺ فبايَعْتُه فبَيْنا أنا عِندَه إذْ طَلَعَ الغلامُ فقال لِى رسولُ الله ﷺ يا أبا هريرة هذا غُلامُكَ فقلتُ هُوَ حُرٌّ لِوَجهِ اللّٰهِ فأعْتَقْتُه قال أبو عبدالله لَمْ يَقُلْ أبو كُريب عن أبى أسامة حُرٌّ۔(وہی ہے)

شیخ بخاری عبید اللہ سے مراد ابوقدامہ سرخسی ہیں تمام نسخوں میں یہی ہے البتہ مستخرج ابونعیم میں ابوسعید اشج مذکور ہے جن کا نام عبد اللہ تھا ابن حجر اسے محتمل قرار دیتے ہیں ابومسعود اور خلف کے بقول اسے عبید بن اسماعیل سے روایت کیا ہے، عبید صحیح بخاری کی کئی روایات کے ابو اسامہ سے راوی ہیں مگر بقول ابن حجر میرے مطالعہ کی رو سے یہ ابوقدامہ سرخسی ہی ہیں۔ (قلت هو حرٌّ فأعتقه) یعنی ھو حر کہہ دینے سے ہی وہ آزاد ہوئے، یہ نہیں کہ پہلے یہ کہا بعد ازاں۔ فاعتقہ۔ انہیں آزاد کیا، فاء تفسیر یہ ہے۔

(لم يقل أبو كريب الخ) اسے المغازی کے آخر میں موصول کیا ہے وہاں کی عبارت ہے (هولو جه الله فأعتقه) احمد اور محمد بن سعد نے بھی ابو اسامہ سے، اسی طرح اسماعیلی نے بھی دو طرق کے ساتھ ابو اسامہ سے یہی روایت کیا ہے ابونعیم نے بھی ابو اسامہ سے دو طرق کے ساتھ اسے روایت کیا ہے ایک میں (حر) کا لفظ موجود ہے۔ تیسری روایت میں (فضلَّ أحدهما صاحبه) صاحبہ منصوب بنزع الخافض ہے اصلاً (من صاحبه) تھا بعض روایات میں (أضل) ہے تب حرفِ جر کا محتاج نہیں۔ علامہ انور (على أنها من دارة --- الخ) کی بابت لکھتے ہیں کہ یہاں (علیٰ) بمعنی (من) ہے ابن ہشام نے المغنی میں اس بارے بحث کی ہے مگر کوئی شاہد پیش نہ کر سکے اگر اس حدیث پر نظر ہوتی تو بطور شاہد یہ کافی دلیل تھی۔

حدثنا شهاب بن عباد حدثنا ابراهيم بن حُميد عن اسماعيل عن قيس قال لمَّا أقبلَ أبو هريرة ومعَه غلامُه وهُوَ يَطلُبُ الإسلام فضَلَّ أحدُهما صاحبَه وقال أما إنى أشْهِدُكَ أنه لِلّٰهِ۔(ایضاً)

(فضل أحدهما صاحبه) صاحبه منصوب بنزع الخافض ہے اصلاً من صاحبہ ہے بعض روایات میں أضل ہے تب حرفِ جر کی ضرورت نہیں۔ حدیث سے ثابت ہوا کہ عند الضرورت بطورِ استشہاد و تمثل اشعار پڑھے جا سکتے ہیں۔

باب أمّ الوَلَدِ (ام ولد کے بارہ میں)

وقال أبوهريرة عن النبيﷺ مِن أشراطِ السَّاعةِ أنْ تَلِدَ الأمَةُ رَبَّتَها.

(یعنی اشراطِ قیامت میں سے ہے کہ لونڈی اپنی مالکن جنے گی)۔

یعنی کیا وہ لونڈی جو ماں بن چکی ہے، آزاد کے حکم میں ہوگی یا نہیں؟ اس کے تحت دو حدیثیں پیش کی ہیں مگر دونوں میں اس مذکورہ کا بیان وافصاح نہیں بقول ابن حجر یہ مسئلہ سلف کے مابین شدید اختلافی تھا اگر چہ بعد میں منع کی رائے پر معاملہ مستقر ہوا حتی کہ ابن حزم اوران کے تابعین اہلِ ظاہر کے ہاں بھی ان کی بیع کا عدم جواز ہے اس کے برخلاف اگر کوئی رائے ہے تو وہ شاذ قرار دی جائے گی۔ (وقال أبو هريرة الخ) مفصلاً وموصولاً کتاب الایمان میں گزر چکی ہے اور پہلے بھی ذکر ہوا کہ اس میں ام ولد کی بیع کے جواز یا عدم جواز کا حکم مذکور نہیں نووی لکھتے ہیں اس حدیث سے دو جلیل القدر اماموں نے دو متعاکس ومتضاد استدلال کئے ہیں ایک نے امِ ولد کی بیع کے جواز پر اور دوسرے نے اس کے عدم جواز پر، جواز کے قائل کے نزدیک (ربها) سے ظاہر مراد (سيِّدها) اس کا آقا ہے چونکہ انسان کا مال مآل کار اس کی اولاد تک پہنچتا ہے تو اس طرح سے لونڈی کا بیٹا اس کا آقا بن گیا منع کے قائل کا موقف ہے کہ بلا شبہ عہدِ نبوی اور عہدِ صحابہ میں لونڈیوں کی اولاد موجود تھی (یعنی یہ کہیں مذکور نہیں کہ اس وجہ سے وہ آزاد قرار دی گئیں) دراصل حدیث میں مذکور یہ بات قربِ قیامت کی علامات میں سے قرار دی گئی ہے یعنی معاملہ اس قدر، کہ لونڈی صاحبِ اولاد ہے، سے زائد متحقق ہوگا اور اصل مراد یہ ہے کہ امہاتِ اولاد لونڈیوں کی خرید وفروخت اس کثرت سے ہوگی کہ کئی لونڈیوں کو خود ان کی اولاد لاعلمی میں خرید لے گی تو یہ اس امر کا اشارہ ہے کہ امِ ولد کی بیع حرام ہے (تا کہ یہ معاملہ نہ پیش آئے) بقول ابن حجر دونوں استدلال تکلف سے خالی نہیں۔ واللہ علم۔ علامہ انور اس کے تحت رقم طراز ہیں کہ (أن تلد الأمة ربها) سے بعض نے امِ ولد کی بیع کے جواز اور بعض نے منع پر استدلال کیا ہے حاشیہ میں مولانا بدر، عینی شارح بخاری کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ حضرات عمرؓ وعثمانؓ اور عمر بن عبد العزیز سے عدم جواز ثابت ہے یہی اکثر تابعین کا قول ہے ان میں حسن، عطاء، مجاہد، سالم، زہری اور نخعی ہیں یہی رائے مالک، ثوری، اوزاعی اور ابوحنیفہ کی ہے۔ شافعی اپنی اکثر کتب میں عدم اور بعض میں جواز کی رائے رکھتے ہیں بقول مزنی چودہ مقامات پر لکھا ہے کہ اسے نہ بیچا جائے اکثر شافعیہ کا یہی مذہب ہے ابو یوسف، محمد، زفر، احمد بن حنبل، اسحاق، ابوعبید اور ثور بھی ان کے ہمنوا ہیں۔ علامہ انور مزید لکھتے ہیں کہ نووی نے شرحِ مسلم میں تفصیل ذکر کی ہے لیکن یہ ہر دو موقف فی غیر موضعہ ہیں حدیث دراصل قیامت کے قریب انقلابِ امور کے بیان میں ہے ان مسائل (کہ امِ ولد کی بیع جائز ہے یا نہیں) سے تعرض ہی کرتی۔ حافظ (ابن حجر) نے یہاں نسخِہ صغانی سے کرمانی کی عبارت نقل کی ہے مگر میں ان کی مراد نہیں سمجھ سکا شاید اس عبارت کو حافظ بھی نہ سمجھ سکے اسی لئے نقلِ عبارت پر اکتفاء کیا اور ساکت رہے مترشح یہ ہوتا ہے کہ بخاری بیع امِ ولد کے جواز کے قائل ہیں جیسے شافعی کے ہاں مدبر غلام کی بیع جائز ہے میں کہتا ہوں ام ولد کی بیع کے جواز کا فقہائے اربعہ میں سے کوئی قائل نہیں صرف ظاہری نے اسے اختیار کیا ہے طبقاتِ شافعیہ میں مذکور ہے کہ اس مسئلہ میں ہندوانی اور ظاہری کا مناظرہ ہوا جس میں ہندوانی نے لاجواب کر دیا بقول صاحبِ طبقات شافعیہ ہمارے نزدیک یہ ان مسائل میں سے نہیں جن میں اجتہاد کیا جائے حتی

کہ اگر قاضی بھی فیصلہ کر دے تو نافذ نہ کیا جائے گا بخلاف مدبر کے، علامہ کہتے ہیں ہماری دلیل مؤ طا امام محمد میں حضرت عمر کی روایت ہے کہ اگر لونڈی اپنے آقا کی اولاد جنے تو وہ اسے نہ بیچے، نہ ہبہ کرے اور اس کے مرنے پر وہ آزاد ہو گی۔ صغانی کے بارہ میں لکھتے ہیں کہ ساتویں صدی ہجری میں لاہور وارد ہوئے پھر یمن گئے امامِ لغت اور حنفی المذہب تھے محکم اور العباب (دونوں قوامیس ہیں، العباب الزاخر جو کئی ضخیم جلدوں میں ہے، کی تحقیق پیر محمد حسن نے کی ہے اور ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد کے زیر اہتمام طبع ہوئی ہے) کے مصنف ہیں (کتبِ سوانح و تاریخ میں صغانی لاہوری کی نسبت سے مذکور ہیں نہ صرف یمن بلکہ عالمِ اسلام کے معروف مراکز کا دورہ کیا جس برس مصر گئے اس سال کے اہم واقعات کے ذکر وسرد میں طبری نے اپنی تاریخ میں سرفہرست ان کی آمد کا تذکرہ کیا، نزھۃ الخواطر میں ان کے مفصل حالات ہیں)۔ علامہ انور (هولك يا عبد) کے تحت رقم طراز ہیں کہ شاید اس سے بخاری نے امِ ولد کے جوازِ بیع پر تمسک کیا ہے کیونکہ اپنے آقا کی وفات کے بعد اسی کے گھر میں اس کا وجود اس امر پر دال ہے کہ آزاد تصور نہ کی گئی تو پھر حالت غلامی ہے اور اگر پہلے کی طرح لونڈی ہے تو لامحالہ اس کی بیع جائز ہے، علامہ تبصرہ کرتے ہیں کہ پہلے ذکر ہوا کہ یہ بچہ اس کے آقا کا نہ تھا بلکہ زنا کا نتیجہ تھا لہذا قطعاً ام ولد کا درجہ نہیں پایا لہذا استدلالِ مصنف تام نہیں۔

حدثنا أبواليمان أخبرنا شعيب عن الزهرى حدثنى عروة بن الزبير أَنَّ عائشةَ قالتْ كانَ عُتبةُ بن أبي وقاص عَهِدَ إليف أخِيهِ سعدِ بن أبي وقاص أنْ يَقبِضَ إليه ابنَ وليدةِ زَمعةَ قال عتبةُ إنه ابنى فلمَّا قَدِمَ رسولُ اللهِ ﷺ زَمنَ الفَتحِ أخَذَ سعدٌ ابنَ وليدةِ زمعةَ فأقبَلَ بهٖ إلىٰ رسولِ الله ﷺ وأقبَلَ معه بِعَبدِ بنِ زمعة فقال سعد يارسولَ الله ﷺ هذا ابنُ أخي عَهِدَ إليَّ أنه ابنُه فقال عبدُ بن زمعة هذا يارسولَ الله أخي ابنُ زمعةَ وُلِدَ علىٰ فِراشهٖ فنَظَرَ رسولُ الله إلَى ابنِ وليدةِ زمعةَ فإذا هو أشبَهُ الناسِ بهٖ فقال رسولُ الله ﷺ هُوَلَكَ يا عبدُ بنَ زمعةَ مِنْ أجْلِ أنه وُلِدَ علىٰ فِراشِ أبيهِ وقال رسولُ اللهِ ﷺ احْتَجِبي مِنه يا سودةُ بنتَ زمعةِ مِمَّا رأىٰ مِن شبهِهٖ بِعُتبةَ و كانَتْ سودةُ زوجَ النبي ﷺ

زمعہ کی لونڈی کی بابت یہ روایت قبل ازیں گزر چکی ہے، آگے کتاب الفرائض میں اس کی مفصل شرح ہو گی محلِ استشہاد عبد بن زمعہ کا یہ قول ہے (أخي ولد على فراش أبي) پھر آنجناب کا فیصلہ زمعہ سے کہا کہ یہ تمہارا بھائی ہے البتہ اس میں یہ تصریح نہیں کہ پھر اس ولیدہ کا حکم کیا ہوا، آزاد ٹھہری یا نہیں؟ ابن منیر کہتے ہیں اس کے آزاد متصور ہونے کا اشارہ اس امر سے ملتا ہے کہ آنجناب نے اسے فراش قرار دے کر زوجہ حرہ کی مثل بنا دیا۔ کرمانی کے بقول انہوں نے کسی نسخہ میں حدیث کے آخر میں یہ عبارت بھی دیکھی ہے (فسمي النبي ﷺ أمَّ ولدِ زمعةَ أمةً ووليدةً) تو اس سے دلالت ملتی ہے کہ وہ عتیقہ (آزاد) نہ تھیں تو اس طرح ان کا میلان یہ ظاہر ہوتا ہے کہ آقا کی موت پر ام ولد آزاد تصور نہ ہو گی۔ ابن حجر لکھتے ہیں ائمہ محدثین کے اس مسئلہ میں پیشِ نظر چند احادیث ہیں ان

میں دو واضح ہیں، ایک حدیثِ ابی سعید جس میں صحابہ کرام کا آنحضرت سے عزل کی بابت سوال کرنا، یہ کتاب النکاح میں گزر چکی ہے نسائی نے اس پر یہ باب باندھا ہے (باب مايستدل به على منع بيع أم الولد)، (یعنی اس سے ام ولد کی بیع کے عدم جواز پر استدلال کیا ہے) اسی باب کے تحت عمرو بن حارث خزاعی کی حدیث بھی نقل کی ہے جو الوصایا میں آئے گی کہ (ما ترك رسول اللهﷺ عبدا ولا أمة) حدیثِ ابوسعید سے وجہِ دلالت یہ ہے کہ صحابہ کا سوال تھا کہ ہمارے حصہ میں لونڈیاں آتی ہیں (فنحب الأثمان) ہم انہیں بیچ کر پیسے کمانا چاہتے ہیں (فكيف ترىٰ فى العزل) عزل کی بابت آپ کیا ہدایت جاری فرماتے ہیں؟ (گویا ان کے علم میں تھا کہ اگر ان سے وطی کر لی اور اگر اس کے نتیجہ میں اولاد ہوگئی تب بیچ کر پیسے کمانے کی خواہش پوری نہ ہو سکے گی لہذا عزل کرنا چاہا) بیہقی کہتے ہیں اگر استیلاد (بچہ جننا) نقلِ ملکیت میں مانع نہ ہوتا تو عزل کی بابت اس سوال کی ضرورت نہیں رہتی۔ نسائی نے ایک دوسرے طریق سے یہ عبارت نقل کی ہے (فكان منا من يريد أن يتخذ أهلا ومنا من يريد البيع فتراجعنا فى العزل) مسلم کی روایت میں ہے (وطالت علينا العُزبة ورغبنا فى الفداء فأردنا أن نستمتع و نعزل) بقول ابن حجر یہ استدلال محلِ نظر ہے کیونکہ ان لونڈیوں کا حاملہ ہو جانا امتناعِ بیع کو مستلزم نہیں، ممکن ہے (عزل کی بابت سوال اس لئے کیا ہو) کہ انہیں تعجیلِ فداء اور اخذِ ثمن میں رغبت ہو اور حاملہ ہونے سے وضعِ حمل تک ان کی بیع مؤخر ہو سکتی ہے۔

حدیثِ عمرو بن حارث سے وجہِ دلالت یہ ہے کہ والدہِ ابن رسولؐ، ابراہیم، حضرت ماریہ وفاتِ نبوی کے بعد تک زندہ رہیں اگر وہ وصفِ رق سے نکل نہ چکی ہوتیں تو یہ کہنا صحیح نہ ہوتا کہ آپ کے ترکہ میں کوئی غلام یا لونڈی نہ تھا ابن حجر کہتے ہیں اس روایت سے استدلال متوقف ہے کیونکہ ممکن ہے انہیں پہلے ہی آزاد کر دیا ہو، زیادہ امکان یہ ہے کہ آنجناب نے حضرت ماریہ سے نکاح کیا تھا بطور لونڈی ان سے جماع نہ کیا تھا (تو اس لحاظ سے وہ پہلے ہی آزاد ہو چکی تھیں) کہتے ہیں اس باب کی دیگر احادیث ضعیف ہیں پھر ان کے معارض یہ حدیثِ جابر ہے کہ (كنا نبيع سرارينا أمهات الأولاد والنبىﷺ حيٌّ لا يرىٰ بذٰلك بأساً) ایک سیاق میں ہے کہ عہدِ نبوی اور عہدِ ابوبکری میں امہاتِ اولاد کی خرید و فروخت ہوتی تھی حضرت عمر نے اپنے دور میں روک دیا امام شافعی نے بھی عدم جواز کی رائے اختیار کرنے میں حضرت عمرؓ کا حوالہ دیا اور کہا (قلتُه تقليداً لِعمر) انکے بعض اصحاب لکھتے ہیں حضرت عمر نے جب اس سے روکا اور لوگ رک گئے تو گویا اس کے عدم جواز پر اجماع ہو گیا۔

باب بَيْعِ المُدَبَّر (بیعِ مدبر)

حدثنا آدم بن أبى إياس حدثنا شعبة حدثنا عمرو بن دينار سمعت جابرَ بنَ عبدالله قال أعتَقَ رجلٌ مِنَّا عبداً لَه عَن دُبُرٍ فدَعا النبىُّﷺ به فباعَه قال جابرٌ ماتَ الغلامُ عامَ أوَّلَ

یہ ترجمہ اور روایت کتاب البیوع میں گزر چکی ہے۔ (فاشتراه نعيم) الاستقراض کی سابقہ روایت میں، جو ابن منکدر عن جابر سے تھی میں (نعيم بن النحام) تھا، وہ یہی ہیں نحام نعیم کا لقب تھا اگرچہ روایتِ مذکورہ سے لگتا ہے کہ یہ ان کے والد کا نام تھا،

نووی کہتے ہیں یہ غلط ہے (کہ نحام ان کے والد کا لقب تھا) کیونکہ آنجناب کی حدیث ہے کہ میں جنت میں داخل ہوا وہاں (نحمة من نعیم) یعنی ان کے کھانسنے کی آواز سنی (گویا اسی سے یہ لقب پڑا) ابن عربی اور عیاض وغیرہ بھی یہی لکھتے ہیں لیکن اس حدیث کی سند میں واقدی ہیں جوضعیف ہیں۔ یہ بھی محتمل ہے کہ ان کے والد کو بھی نحام کہا جاتا ہو۔نعیم مذکور قریشی عدوی ہیں قدیم الاسلام ہیں حضرت عمر سے بھی پہلے اسلام لے آئے تھے (حضرت عمر کے واقعہِ اسلام میں ہے کہ جب تلوار لئے آنحضرت کے قتل کے ارادہ سے چلے تو راستے میں انہی نعیم سے ملاقات ہوئی جنھوں نے کہا پہلے اپنے گھر کی خبر لو،تمہاری بہن فاطمہ اور بہنوئی مسلمان ہو چکے ہیں) البتہ ایک مدت تک اپنے اسلام کو چھپائے رہے انہوں نے جب ہجرت کا ارادہ کیا تو بنی عدی کہنے لگے ہمیں کوئی اعتراض نہیں جس دین پر چاہو رہو مگر یہیں رہو کیونکہ وہ یتیموں اور بیواؤں کا بہت خیال رکھتے تھے اوران پر مال خرچ کرتے تھے چنانچہ ان کی پیشکش قبول کی پھر حدیبیہ کے سال خاندان کے چالیس افراد کے ہمراہ ہجرت کی حضرت ابوبکر یا عمر کے زمانہ میں فتوحاتِ شام کے دوران شہید ہوئے مسندِ حارث میں بسند صحیح منقول ہے کہ آنجنابؐ انہیں صالح کے لقب سے پکارتے تھے۔(عام أول)مسلم کی ابن عیینہ عن عمرو کے حوالے سے ہے کہ ابن زبیر کی امارت کے پہلے سال انکا انتقال ہوا۔

البیوع کی بحث میں بیع مدبر کی بابت تفصیلِ مذاہب ذکر ہو چکی ہے کہ شافعیہ اور اھل الحدیث مطلقاً جواز کے قائل ہیں بیہقی نے المعرفہ میں اسے اکثر فقہاء کا مسلک قرار دیا ہے جبکہ نووی کے بیان کے مطابق جمہور کا موقف اس کے برعکس ہے اسی طرح مالکیہ اور حنفیہ مطلقاً تدبیر کے عدم جواز کی رائے رکھتے ہیں مقید مثلاً یہ کہے کہ اگر میں اپنی اس مرض میں وفات پا جاؤں تو تم آزاد ہو، کی بیع کو جائز کہتے ہیں وہ اسے وصیت کی مانند قرار دیتے ہیں جس میں رجوع ہو سکتا ہے احمد کے نزدیک مدبرہ لونڈی کی بیع منع ہے غلام کی نہیں۔لیث کے ہاں مشتری کو آزاد کرنیکا پابند کر کے بیچ سکتا ہے حدیث کے الفاظ (وکان محتاجا) کی مطلقاً جواز کے قائل یہ توجیہہ کرتے ہیں کہ اس کا حکم میں کوئی مدخل نہیں یہ صرف مبادرہ للبیع کے بیانِ سبب کے بطور ہے یعنی اگر وہ ضرورت مند نہ ہوتا تو عدم بیع اولیٰ تھی جو حضرات (احناف) یہ دعوی کرتے ہیں کہ غلام نہیں اس کی خدمات بیچی تھیں،ان کا رد کیا جا چکا ہے۔

حضرت جابر سے عمرو بن دینار کے حوالے سے اس روایت کے تمام طرق اس امر پر متفق ہیں کہ یہ بیع آقا کی زندگی میں منعقد ہوئی تھی سوائے ترمذی کی روایت کے جو بحوالہ ابن عیینہ عنہ ہے اس میں انصاری مالک کی وفات کے بعد کا ذکر ہے شافعی کے ہاں یہ معلول ہے، کہتے ہیں کہ میں نے بارہا ابن عیینہ سے اسے سنا کبھی (فمات) ذکر نہیں کیا،ائمہِ حدیث :احمد،اسحاق،ابن مدینی،حمیدی اور ابن ابی شیبہ نے بھی ابن عیینہ سے اس کے بغیر ہی روایت کیا ہے بیہقی نے اس روایت (یعنی جس میں فمات کا لفظ ہے) کی یہ توجیہہ کی ہے کہ اصل مفہوم یہ ہے کہ اس نے غلام مدبراً آزاد کرتے ہوئے کہا تھا (إن حدث به حادثٌ فماتَ) یعنی اگر کسی وجہ سے وہ فوت ہو جائیں، یہ نہیں کہ ان کی وفات ہوگئی تھی ابن عیینہ کی روایت سے یہ جملہ رہ گیا اسی وجہ سے غلط فہمی پیدا ہوئی۔علامہ انور لکھتے ہیں اس باب میں مصنف کے تراجم متہافتہ ہیں بظاہر انہوں نے شافعی کا مسلک اختیار کیا ہے (عام أول) کی نسبت لکھتے ہیں کہ یہ اضافتِ موصوف الی صفت کی قبیل سے ہے،اصل میں (العام الأول) ہے۔

باب بَيعِ الوَلاءِ وهِبَته (حقِ ولاء کی بیع اور اسے ہبہ کرنا)

یعنی اس کا حکم، ولاء کا مطلب ہے آزاد کردہ کی میراث سے معتق یعنی آزاد کرنے والے کا حق، علامہ انور رقم طراز ہیں کہ ولاء حقوق لازمہ میں سے ہے جو قابل انتقال نہیں، محمد نے اپنی مؤطا میں صراحت کی ہے کہ بیع ولاء غیر جائز ہے۔شرح سراجی میں نہی کی بابت ایک حدیث مذکور ہے بقول مغلطائی جسے ائمہ فقہاء نے بالتسلسل روایت کیا ہے، چنانچہ احمد نے شافعی سے، انہوں نے محمد اور انہوں نے ابوحنیفہ سے اس کی روایت کی ہے شافعی نے امام مالک سے بھی اسے روایت کیا ہے۔

حدثنا أبو الوليد حدثنا شعبة أخبرني عبدالله بن دينار سمعت ابن عمر يقول نَهَى النبيُّ ﷺ عن بيع الوَلاء وعن هِبته

ابن عمرؓ راوی ہیں کہ نبی ﷺ نے ولاء کی خرید وفروخت اور اسکو ہبہ کرنے سے منع فرمایا۔

یہ ایک مشہور حدیث ہے کتاب الفرائض میں اس پر مفصل بحث آئے گی۔ وہیں نہی مذکور کی دلالت سے ولاء کی بیع کی عدم صحت کی توجیہ ذکر ہوگی۔اسے مسلم نے (العتق) ابوداؤد اور نسائی نے (الفرائض) میں روایت کیا ہے۔

حدثنا عثمان حدثنا عثمان بن أبي شيبة حدثنا جرير عن منصور عن ابراهيم عن الأسود عن عائشة قالتِ اشْتَريتُ بَريرةَ فَاشْتَرطَ أهلُها وَلاءَ ها فذَكَرتُ ذٰلك لِلنبيِّ ﷺ فقال أعْتِقِيها فإنَّ الوَلاءَ لِمَنْ أعطَى الوَرِقَ فأعتَقْتُها فدَعاها النبيُّ ﷺ فخَيَّرَها مِنْ زَوجِها فقالَتْ لو أعطَانِي كَذا وكذا ما ثَبَتُّ عِنده فَاخْتارَتْ نَفسَها

قصہ بریرہ والی حدیث عائشہ ہے جو قبل ازیں گزر چکی ہے آگے دس ابواب کے بعد بھی آئیگی محلِ استدلال اس کا یہ جملہ ہے (فإنما الولاء لمن أعتق) تو ان الفاظ کے ساتھ اگرچہ یہاں موجود نہیں مگر اصل حدیث میں ہے امام بخاری حسب عادت کسی حدیث سے معرضِ استدلال میں اس کے تمام طرق کے سیاقات پیش نظر رکھتے ہیں۔وجہِ دلالت یہ ہے کہ ولاء کا معتق میں حصر بیان کیا کسی اور کا اس میں کوئی حصہ نہیں بقول خطابی ولاء نسب کی مثل ہے جس طرح جس کا ولد ہے اسی کی طرف اس کی نسبت حقیقی ہے کسی اور کی طرف منتقل نہیں ہوسکتی اسی طرح حقِ ولاء ناقابل انتقال ہے (تو بالطبع اس کا بیچ دینا بھی جائز نہیں)۔

باب إذا أُسِرَ أخو الرَّجُلِ أو عَمُّه هَلْ يُفادىٰ إذا كان مُشركاً

(اسیر مشرک بھائی یا چچا کا فدیہ دینا)

وقال أنسٌ قال العباسُ لِلنَّبيِّ ﷺ فَادَيْتُ نَفسي وفاديتُ عَقِيْلا وكان عليُّ بنُ أبي طالبٍ لَه نَصِيبٌ في تِلكَ الغَنِيمةِ الَّتي أصابَ مِنْ أخِيهِ عَقيلٍ وعَمِّهٖ عباسٍ .

(حضرت عباسؓ نے اپنا اور عقیل کا فدیہ دیا، حضرت علیؓ کو عباس وعقیل سے حاصل شدہ غنیمت سے حصہ ملا)

کہا گیا ہے کہ اس ترجمہ کے ساتھ اس روایت کی تضعیف کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ جس میں ہے کہ جو کسی رشتہ دار کا مالک بنا (یعنی قسمت کسی کو رشتہ دار کو اس کی غلامی میں لے آئی) اب وہ آزاد ہے، اسے اصحابِ سنن نے (حسن عن سمرة) کے حوالے سے نقل کیا ہے ابن مدینی نے اسے مستنکر کہا ہے جبکہ ترمذی اس کے مرسل ہونے کو راجح قرار دیتے ہیں بخاری اسے غیر صحیح قرار دیتے ہیں ابوداؤد لکھتے ہیں حماد اس میں متفرد ہیں انہیں اس کے موصول ہونے میں شک تھا کسی نے قتادہ عن الحسن کے واسطہ سے ان کے قول کے بطور نقل کیا ہے۔ نسائی نے قتادة عن عمر کے طریق سے منقطعاً روایت کیا ہے۔ ابوداؤد کے علاوہ باقی اصحابِ سنن نے اسے (ضمرة عن الثوری عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر) کی سند کے ساتھ بھی نقل کیا ہے بقول نسائی یہ طریق منکر ہے ترمذی خطا قرار دیتے ہیں حفاظ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ ضمرہ نے دو حدیثوں کو باہم خلط کر دیا ہے ثوری نے اس سند کے ساتھ فقط بیع ولاء اور اسے ہبہ کرنے سے نہی روایت کی تھی۔ حاکم، ابن حزم اور ابن قطان نے ظاہر سنت کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسے صحیح قرار دیا ہے اس کے عموم سے حنفیہ، ثوری اوزاعی اور لیث نے تمسک کیا ہے۔ شافعی کے نزدیک صرف اصول وفروع (رشتوں کی ایک نوعیت) ہی آزاد متصور ہوں گے ان کے ہاں کچھ اور ادلہ بھی ہیں۔ امام مالک کا بھی یہی مذہب ہے وہ ان کے ساتھ ماں کی طرف سے بھائی بھی اس حکم میں شامل سمجھتے ہیں۔ ابن بطال کہتے ہیں یہ حدیثِ باب ان پر حجت ہے ابن حجر اس قول کو محلِ نظر کہتے ہیں، تفصیل آگے ہے۔

(وقال أنس الخ) یہ ایک حدیث کا حصہ ہے جو کتاب الصلاۃ کے باب (القسمة و تعليق القنو في المسجد) کے تحت (توفیق کی پہلی جلد) میں گزر چکی ہے۔ (وكان علي الخ) یہ امام بخاری کا اس سے استناد کرتے ہوئے استدلال ہے یعنی اگر رشتہ داری کی وجہ سے آزاد تصور کیا جاتا تو عباس وعقیل سے حاصل شدہ مالِ غنیمت سے حضرت علی کا حصہ معتق سمجھا جاتا اس کا ابن منیر یہ جواب دیتے ہیں کہ کافر ابتداءً بوجہ غنیمت ملک نہ سمجھا جائے گا بلکہ امام کو اختیار ہے کہ وہ قیدیوں کے قتل، غلام بنا لینے، فدیہ قبول کر لینے اور احسان کرتے ہوئے چھوڑ دینے سے کسی ایک کو اختیار کر لے، غنیمت تو استرقاق اختیار کر لینے کی صورت میں ملکیت کا ایک سبب ہے مجرد غنیمت کے سبب عتق لازم نہیں شاید اسی نکتہ کے مدِ نظر امام بخاری نے ترجمہ مطلق رکھا ہے (کوئی حکم ذکر نہیں کیا) شاید ان کا مذہب یہ ہو کہ اگر غلامی میں آ جانے والا رشتہ دار مسلمان ہے تو آزاد متصور ہوگا وگرنہ نہیں، گویا روایتِ مذکور کی حد تک وقوف کیا ہے۔ علامہ قرار دیتے ہیں شاید ترجمہ حنفیہ کے موقف کو دیکھتے ہوئے قائم کیا ہے (شاید اس کا مطلب ہے ان کے رد میں، فیض کی عبارت یہ ہے لعل ترجمه ناظرة إلى ما قاله الحنفية۔ اس سے موافقت کا مطلب بھی نکل سکتا ہے مگر مابعد کی عبارات سے میرے خیال میں پہلا مفہوم راجح ہے) لکھتے ہیں حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کوئی ذورحم محرم کا مالک بن جائے تو وہ آزاد ہوگا اسے قرابتِ ولاء کے ساتھ خاص نہیں کیا۔ غرضِ ترجمہ یہ ہے کہ آنجناب حضرت عباس کے مالک بنے (جب وہ بدر میں قیدی بنا لئے گئے) مگر وہ آزاد نہ سمجھے گئے میں کہتا ہوں تقسیم سے قبل ملکیت کیسے ثابت ہوگئی وہاں تو صرف حقِ ملکیت تھا حریت تو اس کے بعد ہے۔

حدثنا اسماعيل بن عبدالله حدثنا اسماعيل بن ابراهيم بن عقبة عن موسى بن عقبة عن ابن شهاب حدثني أنس بن مالك أَنَّ رِجالًا مِن الأنصارِ اسْتَأْذَنُوا رسولَ

اللهﷺ فقالوا ائْذَنْ فَلْنَتْرُكْ لابنِ أختِنا عباس فِداءَ ہ فقال لاتَدَعُونَ مِنه دِرهماً

حضرت انسؓ نے بیان کیا کہ انصار کے بعض لوگوں نے رسول اللہﷺ سے عرض کیا کہ آپ ہمیں اس بات کی اجازت دیں کہ ہم اپنے بھانجے عباس کا فدیہ معاف کر دیں آپ نے فرمایا نہیں ایک درہم بھی نہ چھوڑو۔

شیخ بخاری اسماعیل ابن ابو اویس ہیں۔(إن رجالا من الأنصار) ابن حجر کہتے ہیں تا دمِ تحریر ان کے اسماء معلوم نہ ہو سکے عباس (یعنی عم رسول) ابن عبد المطلب، ان کی والدہ نُتیلہ بنت حنان ہیں جو انصار کی نہ تھیں اصلاً ان کی مراد عبد المطلب کی والدہ سلمی بنت عمرو بن احیحہ سے تھی جو بنی نجار سے تھیں (اس رشتہ سے حضرت عباس کو اپنا بھانجا قرار دیا) اس کی مثال حدیثِ ہجرت میں یہ جملہ کہ آنحضرت مدینہ تشریف آوری پر اپنے اخوال (یعنی ننھیال) بنی نجار کے ہاں قیام پذیر ہوئے وہ حقیقۃً آپکے اخوال نہ تھے آپ کے حقیقی اخوال تو بنی زہرہ تھے، یعنی نجار دراصل عبد المطلب کے اخوال تھے۔ ابن جوزی لکھتے ہیں بعض متاخرین نے جہالت بالنسب کے سبب (ابن أخینا) کا لفظ روایت کر دیا انہوں نے (ابن أختنا) ہی کہا تھا ابن اخینا تو ہو ہی نہیں سکتے کیونکہ قریش و انصار کا (اس جہت سے) کوئی باہمی رشتہ نہیں، (ابن أختنا) اس لئے کہا کہ حضرت عباس کے بغیر فدیہ چھوڑ دیئے جانے کی صورت میں خود زیر بارِ احسان ہوں کہ آنجناب کے ساتھ اگر رشتہ ذکر کرتے تو آپ پر احسان کا بوجھ ہوتا (اللہ رے ان کی فراست! حالانکہ حقیقی پاس اسی رشتہ کا کرنا چاہتے تھے ادباً یوں نہ کہا، بڑوں کا احترام نصیب والوں کو ہی نصیب ہوتا ہے کسی نے حضرت عباس سے پوچھا عمر میں آپ بڑے ہیں یا آنحضرت؟ کہا بڑے تو وہ ہیں مگر میں آپ سے دو برس قبل پیدا ہوا تھا۔ افسوس اہل حدیثوں کو اس کی لت نہ پڑسکی بقول سید عطاء اللہ شاہ بخاریؒ ان کو تقلید سے منع کیا تھا، احترام سے بھی گئے) آپ نے ان کی درخواست اس لئے قبول نہ کی تا کہ دین میں کسی قسم کا نوع من محاباۃ (یعنی اقرباء پروری) پنپ نہ سکے، مزید تفصیل غزوہ بدر کے ذکر میں آئیگی۔

باب عِتقِ المُشرِك (عتقِ مشرک)

عتقِ مشرک کو اگر اضافتِ مصدر الی فاعل تصور کریں تو گویا آزاد کرنیوالا مشرک ہے (علامہ انور اسی کو اختیار کرتے ہیں) لیکن یہ احتمال بھی ہے کہ یہ اضافت الی مفعول ہو (پھر معنی ہوگا، مشرک غلام کو آزاد کرنا) ابن بطال نے اسی کو اختیار کیا ہے (حدیثِ باب دونوں احتمالوں پر پورا اترتی ہے) ابن بطال لکھتے ہیں اس امر میں تو اختلاف نہیں کہ تطوعاً مشرک غلام کو آزاد کیا جا سکتا ہے مگر یہ بات مختلف فیہ ہے کہ آیا کفارہ میں بھی مشرک (یا کافر) غلام آزاد کرنا صحیح ہے؟ ابن منیر لکھتے ہیں بظاہر غرضِ ترجمہ یہ ہے کہ مشرک اگر مسلم غلام کو آزاد کرے تو یہ نافذ العمل ہوگا اسی طرح اگر کافر غلام کو آزاد کیا بعد ازاں وہ مسلمان ہو گیا تب بھی قابلِ نفاذ ہے، کہتے ہیں حدیث میں آنحضرت کا قول (أسلمت علی ما سلف الخ) کی تاویل یہ ہے کہ حالتِ کفر میں کئے گئے افعالِ خیر سے انتفاع (یعنی انکا ثواب) اسلام لانے کے بعد ہوتا ہے یعنی اب نئے مجاہدہ کی ضرورت نہیں اللہ تعالی کے فضل سے سابقہ افعالِ خیر کا بھی ثواب عطا ہوگا۔

حدثنا عبیدبن اسماعیل حدثنا أبوأسامة عن هشام أخبَرَنی أبی أَنَّ حَكِيمَ بنَ حِزامٍ أعتَقَ فی الجاهلیةِ مائةَ رَقَبةٍ وحَمَلَ علیٰ مائةِ بَعِیرٍ فلمَّا أسلَمَ حَملَ علیٰ

مائةِ بَعيرٍ وأعتَقَ مائةَ رقبةٍ قال فسألتُ رسولَ الله فقلتُ يا رسول الله أرأيتَ أشياءَ كُنتُ أصنعُها في الجاهلية كُنتُ أتحَنَّثُ بها يعني أتبَرَّرُبها قال فقال رسولُ الله أسلَمْتَ علىٰ ما سَلَفَ لَكَ مِنْ خيرٍ ۔(گزر چکی ہے)

(أن حكيم الخ) بظاہر یہ مرسل ہے کیونکہ عروہ نے تو یہ زمانہ نہیں پایا لیکن بقیہ حدیث سے موصول ہونے کی وضاحت ہے کیونکہ (قال فسألت) کے فاعل حکیم ہیں تو یہ بات تو عروہ نے سنی گویا اصل کلام ہے (قال قال فسألت) یہ بمنزلہ (عن حكيم) ہے مسلم نے ابومعاویہ عن ہشام کے واسطہ سے یہی لفظ استعمال کیا ہے۔(أتبررها) یہ ہشام کا تفسیری جملہ ہے مسلم اور اسماعیلی کے ہاں صراحت ہے بعض نے سمجھا کہ یہ بخاری کی تفسیر ہے جو ان کی تقصیر ہے۔

باب مَنْ مَلَكَ مِنَ العَرَبِ رَقِيقاً (عرب غلام)

فوَهبَ وباعَ وجامَعَ وفَدىٰ وسَبَى الذُّرِّيَةَ وقولِهِ تعالىٰ ﴿ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوْكًا لَّا يَقْدِرُ عَلٰى شَيْءٍ وَّمَنْ رَّزَقْنٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَّجَهْرًا هَلْ يَسْتَوٗنَ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ بَلْ اَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ﴾ [النحل: ۷۵]

(اور اللہ تعالی نے سورہ نحل میں فرمایا اللہ تعالی نے ایک مملوک غلام کی مثال بیان کی ہے جو بے بس ہو اور ایک وہ شخص جسے ہم نے اپنی طرف سے روزی دی ہو، وہ اس میں پوشیدہ اور ظاہر خرچ بھی کرتا ہو کیا یہ دونوں شخص برابر ہیں (ہرگز نہیں) تمام تعریف اللہ کے لیے ہے مگر اکثر لوگ جانتے نہیں)۔

یہ ترجمہ استرقاق عرب (کہ عرب غلام بنالئے جائیں) کی بابت مشہور اختلاف کے ذکر میں ہے جمہور کی رائے میں کوئی عربی اسیر بھی غلام بنالیا جا سکتا ہے اور اگر کسی لونڈی (یعنی قیدی عربیہ خاتون) سے شادی کی تو اس کی اولاد کی حیثیت غلام کی سی ہوگی اوزاعی، ثوری اور ابوثور یہ رائے رکھتے ہیں کہ سید الأمۃ کا فرض ہے کہ تقویم ولد رکھے اور اس کے باپ کو پابند کرے کہ قیمت ادا کرے اور اصلاً ولد کو غلام نہ بنایا جائے گا امام بخاری بھی جواز کی طرف رجحان رکھتے ہیں تو ایسی احادیث لائے ہیں جو اس پر دال ہیں مثلاً حدیثِ مسور ترجمہ کی شق ہبہ کے ساتھ متعلق ہے، حدیثِ انس فداء سے، حدیثِ ابن عمر سبیِ ذریت سے جبکہ حدیثِ ابی سعید ترجمہ میں ذکرِ جماع اور فدیہ سے متعلق ہے اسی طرح بیع کو بھی متضمن ہے اسی حدیثِ ابو ہریرہ کے بعض طرق میں بھی (ابتاعی) کا لفظ موجود ہے، آگے اس کی تفصیل ذکر ہوگی۔ (وقول الله الخ) ابن منیر لکھتے ہیں آیت کی ترجمہ کے ساتھ مطابقت اس جہت سے ہے کہ اللہ تعالی نے (عبداً مملوكاً) کو مطلق ذکر کیا، عربی یا عجمی کی کوئی قید نہیں لہٰذا عربوں کا غلام بن جانا یا ہونا ثابت ہے۔ ابن بطال کہتے ہیں بعض نے اس آیت سے یہ استنتاج کیا ہے کہ عبد مالک نہیں بن سکتا مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ (مملوكا)، نکرہ سیاقِ اثبات میں ہے پس اس میں عموم نہیں، قتادہ کے بقول اس سے مراد کافر مملوک ہے۔ جمہور اسی موقف کے حامل ہیں کہ غلام کسی شی کا مالک نہیں (یعنی اس کی ہر چیز اس کے آقا کی ہے) ایک طائفہ کا خیال ہے کہ وہ حقِ ملکیت رکھتا ہے حدیثِ عمر سے بھی یہی مروی ہے۔

علامہ انور رقمطراز ہیں کہ ہمارے ہاں عربوں کے بالغوں میں سے سوائے عورتوں اور بچوں کے کسی کو غلام نہیں بنایا جا سکتا' مرتدین میں بھی یہی مسئلہ ہے فقہ میں مذکور اختیارات غیر عرب مشرکین کی بابت ہیں، آیت کی نسبت لکھتے ہیں کہ اس کے عموم سے بخاری کو اپنے موقف پر انتفاع ہوتا ہے کیونکہ یہ اس امر پر دال ہے کہ استرقاق میں عرب وعجم کا کوئی فرق نہیں شافعی وغیرہ کا بھی یہ مسلک ہے۔ صاحب حاشیہ نے اسے کوفیوں کی طرف بھی منسوب کیا ہے شاید یہ سہوِ کاتب ہے کیونکہ انکا مذہب عدم استرقاقِ عرب ہے۔ ہماری دلیل حضرت عمر کا قول ہے دارمی نے اسے مفصلاً بیان کیا ہے۔ کہتے ہیں میں نے اس امر کی تحقیق کیلئے غزواتِ نبوی کا تحقیقی مطالعہ کیا تا کہ صورتحال واضح ہو کہ آپ عرب مردوں کے ساتھ کیا سلوک کرتے تھے (یعنی قیدی عربوں کے ساتھ) مگر کوئی فیصلہ کن چیز نہ مل سکی بعض صحابہ کے بارے پتہ چلا کہ ان کے کچھ عرب غلام تھے مگر یہ بھی کوئی دلیل نہیں کیونکہ یہ واضح نہیں کہ انہیں انہوں نے کب غلام کی حیثیت سے ملکیت میں لیا ان کے بچپن میں یا بڑی عمر میں؟ اول میں تو کوئی نزاع نہیں اور ثانی غیر متعین ہے تو معاملہ مبہم ہے۔ ہوازن کی غنیمت پر سبی کے لفظ کا اطلاق بھی اس مسئلہ کا حل نہیں کیونکہ وہ اموال ونساء پر مشتمل تھی، مرد قیدی نہ تھے جیسا کہ شرح المواھب میں ہے (قال العباس الخ) اس میں ذکرِ اُسر وقید ہے جبکہ مسئلہ زیرِ بحث استرقاق کا ہے نہ کہ اسر کا (پہلی روایت کے الفاظ) (فقتل مقاتلتهم وسبى ذراريهم) کی بابت لکھتے ہیں کہ اس میں مرامِ بخاری کا خلاف ہے کیونکہ اس میں تو ان کے مردوں کے قتل کا ذکر ہے نہ کہ انہیں غلام بنا لئے جانیکا، ہاں ذریت کا استرقاق مذکور ہے مگر اس میں تو کوئی اختلاف نہیں۔ آخری روایتِ باب کے جملہ (وكانت سبية منهم عند عائشة الخ) کی بابت لکھتے ہیں کہ یہ بنی تمیم کے بنی اسماعیل میں سے ہونے کی دلیل ہے جملۃ الکلام یہ ہے کہ امام بخاری کا استرقاقِ عرب کا عمومی دعوی کہ اس میں ان کے مرد بھی شامل ہیں، ہمیں تسلیم نہیں صبیان ونسوان کے استرقاق کے ہم قائل ہیں۔

حدثنا ابن أبي مريم أخبرنا الليث حدثني عقيل عن ابن شهاب ذكرَعروةُ أنَّ مروانَ والمِسورَ بن مَخرمة أخبَراهُ أنَّ النبيَ ﷺ قامَ حينَ جاءَه وفدُ هوازِنَ فسَألُوهُ أنْ يَرُدَّ إلَيهم أموالَهم وسَبْيَهم فقال إنَّ مَعي مَنْ تَرَوْنَ وأحَبُّ الحديثِ إلَيَّ أصْدَقُه فَاخْتارُوا إحدَى الطَّائِفَتَينِ إمَّا المالَ وإمَّا السَّبيَ وقد كنتُ اسْتَأْنَيتُ بِهم وكان النبيُ ﷺ انتظرهم بضعَ عشرةَ ليلةً حينَ قفلَ من الطائفِ فلما تبين لهم أنَّ النبيَّ ﷺ غيرُ رَادٍّ إلَيهم إلا إحدَى الطائفتين قالوا فإنَّا نَختَارُ سَبْيَنا فقامَ النبيُ ﷺ في الناس فَأثنىٰ علَى اللهِ بما هُوَ أهلُه ثُمَّ قالَ أمَّا بعدُ فإنَّ إخوانَكم قدجاؤُ ونا تَائِبينَ وإني رأيتُ أنْ أرُدَّ إلَيهم سَبْيَهم فمَنْ أحَبَّ مِنكم أنْ يُطَيِّبَ ذٰلك فلْيَفعَلْ ومَن أحَبَّ أنْ يَكونَ علىٰ حَظِّهِ حتىٰ نُعْطِيَه إيَّاه مِنْ أوَّلِ مَا يُفِيءُ اللهُ علينا فَلْيَفعَلْ فقال الناسُ طَيَّبْنا لَكَ قال إنَّا لاندري مَن أذِنَ مِنكم مِمَّنْ لَمْ يَأذَنْ فَارْجِعُوا حتىٰ يَرْفَعَ إلَينا عُرَفاؤُكم أمرَكم فرَجَعَ الناسُ فكَلَّمَهُمْ عُرَفاؤُهم ثمَّ رَجعُوا إلَى

النبي ﷺ فأخبَرُوهُ أنّهم طَيَّبُوا وَأَذِنُوا فهٰذا الذى بَلَغنا عن سَبْيِ هَوازن- وقال أنسٌ قال عباسٌ لِلنبى ﷺ فادَيْتُ نفسِى وفاديتُ عَقيلا ۔(الوکالۃ میں گزر چکی ہے)

حدثنا على بن الحسن أخبرنا عبدالله أخبرنا ابن عون قال كَتبتُ إلى نافع فكتبَ إلى أنَّ النبى ﷺ أغارَ على بَنِى المُصطَلِقِ وهم غارُّون وأنعامُهم تُسْقىٰ علَى الماءِ فقتَلَ مُقاتِلَتَهم وسَبىٰ ذَرارِيَّهم وأصابَ يومئِذٍ جُوَيرية- حدثنى به ابن عمر وكان فى ذٰلك الجيش

(غزوہ بنی مصطلق کا تذکرہ کیا، اسی میں ام المؤمنین جویریہ کو قیدی بنایا گیا) سند میں عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔

(على بني المصطلق) بنو مسطلق خزاعہ کی مشہور شاخ ہے، مصطلق بن سعید بن بن عمرو بن ربیعہ بن حارثہ بن عمرو بن عامر کی طرف منسوب ہیں کہا جاتا ہے یہ لقب تھا ان کا نام جذیمہ تھا کتاب المغازی میں اس غزوہ کی تفصیل ذکر ہو گی۔

(وأصاب يو مئذ جويرية) یہ بنت حارث بن ابوضرار بن حارث بن مالک بن مصطلق ہیں، ان کے والد قبیلہ کے سردار تھے بعد میں مسلمان ہو گئے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن ربيعة بن أبى عبدالرحمن عن محمد بن يحيى بن حبان عن ابن محيريز قال رأيتُ أبا سعيد فسألْتُه فقال خرجنا مع رسولِ الله ﷺ فى غَزوةِ بنى المصطلق فأصَبنا سَبْياً مِن سَبيِ العرب فَاشْتَهَينا النِّساءَ فَاشْتَدَّ علينا العُزبةُ فأحْبَبنا العَزْلَ فسألْنا رسولَ الله ﷺ فقال ما عليكم ألّا تَفعلوا ما مِنْ نَسْمةٍ كائِنَةٍ إلى يومِ القيامة إلا وهِيَ كائنةٌ- (ایضاً)

اس پر کتاب النکاح میں تفصیلی بحث ہوگی۔

حدثنا زهير بن حرب حدثنا جرير عن عُمارة بن القَعقاع عن أبى زُرعة عن أبى هريرةقال لا أزالُ أحِبُّ بنى تميم- ح- وحدثنى ابن سلام أخبرنا جَرير بن عبدالحميد عن المغيرة عن الحارث عن أبى زرعة عن أبى هريرة وعن عمارة بن القعقاع عن أبى زرعة عن أبى هريرة قال ما زِلْتُ أحِبُّ بنى تميم مُنْذُ ثلاثٍ سمعتُ مِن رسولِ الله ﷺ يقول فيهم سَمِعْتُه يقول هُمْ أشَدُّ أمَّتى علَى الدَّجال قال وجاءَت صدَقاتُهم فقال رسولُ الله ﷺ هذِهِ صدَقاتُ قومِنا وكانَتْ سَبِيَّةٌ مِنهم عندَ عائشةَ فقال أعْتِقِيها فإنّها مِن وَلَدِ اسماعيل

ابو ہریرہ کہتے ہیں، تین باتوں کی وجہ سے جنہیں میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے، میں بنو تمیم سے ہمیشہ محبت کرتا رہوں

گا۔رسول کریم ﷺ نے ان کے بارے میں فرمایا کہ یہ لوگ دجال کے مقابلے میں میری امت میں سب سے زیادہ سخت ثابت ہونگے۔انہوں نے بیان کیا کہ(ایک مرتبہ) بنوتمیم کے یہاں سے زکواۃ (وصول ہو کر آئی) تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا یہ ہماری قوم کی زکوۃ ہے۔ بنوتمیم کی ایک عورت قید ہو کر حضرت عائشہؓ کے پاس تھی تو آنحضرت ﷺ نے ان سے فرمایا کہ اسے آزاد کردو کہ یہ حضرت اسماعیلؑ کی اولاد میں سے ہے۔

اسے اپنے دوشیوخ سے روایت کیا ہے سیاق محمد بن سلام کا ہے المغازی میں زہیر کا سیاق ذکر ہوگا۔ مغیرہ سے مراد ابن مقسم ضبی جبکہ حارث سے مراد ابن یزید کلبی ہیں۔ بخاری میں ان کی صرف یہی ایک روایت ہے کلاباذی سے غفلت کا مظاہرہ ہوا کہ انہیں رجال بخاری میں ذکر نہ کیا۔ ثقہ جلیل القدر ہیں۔اپنے سے اس کے راوی مغیرہ کے اقران میں سے ہیں۔ وفات ان سے قبل ہوئی صحابی اور شیخ بخاری کے سوا تمام رواۃ کوفی ہیں۔

(أحب بني تميم) یعنی قبیلہ تمیم، یہ تمیم بن مر بن اد بن طابخہ بن الیاس بن مضر کی طرف منسوب ہے (مثلا ثلاث) یعنی جب سے ان کی بابت یہ تین خصال سنی ہیں احمد کی اسی روایت میں، دوسری سند کے ساتھ (ابو زرعة عن ابی هریره) سے یہ بھی مذکور ہے کہ قبل ازیں کوئی قبیلہ مجھے ان سے زیادہ مبغوض نہ تھا۔ کیونکہ جاہلیت میں ان کے اور قبیلہ ابو ہریرہ کے مابین عداوت تھی۔ (هم أشد أمتي على الرجال) مسلم کی شعبی عن ابی ہریرہ سے روایت میں یہ الفاظ ہیں (هم اشد الناس قتالا في الملاحم) ملاحم (یعنی بڑی جنگوں) میں نہایت شدت سے شریک ہوں گے۔ ملاحم سے مراد وہ جنگیں جو ظہور دجال پر اھل اسلام اور یہود و نصاریٰ کے مابین ہوں گی۔ بقول ابن حجر اس روایت مسلم کے عموم کو روایت بخاری کے خصوص پر محمول کیا جائے گا۔ (هذه صدقات قومنا) حضور نے انہیں اپنی طرف منسوب کیا کیونکہ انکا نسب بھی الیاس بن مضر میں قریش سے مل جاتا ہے طبرانی اوسط میں شعبی عن ابو ہریرہ کے حوالے سے ہے کہ آنجنابؐ کے پاس بنی سعد کی زکات آئی تو خوش ہوئے اور فرمایا (هذه صدقة قومي) کیونکہ وہ بھی بنی تمیم کی ایک مشہور شاخ ہے ان کے مشہور صحابی قیس بن عاصم ہیں جن کی بابت حضور نے فرمایا تھا (هذا سيد أهل الوبر) یعنی یہ اہل بادیہ کے سردار ہیں۔ (و كانت سبية الخ) یعنی بنی تمیم کی، اسماعیلی کی ابو معمر عن جریر کے طریق سے روایت میں ہے کہ یہ بنی عنبر کی تھی جو بنی تمیم کی ایک مشہور شاخ ہے طبرانی کی ایک روایت میں ہے کہ حضرت عائشہ نے نذر مانی تھی کہ بنی اسماعیل میں سے کسی کو آزاد کرائیں گی۔ طبرانی کی کبیر میں درتج سے روایت ہے کہ آنحضرت نے فرمایا انتظار کرو کل بنی عنبر کا مال غنیمت پہنچنے والا ہے چنانچہ جب وہ آیا تو ان سے فرمایا چار غلام لے لو تو انہوں نے ردتج (حدیث کے راوی) زبیب، زخی اور سمرہ کو لیکر آزاد کر دیا۔ حدیث میں ہے کہ نبی اکرم نے ان سب کے سروں پر ہاتھ رکھ کر دعائے برکت فرمائی ابوداؤد کی زبیب (جو انہی غلاموں میں شامل تھے) سے روایت میں ہے کہ طائف کے قریب سے اہلِ اسلام کے ہاتھوں گرفتار ہوئے تھے ابن سعد کے بقول یہ سن نو ہجری کا واقعہ ہے اور یہ سریہ عیینہ بن حصن تھا جس کے ہاتھوں گیارہ عورتیں اور تیس بچے گرفتار ہوئے تو آپ کا حضرت عائشہ سے یہ کہنا (ابتاعيها فأعتقيها) کہ ان لونڈیوں میں سے ایک خرید لو اور (اپنی نذر پوری کرنے کیلئے) آزاد کردو، جمہور کی رائے کی دلیل ہے جو کہتے ہیں کہ عربی النسل بھی غلام بن سکتا ہے افضل یہی ہے کہ اگر کوئی غلام بن جائے تو اسے آزاد کر دیا جائے ابن منیر لکھتے ہیں یہاں کچھ تفاصیل مدِنظر رکھنا ضروری ہوگا مثلا اگر فاطمہ علیہا السلام کی اولاد میں سے کسی نے لونڈی کے ساتھ شادی کر لی تو اس سے حاصل شدہ اولاد کا استرقاق (غلام و لونڈی

تصور کرتا) مستبعد ہے لہذا اسے آزاد کرنا ضروری ہوگا، باقیوں کا مستحب ہے۔

اس حدیث سے بنی تمیم کی فضیلت ظاہر ہوئی جاہلیت و اسلام، دونوں ادوار میں ان کے ہاں اشراف و رؤساء کی ایک جماعت تھی ان حضرات کا بھی رد ہوا جو تمام اہلِ یمن کو بنی اسماعیل قرار دیتے ہیں کیونکہ اسماعیلی کی اسی روایت میں ہے کہ قیدی آئے انہوں نے ان میں سے خریدنا چاہا تو آنحضرت نے روک دیا اور فرمایا کل بنی عنبر کے قیدی پہنچنے والے ہیں، اس بارے مزید تفاصیل کتاب المناقب میں ذکر ہونگی۔ اسے مسلم نے بھی (الفضائل) میں نقل کیا ہے۔

باب فَضْلِ مَن أَدَّبَ جاريتَه وعَلَّمَها (لونڈی کو پڑھانے لکھانے کی فضیلت)

نسفی کے نسخہ میں (وأعتقها) لفظ بھی شاملِ ترجمہ ہے۔

حدثنا اسحاق بن ابراهيم سمع محمد بن فُضَيل عن مُطَرِّف عن الشعبي عن أبي بردة عن أبي موسى قال قال رسولُ الله ﷺ مَن كانَتْ له جاريةٌ فَعَلَّمَها وأحْسَنَ إليها ثمَّ أعْتَقَها وتَزَوَّجَها كان له أجران

حضرت ابوموسیٰ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا، جس شخص کے پاس کوئی لونڈی ہو اور وہ اس کی اچھی پرورش کرے اور اس کے ساتھ اچھا معاملہ کرے، پھر اسے آزاد کر کے اس نکاح کر لے تو اس کو دوہرا ثواب ملے گا۔

حدیث پر مفصل بات کتاب النکاح میں ہوگی۔ اسے مسلم، ابوداود اور نسائی نے بھی (النکاح) میں ذکر کیا ہے۔

باب قولِ النبی ﷺ العَبيدُ إخوانُكم

(قولِ نبوی غلام تمہارے بھائی ہیں)

فأطْعِمُوهم مِمَّا تأكُلونَ وقوله تعالىٰ ﴿وَاعْبُدُوا اللّٰهَ وَلَا تُشْرِكُوْا بِهٖ شَيْئًا وَّبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا وَّبِذِی الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَالْجَارِ ذِی الْقُرْبٰى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ وَابْنِ السَّبِيْلِ لا وَمَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ ط اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُوْرًا﴾[النساء: ٣٦]قال أبو عبدالله ذِي القُربى القريب والجُنُب الغريب الجارِ الجُنُبُ يعني الصَّاحبُ في السَّفر.

(اور اللہ تعالیٰ کا فرمان کہ "اور اللہ کی عبادت کرو اور اس کے ساتھ کسی بھی چیز کو شریک نہ ٹھہراؤ اور ماں باپ کے ساتھ نیک سلوک کرو اور رشتہ داروں کے ساتھ اور یتیموں اور مسکینوں کے ساتھ اور رشتہ دار پڑوسیوں اور غیر پڑوسیوں اور پاس بیٹھنے والوں اور مسافروں اور لونڈی غلاموں کے ساتھ (اچھا سلوک کرو) بے شک اللہ تعالیٰ ایسے شخص کو پسند نہیں فرماتا جو تکبر کرنے اور اکڑنے والا اور گھمنڈ غرور کرنے والا ہو"۔ (آیت میں) ذوی القربی سے مراد رشتہ دار ہیں، جنب سے غیر یعنی اجنبی اور الجار الجنب سے مراد سفر کا ساتھی ہے)۔

ترجمہ کی عبارت اس کے تحت منقول حدیثِ ابی ذر سے ہی ماخوذ ہے۔(قال أبو عبد الله الخ) یہ ابوعبیدہ کی تفسیر ہے جو ان کی کتاب المجاز سے ماخوذ ہے الصاحب بالجنب کی تشریح میں ان سے مختلف قول بھی منقول ہے کہ اس سے مراد عورت ہے رفیقِ سفر بھی کسی نے مراد لیا ہے۔آیت میں محلِ استشہاد (وما ملکت أیمانکم) ہے کہ انہیں بھی ان کے ساتھ شامل رکھا جو حسنِ سلوک کے حقدار ہیں ۔

حدثنا آدم بن أبي إیاس حدثنا شعبة حدثنا واصل الأحدب قال سمعت المعروربن سوید قال رأیتُ أباذرالغِفاری وعلیهِ حُلَّةٌ وعلی غلامهِ حُلة فسألْناهُ عن ذٰلك فقال إني سَابَبْتُ رجلًا فشَكاني إلی النبیﷺ فقال لي النبیﷺ أعَیَّرْتَه بِأمّهٖ؟ ثم قالَ إنَّ إخوانَكم خَوَلُكم جعَلَهم اللهُ تحتَ أیدِیكُمْ فمَنْ كانَ أخوهُ تَحتَ یدهِ فلْیُطْعِمْه مِمَّا یأكُلُ ولْیُلْبِسْهُ ممَّا یَلْبَسُ ولاتُكَلِّفُوهم ما یَغْلِبُهم فأعِینُوهم

معرور بن سوید نے کہا کہ میں نے ابوذر غفاریؓ کو دیکھا کہ ان کے بدن پر بھی ایک جوڑا تھا اوران کے غلام کے بدن پر بھی اسی قسم کا ایک جوڑا تھا ہم نے اس کا سبب پوچھا تو انہوں نے بتلایا کہ ایک دفعہ میری ایک صاحب (یعنی بلالؓ سے) سے کچھ گالم گلوچ ہوگئی انہوں نے نبی کریمﷺ سے میری شکایت کی، آپ نے مجھ سے پوچھا کہ کیا تم نے انہیں ان کی ماں کے حوالے سے عار دلائی ہے؟ پھر آپ نے فرمایا، تمہارے غلام بھی تمہارے بھائی ہیں اگرچہ اللہ تعالیٰ نے انہیں تمہاری ماتحتی میں دے رکھا ہے اسلئے جس کا بھی کوئی بھائی اس کے قبضہ میں ہو اسے وہی کھلائے جو خود کھاتا ہے اور وہی پہنائے جو وہ خود پہنتا ہے اوران پر ان کی طاقت سے زیادہ بوجھ نہ ڈالے، لیکن اگر ان کی طاقت سے زیادہ بوجھ ڈالو تو پھر ان کی خود مدد بھی کر دیا کرو۔

واصل احدب اعمش کے طبقہ کے راوی ہیں وہ اور معرور کوفی ثقہ رواۃ میں سے ہیں معرور کی عمر ایک سو بیس برس ہوئی۔

(سابیت رجلا الخ) کتاب الایمان کی اسی روایت میں اس آدمی کا نام جس کے ساتھ جھگڑے میں جناب ابوذر نے یہ ناگوار بات کہی اوراس کا سبب اور حلہ کی بابت ذکر ہو چکا ہے زیرِ نظر روایت شیخ بخاری کا اختصار ہے کیونکہ بیہقی نے بھی انہی کے حوالے سے ایک مختلف سند کے ساتھ یہی سیاق ذکر کیا ہے ممکن ہے شعبہ کی طرف سے یہ اختصار ہو۔خول خدام کے معنی میں ہیں (لأنهم یتخولون الأمور) یعنی ان کی درستگی واصلاح کرتے ہیں باغبان کو خولی کہتے ہیں راعی کو بھی خائل کہا جاتا ہے اس کی جمع بھی یہی ہے۔ایک قول یہ بھی ہے کہ تخویل بمعنی تملیک ہے اسی سے کہا جاتا ہے (خولك الله) کہ اللہ تجھے اس کا مالک بنادے۔

(فلیطعمه مما یأکل) یعنی اسی چیز کی جنس سے جو خود کھاتا ہے کیونکہ (من) تبعیضیہ ہے، اس کی تائید دو ابواب بعد کی حدیثِ ابو ہریرہ سے بھی ہوتی ہے جس کے الفاظ ہیں (فإن لم یجلسه معه فلیناوله لقمة) تو اس سے مراد مواسات ہے نہ کہ مکمل مساوات، اگرچہ حضرت ابوذر نے اکمل صورت یعنی کلی مساوات پر عمل کیا یہی افضل ہے اصل مقصد غلام اور ماتحت کے ساتھ حسنِ سلوک ہے۔مؤطا اور مسلم کی حدیثِ ابو ہریرہ مرفوع ہے (للمملوك طعامه وکسوته بالمعروف) یعنی اچھے طریقہ سے اسے کھلائے اور پہنائے۔

غلاموں پر (إخوانکم) کا لفظ اس جہت سے کہ سب ولدِ آدم ہیں یا اخوتِ اسلام مراد ہے اور کافر غلام بالتبع اس میں شامل

ہے یا یہ حکم مومن کے ساتھ ہی مختص ہے۔ علامہ انور قرار دیتے ہیں کہ یہ حکم دیانۃً ہے نہ کہ قضاءً (وعلیه حلة) کے تحت لکھتے ہیں یہ راوی کی غلطی ہے ان معنوں میں سے کسی پر حلہ نہ تھا دراصل ان سے کہا گیا تھا کہ اپنی رداء یا ازاء کے بدلے حلہ خرید لیں۔

باب العبدِ إذا أحْسَنَ عِبادةَ رَبِّهٖ عزَّوجلَّ ونَصَحَ سيِّدَه

(آقا کی فرمانبرداری کے ساتھ رب کی اطاعت بھی)

یعنی اس کی فضیلت یا ثواب، اس کے تحت چار احادیث لائے ہیں۔

حدثناعبدالله بن مسلمة عن مالك عن نافع عن ابن عمر أنَّ رسولَ اللهﷺ قال العبدُ إذا نَصَحَ سيدَه وأحسَنَ عبادةَ ربهٖ عزوجل كان له أجرُه مَرَّتَينِ

عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول کریمﷺ نے فرمایا، وہ غلام جو اپنے آقا کا خیرخواہ بھی ہو اور اپنے رب کی عبادت بھی اچھی طرح کرتا ہو، اسے دوگنا ثواب ملتا ہے۔

حدثنا محمد بن كثير أخبرنا سفيان عن صالح عن الشعبي عن أبي بردة عن أبي موسى الأشعري قال قال النبيُ ﷺ أيُّما رَجُلٍ كانَتْ لَه جاريةٌ أدَّبَها فأحْسَنَ تَعْلِيمَها وأعْتَقَها وتَزَوَّجَها فلَه أجران وأيُّما عبدٍ أدّىٰ حَقَّ اللّٰهِ وحَقَّ مَوالِيه فله أجران

ابوموسیٰ اشعریؓ نے بیان کیا کہ رسول کریمﷺ نے فرمایا جس کسی کے پاس بھی کوئی باندی ہو اور وہ اسے حسن وخوبی کے ساتھ آداب سکھائے، پھر آزاد کر کے اس سے شادی کر لے تو اسے دوگنا ثواب ملتا ہے اور جو غلام اللہ تعالیٰ کے حقوق بھی ادا کرے اور اپنے آقاؤں کے بھی تو اسے بھی دوگنا ثواب ملتا ہے۔

سفیان سے مراد ثوری ہیں کتاب الایمان میں اسی حدیث کے ضمن میں گزر چکی ہے جس میں تین ان افراد کا ذکر کیا گیا جنہیں دوہرا اجر ملے گا۔ تیسرے اہلِ کتاب میں سے آنجناب پر ایمان لانے والے تھے۔

حدثنا بشربن محمد أخبرنا عبدالله أخبرنا يونس عن الزهري سمعت سعيد بن المسيب يقول قال أبوهريرة قال رسول الله ﷺ لِلْعَبدِ المَملُوكِ الصَّالِحِ أجرانِ والَّذي نفسي بِيَدِهٖ لَولا الجهادُ في سبيلِ اللّٰهِ والحَجُّ وبِرُّأمِّي لأحْبَبْتُ أنْ أموتَ وأنا مَملوكٌ

حضرت ابوہریرہؓ نے بیان کیا کہ نبی کریمﷺ نے فرمایا، وہ غلام جو کسی کی ملکیت میں ہو اور نیکوکار ہو تو اسے دو ثواب ملتے ہیں اور حضرت ابوہریرہؓ نے کہا، اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے اگر اللہ تعالیٰ کے راستے میں جہاد، حج اور والدہ کی خدمت (کی روک) نہ ہوتی تو میں پسند کرتا کہ غلام رہ کر مروں۔

(المملوك الصالح الخ) تو صالح سے مراد وہی جس میں سابقہ حدیث میں مذکور دونوں صفتیں موجود ہوں یعنی احسانِ عبادت اور نصح للسید۔ (والذي نفسي الخ) خطابی نے اسے آنجناب کی طرف منسوب کیا ہے مگر داؤدی اور ابن بطال جزم کے

ساتھ اسے ابو ہریرہ کا جملہ قرار دیتے ہوئے حدیث میں مدرج گردانتے ہیں۔(وبر أمی) ان کا مؤید ہے کیونکہ آنجناب کی والدہ محترمہ تو اس وقت حیات نہ تھیں کرمانی بھی خطابی کی اتباع میں اسے حدیثِ مرفوع کا حصہ سمجھتے ہیں اور اس لفظ کی بابت لکھتے ہیں کہ یہ تعلیم امت کے پیش نظر تھا یا اس معنی میں کہ بالفرض اگر والدہ زندہ ہوتیں یا اس سے مراد رضاعی والدہ ہیں (مگر وہ تو مدینہ میں نہ تھیں) ابن حجر کہتے ہیں اس قسم کی پر تکلف تاویلات کی ضرورت ہی نہیں اسماعیلی کی دوسرے طریق کے ساتھ ابن مبارک سے اسی روایت میں صراحۃ اس جملہ کو ابو ہریرہ کی طرف منسوب ذکر کیا گیا ہے اس کے الفاظ ہیں(والذی نفس أبی ھریرۃ الخ)مسلم کی روایت اور بخاری کی الادب المفرد کی روایت میں بھی یہی ہے مسلم نے زھری کے حوالے سے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ ابو ہریرہ نے جب تک والدہ زندہ تھیں، حج نہ کیا جہاد اور حج میں چونکہ اذنِ سید کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے ان کا استثناء کیا۔اس میں صرف بدنی عبادات کا ذکر کیا مالی کا نہیں کیونکہ ابو ہریرہ کے پاس اس وقت اتنا مال ہی نہ تھا کہ قربات میں خرچ کرتے یا ان کے خیال میں غلام کو اپنا مال فی سبیل اللہ انفاق کرنے میں اپنے آقا کی اجازت کی ضرورت نہیں ہوتی لہذا ذکر بھی نہ کیا۔

حضرت ابو ہریرہ کی والدہ کا نام امیمہ تھا بعض نے میمونہ ذکر کیا ہے صحیح مسلم میں ان کے اسلام لانے کا ذکر ہے نام کا ذکر ابو موسی کی ذیل المعرفۃ میں ہے۔ابن عبد البر لکھتے ہیں میرے نزدیک اس حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ وہ غلام جو اطاعتِ مالک کے ساتھ اطاعتِ رب بھی بجالاتا ہے اسے آزاد سے دوگنا اجر ملے گا اسی سے میں کہتا ہوں وہ شخص جس پر دو فرض لاگو ہوئے ،اس نے انہیں ادا کیا وہ اس شخص کی نسبت افضل ہے جس پر ایک ہی فرض لاگو ہے مثلا ایسا شخص جس پر نماز کے ساتھ ساتھ زکات بھی فرض ہوئی (یعنی صاحب نصاب بن گیا) وہ اس شخص سے افضل ہے جس پر صرف نماز فرض ہے اسی کا مقتضا ہے کہ اس شخص کا گناہ بھی زیادہ ہے جس نے بیک وقت کئی گناہ کے کام کئے پھر بظاہر غلام کی نسبت یہ تضعیفِ اجر اس کی غلامی کے مدِ نظر ہے کیونکہ اجر دوگنا ہونے کا تعلق اگر جہتِ عمل سے ہوتا تو آپ بطورِ خاص عبد کا ذکر نہ فرماتے۔ابن تین یہ معنی کرتے ہیں کہ اسے اسکے ہر عمل کا دوگنا (یعنی دوسروں سے) اجر ملے گا اس پر یہ سوال وارد ہوسکتا ہے کہ اس طرح تو اجرِ ممالیک اجرِ سادات سے بڑھ گیا۔کرمانی نے جواب دیا ہے کہ لا محذور فی ذلک (یعنی کوئی حرج نہیں کہ ایسا ہی ہو) یا مراد یہ ہے کہ اس جہت سے اس کا اجر دوگنا ہے مگر سادات (آقاؤں) کو دوسری جہاتِ خیر اور ان کے دیگر اعمالِ صالحہ کے سبب اتنا اجر وثواب حاصل ہوسکتا ہے جو غلاموں کے ثواب سے بہت بڑھ جائے یا اس کا تعلق صرف غلاموں کے باہمی اجر وثواب کے ساتھ ہے یعنی وہ غلام جو آقا کے حقوق کے ساتھ ساتھ حقوق اللہ کی ادائیگی بھی کرتا ہے (یعنی ہر دو حقوق عمدگی سے انجام دیتا ہے) کا اجر اس غلام کی نسبت دوگنا ہے جو ایک کے حقوق کو ادا کرتا ہے (یا دونوں قسم کے حقوق کی ادائیگی ،احسان کے ساتھ نہیں کرتا) یہ بھی محتمل ہے کہ تضعیفِ اجر اس عمل کے ساتھ مختص ہو جس میں اللہ کی اطاعت اور آقا کی اطاعت متحد ہو (یعنی موجود ہوں) تو اسے ادا کرکے دوہرے اجر کا مستحق بنے گا۔یہ بھی استدلال کیا گیا ہے کہ غلام سے (بغیر مالک کی اجازت کے) جہاد اور حج معاف ہے اور اگر کرلے تو صحیح ہوگا۔

حدثنا اسحاق بن نصر حدثنا أبوأسامة عن الأعمش حدثنا أبوصالح عن أبی ھریرۃ قال قال النبی ﷺ نِعِمّاَ لأحَدِ ھِم یُحْسِنُ عبادۃَ رَبِّہٖ ویَنْصَحُ لِسَیِّدِہٖ۔(گزر چکی ہے)

نصر، شیخ بخاری کے دادا کا نام تھا والد کا نام ابراہیم ہے۔(نعما لأحدھم)نون پر زبر اور زیر دونوں صحیح ہیں اسی طرح عین کو

مکسور اور ساکن پڑھنا، دونوں طرح جائز ہے زجاج کہتے ہیں (ما) بمعنی شیٔ ہے یعنی (نعم الشیء) بقول ابن تین قابسی کے نسخہ میں (نعم ما) ہے یہ قابلِ توجیہ نہیں، درست ادغام کے ساتھ ہی ہے قرآن مجید میں بھی یہی ہے (إن الله نِعِمَّا يَعِظُكم بِهِ) (يحسن) مخصوص بالمدح کی وضاحت ہے مسلم کی ہمام عن ابی ہریرہ سے روایت میں ہے (نعما للمملوك أن يتوفى يحسن عبادة الله) یعنی وفات تک یہی معمول رہا، اس سے اشارہ ملا کہ (الأ عمال بالخواتيم)۔

باب كراهِيةِ التَّطاوُل علَى الرَّقيق (مملوک پر تشدد کی کراہت)

وقولِهِ عَبدِى أو أَمَتِى وقولِ اللّٰهِ تعالىٰ ﴿والصَّالِحِينَ مِن عِبادِكُم وإمَائِكُمْ﴾ [النور: ۳۲] وقال ﴿عبداً مَمْلُوكاً﴾ [النحل: ۷۵]. ﴿وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ﴾ [يوسف: ۲۵] وقال عزوجل ﴿مِنْ فَتَيَاتِكُمُ المؤمِنَاتِ﴾ [النساء: ۲۵] وقال النبيُّ ﷺ قُومُوا إِلَىٰ سَيِّدِكم و ﴿اُذْكُرْنِي عِندَ رَبِّكَ﴾ [يوسف: ۴۲] يعني عند سيِّدك.

(اور سورہ نور میں اللہ تعالی نے فرمایا کہ،، اور تمہارے غلاموں اور تمہاری باندیوں میں جو نیک بخت ہیں اور (سورہ نحل میں فرمایا) مملوک غلام نیز (سورہ یوسف میں فرمایا) اور دونوں (حضرت یوسفؑ اور زلیخا) نے اپنے آقا (عزیز مصر) کو دروازے پر پایا۔ اور اللہ تعالیٰ نے (سورہ نساء میں) فرمایا تمہاری مسلمان باندیوں میں سے۔ اور نبی کریم ﷺ نے فرمایا اپنے سردار کیا استقبال کے لئے اٹھو (سعد بن معاذ کیلئے) اور اللہ تعالیٰ نے سورہ یوسف میں فرمایا (یوسف نے اپنے جیل خانہ کے ساتھی سے کہا تھا کہ) اپنے سردار (حاکم) کے یہاں میرا ذکر کر دینا اور نبی کریم ﷺ نے (بنوسلمہ سے دریافت فرمایا تھا کہ) تمہارا سردار کون ہے؟)۔

یہ کراہت تنزیہی ہے اسی لئے جواز پر ان آیات (من عبادکم وإمائکم) وغیرہ سے استشہاد کیا ہے اسی لئے اہلِ ظاہر سمیت علماء کا اتفاق ہے کہ یہ تنزیہی کراہت ہے البتہ ابن بطال کے نزدیک رب کے لفظ کا استعمال مکروہِ تحریمی ہے۔ (وقال النبي ﷺ الخ) قصہ سعد بن معاذ کی بابت حدیث کا طرف ہے المغازی میں تاماً آئیگی۔ (ومَن سیدُ کم) ابوذر، نسفی اور ابوالوقت کے نسخوں سے یہ ساقط ہے یہ بھی ایک روایت کا حصہ ہے جو الادب المفرد میں حضرت جابر کے حوالے سے نقل کی ہے کہ آنجناب نے بنوسلمہ سے مخاطب ہوکر پوچھا (من سید کم یابنی سلمة) ابن حجر لکھتے ہیں مصنف کی ذکر کردہ روایات کے پیش نظر اس حدیث کی تاویل کی ضرورت ہے جس میں مخلوق کے لیے سید کا لفظ استعمال کرنے سے نہی ہے یہ حدیث مطرف بن عبداللہ بن شخیر عن ابیہ کے حوالے سے بخاری نے الادب المفرد، اسی طرح ابوداؤد اور نسائی نے بھی تخریج کی ہے تو یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ صرف غلاموں کے مالکوں کو سید کہا جا سکتا ہے کسی اور کو نہیں بعض اکابر علماء یہی رائے دیتے ہیں انہوں نے کسی عام آدمی کو اس کے ساتھ مخاطب کرنا یا لکھنا مکروہ سمجھا بالخصوص اگر وہ غیر تقی ہے۔ الادب البخاری اور ابوداؤد کی ایک روایت ہے کہ منافق کو سید نہ کہو حاکم کے ہاں اسی جیسی روایت ہے۔ علامہ انور رقم طراز ہیں کہ حدیث عبدی، امتی، سیدی اور سیدتی جیسے الفاظ سے منع کرتی ہے جب کہ قرآن نے استعمال کئے ہیں مثلاً کہا (والصالحین من عبادکم وإمائکم) تو تطبیق کی صورت کیا ہو؟ ایک جواب تو گزرا ہے کہ یہ تہذیبِ آداب والفاظ

کے باب سے ہے جیسے (راعنا) سے منع کیا تو اس ضمن میں احوال مدنظر رکھے جائیں اگر کسی لفظ کے استعمال سے خلاف مراد مفہوم کے اخذ کا خدشہ ہوتو احتراز بہتر ہے میرے نزدیک عبدی اور امتی کے استعمال کے دو پہلو ہیں یا تو یہ کہنے سے تکبر عیاں ہوتا ہوگا یا دھیان تب اللہ تعالی کی طرف جاتا ہوگا تو اگر یہ دونوں باتیں منتفی ہیں اور کہنے والا بھی کوئی تیسرا شخص ہے (یعنی نہ خود کہا نہ اس کے غلام نے اپنے آپکو اس کے سامنے کہا) تب کوئی حرج نہیں، تکبر متکلم کے خود اپنی طرف اضافت کرنے سے ہوتا ہے تو قرآن کی سب مثالیں اسی نوع سے ہیں (کہ طرفین میں سے کسی نہ کہا)۔ مولانا بدر یہاں حاشیہ میں بحوالہ المعتصر اضافہ کرتے ہیں کہ منہی، اضافت مثلاً کھم إلى أنفسھم ہے قرآن میں اضافتِ غیر الیہم ہے۔ ابو ہریرہ کی ایک۔ شاید مرفوع۔ روایت ہے کہ تم میں سے کوئی اپنے مالک کو (ربی) نہ کہے البتہ (سیدی) کہہ سکتا ہے اور یہ اس قرآن آیت (أما أحد کما فیسقی ربه خمرا) کے منافی نہیں کیونکہ حضرت یوسف علیہ السلام نے اپنے مخاطب کے اعتقاد کے مطابق اسے تخاطب کیا کیونکہ وہ اپنے مالک کو رب کہتا تھا اس کی مثال حضرت موسی علیہ السلام کا سامری سے یہ کہنا ہے (فانظر إلی إلٰهك) (اس کے بنائے ہوئے بچھڑے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا دیکھو اپنے الہ کی طرف) رب کے لفظ کا حیوانات کے مالکوں کے لئے (مجازی) استعمال جائز ہے جیسے ضالۃ الابل والی حدیث میں فرمایا (حتی یلقاھا ربھا) اس کی وجہ بعض نے یہ بیان کی ہے کہ سارے انسان (بنی آدم) اس میثاق کے مخاطب تھے جو اللہ تعالی نے ان کی ارواح پیدا کر کے ان سے لیا (ألست بِرَبِّکم) جس پر سب کا جواب تھا (قالوا بلیٰ) لہذا اب بنی آدم میں سے کسی کے لئے اس کا استعمال منع ہے چونکہ بہائم سے یہ میثاق نہ لیا گیا لہذا ان کے لئے جائز ہے۔ علامہ انور اختتامِ بحث کرتے ہیں کہ مثار نہی یا تو تکبر ہے جو کسی کی موجودگی میں اس لفظ کے استعمال سے ہو سکے گا، غیاب میں نہیں یا خود اپنے لئے اس کے استعمال سے یا پھر اس صورت کہ دھیان اللہ تعالی کی طرف جاتا ہو (اور موازنہ ومقابلہ کا کوئی توہم پیدا ہوتا ہو۔)

امام بخاری اس کے تحت سات احادیث لائے ہیں۔

حدثنا مسدد حدثنا یحیی عن عبید الله حدثنی نافع عن عبدالله عن النبیﷺ قال إذا نَصَحَ العَبْدُ سیدہ وأحسَنَ عبادةَ رَبِّهِ کان لَه أجرُہ مَرَّتَینِ ۔ (سابقہ ہے)

حدثنا محمد بن العلاء حدثنا أبوأسامة عن بُرَید عن أبی بردة عن أبی موسی عن النبیﷺ قال لِلْمَملوكِ الذی یُحسِنُ عبادةَ رَبِّهِ ویُؤَدِّی إلیٰ سَیِّدِہِ الذی لَه عَلیه مِنَ الحَقِّ والنَّصِیحةِ والطَّاعةِ أجرانِ ۔ (ایضاً)

یہ دونوں سابقہ باب میں گزر چکی ہیں دونوں میں (سیدہ) محل ترجمہ ہے۔

حدثنا محمد حدثنا عبدالرزاق أخبرنا معمر عن همام بن منبه أنه سمع أبا هریرة یُحَدِّثُ عن النبیﷺ أنه قال لا یَقُلْ أحدُکم أطْعِمْ رَبَّك، وَضِّئْ ربَّكَ، إسْقِ ربَّك ولْیَقُلْ سیِّدِی ومَولایَ ولایَقُلْ أحدُکم عبدی ،أمَتِي وَلْیَقُلْ فَتایَ وفتاتِي وغُلامی

ابو ہریرہؓ نبی کریمﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ کوئی شخص (کسی غلام یا کسی بھی شخص سے) یہ نہ کہے اپنے رب (مراد آقا)

کو کھانا کھلاؤ، اپنے رب کو وضو کراؤ، اپنے رب کو پانی پلاؤ، بلکہ صرف میرے سردار میرے آقا کے الفاظ کہنا چاہئے اسی طرح کوئی شخص یہ نہ کہے میرا بندہ، میری بندی، بلکہ یوں کہنا چاہئے میرا چھوکرا، میری چھوکری، میرا غلام۔

بقول ابن حجر شیخ بخاری محمد کو کہیں بھی منسوب نہیں پڑھا سوائے ابن شبویہ کی روایتِ بخاری میں، اس میں (محمد بن سلام) ہے جیانی نے ابن سکن سے بھی یہی نقل کیا ہے جب کہ حاکم سے منقول ہے کہ یہ ذھلی ہیں مسلم نے اسے (محمد بن رافع عن عبدالرزاق) کے حوالے سے تخریج کیا ہے وہ بھی یہاں مراد ہو سکتے ہیں کیونکہ وہ بھی شیوخِ بخاری میں سے ہیں ان سے صحیح میں کئی روایات مروی ہیں۔ (لا يقل أحد كم أطعم ربك) یہ بطور مثال ذکر کیا تو سببِ نہی یہ ہے کہ حقیقی ربوبیت اللہ تعالی کے لیے ہے خطابی کہتے ہیں انسان مربوب ہے اور اسے حکم ہے کہ توحید کا عقیدہ رکھے اور اللہ تعالی کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائے، اس لفظ کے استعمال سے احتراز کی تلقین فرمائی گئی تا کہ کوئی اندیشہِ شرکت نہ ہو اور اس میں حرو عبد، سب برابر ہیں البتہ حیوانات و جمادات کی طرف مضاف کر کے اس کا استعمال ہو سکتا ہے مثلاً رب الذر، رب الثوب وغیرہ۔ ابن بطال کی رائے ہے کہ اضافت کے ساتھ (رب) کے لفظ کا استعمال انسانوں کے لئے بھی جائز ہے جیسے سورۃ یوسف میں ہے (اذكرني عند ربك) اور (ارجع إلى ربك) اور نبی نے اشراطِ قیامت کے ضمن میں فرمایا (أن تلد الأمة ربها) تو یہ اس امر پر دال ہے کہ نہی کا تعلق اطلاقاً استعمال سے ہے یہ بھی ممکن ہے کہ یہ تنزیہی نہی ہو اور یہ امثلہ (جن میں اس کا مخلوق کے لئے استعمال ہوا) بیانِ جواز کے لیے ہو یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ نہی کثرتِ استعمال اور اسے عادت بنا لینے سے ہے فی الجملہ نہی مقصود نہیں۔

(وليقل سيدى مولاى) مالک کیلئے (سیدی) کے لفظ کے استعمال کا جواز ثابت ہوا، قرطبی وغیرہ لکھتے ہیں رب اور سید کے مابین تفرقہ اس لئے کیا کہ رب، بالاتفاق اللہ تعالی کے اسماء میں سے ہونے میں اختلاف ہے، قرآن میں یہ اس حیثیت سے وارد نہیں لہذا عدم التباس ہونے میں اسکا اور رب کا فرق ہے اگر اسے بھی اسماء اللہ میں سے تصور کر لیں تو بھی دوسرے اسماء کی طرح مشہور نہیں لہذا فرق اپنی جگہ موجود ہے۔ ابو داؤد، نسائی، احمد، امام بخاری نے عبداللہ بن شخیر سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ (السيدُ اللهُ) سید، اللہ تعالی ہے۔ خطابی اس کی تشریح میں لکھتے ہیں چونکہ سیادت و سیاست کا مرجع وہ ہے جس کے ہاتھوں میں امورِ تدبیر و تنظیم ہیں لہذا اس لفظ کا حقیقی استعمال اللہ تعالیٰ کی ذات کیلئے ہے شوہر کو بھی (مجازاً) سید کہا گیا ہے کہ اس کے ہاتھ میں گھر کے معاملات کی باگ دوڑ ہے۔ لفظ (مولیٰ) کا استعمال چونکہ بہت سی وجوہِ معانی میں ہے، بمعنی ولی (دوست) و ناصر وغیرہ لہذا اضافت کے ساتھ دوسروں کے لئے بھی استعمال صحیح ہے ان دونوں لفظوں کا مطلق استعمال صرف اللہ تعالی ہی کے لئے صحیح ہے۔ اس حدیث سے (مولای) کہنے کا جواز ظاہر ہوا مسلم اور نسائی نے (أعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة) کے طریق سے اس حدیث میں یہ اضافہ بھی نقل کیا ہے کہ (ولا يقل أحد كم مولاى فإنَّ مولا كم الله ولكن لِيقُلْ سيدى)، کوئی مولای نہ کہے کہ مولی اللہ تعالی ہے البتہ سیدی کہہ سکتے ہو، تو مسلم نے ذکر کیا ہے کہ اس ضمن میں اعمش پر اختلاف ہے ان سے بعض رواۃ نے اس اضافی جملہ کو نقل کیا ہے بعض نے نہیں بقول عیاض حذف اصح ہے قرطبی کہتے ہیں مشہور اس کا حذف ہے کہتے ہیں ہم نے ترجیح کی بات اس لئے اختیار کی ہے کہ ایک تو باہم تعارض ہے پھر تطبیق بھی متعذر ہے اور یہ بھی علم نہیں کہ زمانہ کے لحاظ سے کون سی روایت متاخر ہے (کہ متاخر کو ناسخ قرار دے

لیں) اس اضافہ کا متقضا یہ ہے کہ استعمالِ سید، استعمالِ مولیٰ سے اخف ہے حالانکہ متعارف اسکے برعکس ہے کیونکہ مولیٰ تو متعدد اوجہ پر بولا جاتا ہے بعض اسفل ہیں بعض اعلی، جب کہ سید صرف اعلیٰ پر بھی بولا جاتا ہے (معاصر عربی میں ہر کس، و ناکس سید ہے جناب اور جنابہ کے معنی میں مستعمل ہے کسی عرب ملک کے دورے پر اندرا گاندھی گئی تو اخبار نے شہر سرخی لگائی۔ السیدۃ اندرا۔ جس سے وہاں کے رہائشی پاکستانی ایک دوسرے سے پوچھنے لگے وہ یہاں آکر سیدانی بن گئی ہے) امام مالک سے منقول ہے کہ (یا) حرف ندا کے ساتھ یعنی یا سیدی کہنا مکروہ ہے غیرِ ندا میں نہیں،

(ولا يقل أحدكم عبدي وأمتي) بخاری کی الأدب المفرد اور مسلم کی علاء بن عبد الرحمٰن عن ابیہ عن ابی ہریرہ کے طریق سے روایت میں اس کے بعد یہ اضافہ ہے (كلكم عبيد الله وكل نسائكم إماء الله) یہ سب حقیقی معنی کے اعتبار سے ہے خطابی کہتے ہیں اصل مراد تکبر سے برائت اور اپنے آپ کو اللہ عز وجل کے سامنے ذلیل و عاجز بنا کر پیش کرنا ہے (خلاصہ کلام یہ ہے کہ نہی مذکور تنزیہی ہے بشرطِ خلوعن التکبر ان الفاظ کا استعمال یا دوسرے لفظوں میں مجازاً استعمال جائز ہے)۔

(وليقل فتاي الخ) مسلم کی مذکورہ روایت میں یہ بھی ہے (وجاريتي) آنجناب ﷺ نے ایسے الفاظ کی طرف رہنمائی فرمائی جو تعاظم سے خالی ہیں کیونکہ فتی اور غلام کے الفاظ محض ملک پر دال نہیں جیسے عبد کا لفظ ہے (کسی بھی جوان لڑکے کو غلام اور لڑکی کو جاریہ کہا جا سکتا ہے خواہ آزاد ہو یا غلام)۔ نووی لکھتے ہیں مرادِ نہی جہتِ تعاظم (تکبر) کے زاویہ سے ان کا استعمال ہے جو تعریف (یعنی شناخت کیلئے) استعمال کر رہا ہے اس کیلئے منع نہیں ابن حجر اضافہ کرتے ہیں اگر ان الفاظ کے بغیر تمییز و شناخت نہ ہو سکتی ہو تب انہیں استعمال کیا جائے۔

حدثنا أبوالنعمان حدثنا جريربن حازم عن نافع عن ابن عمر قال قال النبيُ ﷺ مَنْ أعتَقَ نَصِيباً له مِنَ العَبْدِ وكان له مِن المالِ ما يَبلُغُ قِيمتَه قُوِّمَ عليه قيمةَ عَدْلٍ وأُعْتِقَ مِنْ مالِهِ وإلا فقَدْ أُعْتِقَ مِنه ما عَتَقَ۔

یہ سابقہ صفحات میں مشروح ہو چکی ہے یہاں محلِ استشہاد (عبد) کے لفظ کا استعمال ہے ترجمہ کے ساتھ مناسبت اس جہت سے بنتی ہے کہ معتق کے موسر ہونے کی صورت میں اگر اسے کلیۃً آزاد نہ کرایا جائے تو گویا یہ اس کی نسبت تطاول ہے۔

حدثنا مسدد حدثنا يحي عن عبيد الله حدثني نافع عن عبدالله أَنَّ النبي ﷺ قال كُلُّكُم راعٍ ومَسئُولٌ عنْ رَعِيَّتِهِ فَالأميرُ الذي علَى الناس راعٍ عَليهِمْ وهُوَ مسئولٌ عَنهم والرَّجُلُ راعٍ علىٰ أهْلِ بَيتِهِ وهُوَ مسئولٌ عنهم والمرأةُ راعيةٌ علىٰ بَيتِ بَعلِها وهِيَ مسئولَةٌ عنهم والعبدُ راعٍ علىٰ مالِ سَيِّدِهِ وهو مسئولٌ عنه ألا فكُلُّكُمْ راعٍ وكُلُّكم مسئولٌ عَنْ رَعيتهِ

گزر چکی ہے مزید تشریح الاحکام میں آئے گی یہاں غرض ایراد یہ ہے کہ اگر غلام احسن طریقہ سے مالک کی خدمات بجالائیگا تو وہ اس پر خوش ہوگا، تطاول و تعاظم نہ کریگا۔

حدثنا مالك بن اسمٰعيل حدثنا سفيان عن الزهري حدثني عبيدالله سمعت

أباهريرة و زيد بن خالد عن النبی ﷺ قال إذا زَنَتِ الأمَةُ فَاجْلِدُوها ثُمَّ إذا زَنَتْ فَاجْلِدُوها ثم إذا زنتْ فاجلدوها قال فی الثالثة أوالرابعة فبيْعُوها ولَوْ بضَفِير

نبی کریم ﷺ نے فرمایا جب باندی زنا کرے تو اسے (بطور حد شرعی) کوڑے لگاؤ پھر اگر کرے تو کوڑے لگاؤ اور اب بھی اگر کرے تو اسے کوڑے لگاؤ تیسری یا چوتھی بار میں (آپ نے فرمایا کہ) پھر اسے بیچ دو، خواہ قیمت میں ایک رسی ہی ملے۔

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں محلِ استشہاد (امۃ) کے لفظ کا استعمال ہے یہ بھی کہ لونڈی نافرمانی کرے گی تو ادباً ضرب و تہدید کا نشانہ بنے گی اور اگر پھر بھی کامیابی نہ ملی تو اسے بیچ دیا جائے گا متعلقہ دوسرے مباحث الحدود میں بیان ہونگے۔

علامہ انور (فاجلدوھا) کے تحت لکھتے ہیں ہمارے نزدیک یہ (انتظامیہ) کا فریضہ ہے، معنائے امر یہ ہے کہ وہ نفاذِ حد میں رکاوٹ نہ بنے پہلے کہہ چکا ہوں کہ بسا اوقات کوئی شئ دو ولایتوں کے تحت ہوتی ہے، ولایتِ عامہ، اس سے مراد ولایتِ امام ہے اور ولایتِ خاصہ، تو کئی دفعہ توھم ہو جاتا ہے کہ مدارِ حکم ولایتِ خاصہ ہے، زیرِ نظر صورت حال میں معہود اور معروف یہی ہے کہ نفاذِ حدود ولایتِ امام کے تحت ہے یہاں ولایتِ خاصہ کا کام یہ ہوگا کہ وہ اس کو امام کے روبرو حاضر کرے۔

باب إذاأتاهُ خادِمُه بِطَعامِهِ (اگر خادم کھانا لیکر آئے)

یعنی بہتر تو یہ ہے کہ اپنے ساتھ بٹھلائے وگرنہ چند لقمے (تانیس وتالیف کی خاطر) اسے بھی عطا کرے (یعنی باقی کھانا تو اپنی جگہ کھا ہی لے گا تکبر وتعاظم کا علاج یہ ہے کہ اسے ساتھ کھلانے میں یا چند لقمے دینے میں حرج محسوس نہ کرے)۔

حدثناحجاج بن منهال حدثنا شعبة أخبرنی محمد بن زيا د قال سمعت أباهريرة عن النبیﷺ إذاأتی أحدَكم خادِمُه بِطَعامِهِ فإنْ لَمْ يُجْلِسْه مَعه فَلْيُناوِلْه لُقمَةً أو لُقمتَينِ أوأُكلَةً أو أكلَتَينِ فإنه وَلِيَ عِلاجَه

حضرت ابو ہریرہؓ سے سنا اورنہوں نے نبی کریم ﷺ سے کہ جب کسی کا غلام کھانا لائے اور وہ اسے اپنے ساتھ (کھلانے کیلئے) نہ بٹھا سکے تو اسے ایک یا دونوالے ضرور کھلا دے یا آپ نے لقمۃ او لقمتین کے بجائے اکلۃ واکلتین فرمایا یعنی ایک یا دو لقمے کیونکہ اس نے اس کو تیار کرنے کی تکلیف اٹھائی ہے۔

محمد بن زیاد سے مراد جمحی ہیں۔ (فلینا وله لقمة) بظاہر مفہوم یہ ہے کہ ساتھ نہ بٹھلانے کی اباحت ہے، اس بارے مفصل بحث کتاب الاطعمہ میں ہوگی۔ (أكلة أو الخ) یہ شک شعبہ کی طرف سے ہے آگے وضاحت ہوگی۔ اس سے استدلال ہوا ہے کہ سابقہ حدیثِ ابوذر میں (فأطعموهم مماتطعمون) میں امر برائے وجوب نہیں۔

باب العبدُ راعٍ فی مالِ سَيِّدِه (غلام آقا کے مال کا محافظ ہے)

ونَسَبَ النبیُّ ﷺ المالَ إلَی السَّيِّدِ

حدثنا أبواليمان أخبرنا شعيب عن الزهرى أخبرني سالم بن عبدالله عن عبد الله عمر أنه سمعَ رسولَ اللهِ ﷺ يقولُ كُلُّكم راعٍ ومَسئولٌ عن رَعِيَّتِهِ فالإ مامُ راعٍ ومسئولٌ عن رعيتِهِ والرجلُ في أهلِهِ راعٍ وهو مسئولٌ عن رعيتِهِ والمَرأةُ في بيتِ زَوجِها راعِيَةٌ وهِيَ مسئولَةٌ عن رعيتِها والخادِمُ في مالِ سيدِهِ راعٍ وهوَ مسئولٌ عن رعيته قال فَسَمِعْتُ هؤلاءِ مِن النبي ﷺ وأحسِبُ النبيَ ﷺ قال والرجلُ في مالِ أبيهِ راعٍ ومَسئولٌ عَنْ رعيتِهِ فِكُلُّكم راعٍ و كُلُّكم مسئولٌ عن رعيتِهِ۔ (گزر چکی ہے)

(ونسب المال إلى سيده) ابن حجر لکھتے ہیں گویا اس کے ساتھ ابن عمر کی اس حدیث کی طرف اشارہ کر رہے ہیں (من باع عبداً وله مالٌ فماله لِسيده) البیوع میں باب (من باع نخلا قد ابرّت) اور کتاب الشرب میں یہ حدیث زیر بحث آ چکی ہے ابن بطال اس سے حدیثِ باب کا جملہ (العبد راع فی مال سیدہ) مشار الیہ قرار دیتے ہیں ابن منیر اس پر ان کا تعاقب کرتے ہیں کہ (مال سیدہ) کے راعی ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ خود اس کا کوئی مال نہیں ہو سکتا (بظاہر ترجمہ اس امر کے اثبات میں ہے کہ سید کے لفظ کا استعمال کرنا جائز ہے جیسے آنحضرت نے۔مال سیدہ۔فرمایا رہی ملکیتِ مال کی بحث تو میرے خیال میں یہ ترجمہ اس کا محل نہیں)۔ ابن حجر بھی لکھتے ہیں کہ یہ بحث چھ ابواب قبل گزر چکی ہے۔علامہ انور (فسمعت هولاء) کی نسبت لکھتے ہیں کہ نحاۃ کہتے ہیں ھولاء صرف ذوی العقل کیلئے استعمال ہوتا ہے جبکہ یہاں کلمات کیلئے استعمال ہوا ہے حدیث اگرچہ قواعد کے باب میں حجت نہیں مگر میرے رائے میں اولیٰ یہی قرار دینا ہے کہ انہیں مطلقاً (یعنی ہر ایک کیلئے، عاقل ہو یا غیر عاقل) استعمال کر لینا جائز ہے (دراصل نحاۃ نے مذکورہ بالا بات اصل وضع کے اعتبار سے کہی ہے، غیر وضعی استعمالات کے کچھ بلاغتی پہلو ہوتے ہیں جو کتب بلاغت میں زیرِ بحث لائے گئے ہیں)۔حدیث پر باقی بحث الاحکام میں آئے گی۔

باب إذا ضَربَ العبدَ فَلْيَجْتَنِبِ الوَجْهَ (چہرہ پر مارنے سے بچے)

العبد مفعول ہے، فاعل للعلم بہ حذف کیا ہے (یعنی آقا) ذکرِ عبد بطورِ قید نہیں (یعنی یہ نہیں کہ صرف غلام کو چہرے پر مارنے سے بچے، باقیوں کو مارا جا سکتا ہے یہاں صرف غلاموں سے متعلقہ حکم، بیان کرنا مقصود ہے، چونکہ انہی کی بابت یہ ابواب ہیں)۔ابن حجر کہتے ہیں میرے خیال میں مصنف الادب المفرد میں نقل کردہ محمد بن عجلان اخبرنی سعید عن ابی ہریرہ کے طریق سے اسی روایت کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جس کے الفاظ میں (إذا ضرب أحدُ كم خادمه الخ) علامہ انور کہتے ہیں چہرہ کو مارنے سے اجتناب کا یہ حکم نہ صرف انسانوں کی نسبت ہے بلکہ جانوروں کی نسبت بھی، فصول الفتوح کے باب الحظر والاباحہ میں ہے کہ گھوڑے کے چہرے کو نہ مارو۔

حدثنا محمد بن عبيد الله حدثنا ابن وهب قال حدثني مالك بن أنس قال وأخبرني ابن فلا ن عن سعيد المقبرى عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ -ح- وحدثني عبدالله بن محمد حدثنا عبدالرزاق أخبرنا معمر عن همام عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال إذا قاتلَ أحدُكم فليَجْتَنِبِ الوَجهَ

ابو ہریرہؓ آنجناب ﷺ سے راوی ہیں کہ اگر کسی سے لڑائی مار کٹائی ہو جائے تو چہرہ پر مارنے سے پرہیز کرو۔

شیخ بخاری ابن ثابت مدنی ہیں باقی تمام رجال بھی مدنی ہیں۔ ابن حجر لکھتے ہیں لگتا ہے ابو ثابت ابن وھب سے اس کی روایت میں متفرد ہیں مصنفاتِ حدیث میں اسے صرف انہی کے طریق سے دیکھا ہے (ابن حجر نے قبل ازیں محمد بن عبید اللہ کو ابن ثابت مدنی لکھا ہے آگے تفرد والی بات ابو ثابت لکھ کر کی ہے یا تو دونوں باتیں صحیح ہیں کہ ثابت ان کے دادا ہیں اور خود ان کی کنیت ابو ثابت ہے یا یہ سہوِ کاتب ہے)۔

(قال وأخبر نی ابن فلان الخ) ابو ثابت اس کے قائل ہیں یعنی موصول ہے معلق نہیں اور فاعلِ قال ابن وھب ہیں گویا انہوں نے مالک سے ان کی زبانی یہ روایت سنی جبکہ دوسرے شیخ سے اس کی سماعت بالقراءۃ علیہ کی حدیث کی (تدریسِ حدیث کے دو معروف طریقے تھے یا تو شیخ خود قراءت کرتے، عموماً اسے حدثنا اور حدثنی کے ساتھ نقل کیا جاتا ہے یا شیخ خاموش رہتے اور تلامذہ قراءتِ حدیث کرتے جیسا آجکل معمول ہے اسے عموماً اخبرنا کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے) ابن وہب اس فرق کو نہایت اہتمام سے واضح کیا کرتے تھے۔ (ابن فلاں) کی بابت مزی لکھتے ہیں کہ کہا گیا ہے کہ اس سے مراد ابن سمعان ہیں یعنی عبد اللہ بن زیاد بن سلیمان بن سمعان مدنی۔ گویا یہ بات ان کے نزدیک قطعی نہیں بقول ابن حجر معاملہ اس طرح نہیں ابو نصر کلاباذی وغیرہ نے جزم کے ساتھ لکھا ہے کہ اس سے مراد ابن سمعان ہیں ان سے قبل بعض قدماء نے بھی یہی کہا ہے بلکہ ہروی کی مستملی سے روایتِ بخاری میں خود امام بخاری کی صراحت ہے کہ یہ ابن سمعان ہیں، ابن حجر لکھتے ہیں دار قطنی نے غرائب مالک میں اسے عبد الرحمٰن بن خراش عن البخاری کے حوالے سے روایت کرتے ہوئے ابن فلان کی بجائے (ابن سمعان) لکھا ہے گویا صحیح بخاری کی روایت میں ان کے ضعف کے پیش نظر نام نہیں لکھا غیرِ صحیح بخاری کی روایت میں نام ذکر کر دیا امام مالک اور احمد وغیرھما نے ابن سمعان کی تضعیف کی ہے بخاری کے ہاں ان کا تذکرہ صرف اسی جگہ ملتا ہے وہ بھی مالک کے ساتھ مقرون کر کے پھر سیاق بھی اگلی روایتِ عبد الرزاق کا لائے ہیں۔ علامہ انور لکھتے ہیں ابن فلان جیسا صیغہ بخاری نے صحیح کے دو یا تین مقامات پر استعمال کیا ہے اور یہ حدیث کے لئے قادح نہیں کیونکہ کسی بھی جگہ روایتِ حدیث کا مدار (ابن فلان) پر نہیں، سب جگہ مقرون بالغیر ہے۔

(فلیجتنب) کی بجائے (فلیتق) ذکر کیا ہے ابو نعیم کی المستخرج میں بھی یہی ہے مسلم کی اعرج عن ابی ھریرہ کے حوالے سے (قاتل) کی بجائے (ضرب) ہے نسائی کی ابن عجلان سے روایت بھی اسی طرح ہے۔ چہرے پر مارنے کی یہ نہی ہر قسم کی ضرب میں ہے خواہ حد، تعزیر یا تادیب ہو۔ ابو داؤد کی ابو بکر سے روایت جہاں زانیہ کے رجم کا ذکر ہے، میں ہے (ارموا واتقوا الوجہ) یعنی پتھر مارتے ہوئے چہرہ بچاؤ۔ نووی علتِ نہی یہ بیان کرتے ہیں کہ چہرہ لطیف بجمیع المحاسن ہے اور اکثر چیزوں کا ادراک چہرے کے اعضاء کے ساتھ ہی ہوتا ہے تو اسے مارنے سے خدشہ ہو سکتا ہے کہ کوئی حاسہ معطل یا مشوّہ ہو جائے یا کوئی ایسا زخم لگ جائے جو اسے عیب دار بنا دے ابن حجر کہتے ہیں یہ تعلیل اگرچہ عمدہ ہے مگر مسلم کے ہاں ایک اور علت بھی مذکور ہے ان کی ابو ایوب مراغی عن ابی ہریرہ کے طریق سے روایت کے آخر میں ہے (فإِنَّ اللّٰهَ خَلَقَ آدَمَ عَلىٰ صُورَتِهِ) کیونکہ تخلیقِ آدم اس کی صورت پہ ہے، اس ضمیر کے مرجع میں اختلاف ہے اکثر کے ہاں یہ مضروب کی طرف راجع ہے کیونکہ قبل ازیں حکم دیا کہ اس کے چہرہ کا اکرام کیا جائے پھر یہ تعلیل بیان کی، تو ظاہری ارتباط موجود ہے قرطبی کہتے ہیں بعض علماء اللہ تعالیٰ کو اس کا مرجع قرار دیتے ہیں کیونکہ اس کے بعض طرق میں یہ عبارت ہے (إِنَّ اللّٰهَ خلقَ آدمَ علىٰ

صورةِ الرَّحمٰن) لیکن وہ کہتے ہیں یہ کسی راوی کی روایت بالمعنی ہے جو اس کی اپنی فہم حدیث پر مبنی ہے اور غلط ہے مازری اور بعض نے اس زیادت کو منکر کہا ہے قرطبی کہتے ہیں بفرضِ صحت پھر وہ معنی کیا جائے گا جو ذاتِ باری تعالی کے شایان شان ہو۔

ابن حجر لکھتے ہیں اس زیادت کو ابن عاصم نے (السنۃ) میں اور طبرانی نے حدیثِ ابن عمر سے بھی نقل کیا ہے ابن عاصم نے ابو یونس عن ابی ہریرہ کے طریق سے یہ سیاق نقل کیا ہے (مَن قاتَلَ فَلْيَجْتَنِبِ الوَجهَ فإنَّ صورةَ وجهِ الإنسانِ علىٰ صورةِ وجهِ الرحمٰن) تو وہ معنی متعین ہوا جو اہلِ سنت کے ہاں متقرر ہے البتہ بغیر تشبیہ کے اعتقاد کے یا اس تاویل پر جو ذاتِ باری تعالیٰ کے شایان ہو کتاب الاستیذان میں ہمام عن ابی ہریرہ کے حوالے سے یہ حدیثِ مرفوع آئے گی (خلقَ اللهُ آدمَ على صورتهٖ) بعض کا ادعاء ہے کہ ضمیر کا مرجع جناب آدم ہیں مراد یہ کہ (على صفته) یعنی انہیں موصوف بالعلم پیدا کیا جس کے سبب باقی مخلوقات پر فضیلت حاصل ہوئی۔ حرب کرمانی کتاب السنة میں لکھتے ہیں میں نے ابن راہویہ سے سنا، کہتے تھے خلقِ آدم علی صورۃ الرحمٰن والی روایت صحیح ہے بقول اسحاق کو بج احمد بھی اسے صحیح قرار دیتے تھے طبرانی کتاب السنۃ میں عبداللہ بن احمد کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ کسی نے میرے والد سے کہا ایک آدمی کہتا ہے کہ اللہ نے حضرت آدم کو انہی کی۔ یعنی آدمی کی۔ صورت پر پیدا کیا (تو اس بابت کیا رائے ہے؟) کہا وہ جھوٹا ہے، یہ جہمیہ کا قول ہے۔ بخاری نے ادب مفرد اور احمد نے ابن عجلان عن ابی سعید عن ابی ہریرہ سے مرفوع حدیث نقل کی ہے کہ (قبَّحَ اللهُ وجهكَ) مت کہو کیونکہ اللہ تعالی نے آدم کو (على صورته) پیدا کیا ہے ابن ابی عاصم نے بھی سعید عن ابی ہریرہ سے مرفوع روایت نقل کی ہے جس میں ہے (فإنَّ اللهَ خلقَ آدمَ على صورة وجههٖ) نووی نے اس نہی کے حکم سے تعرض نہیں کیا (کہ تنزیہی ہے یا تحریمی) بظاہر تحریمی ہے۔

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

کتاب المکاتب

مکاتب تاء کی زبر کے ساتھ، وہ غلام جس کے ساتھ کتابت کی جائے یعنی معاہدہ تحریر میں لایا جائے کہ ان شروط کے استیفاء کے بعد تم آزاد ہو۔ کتابت کی کاف پر زبر اور زیر، دونوں پڑھی جاتی ہیں جیسے عتاقہ کی عین، بقول راغب (کتبَ) بمعنی (أوجَبَ) سے مشتق ہے جیسے قرآن میں ہے (کُتِبَ علیکم الصِّیامُ) اور (إنَّ الصَّلاۃَ کانتْ علی المؤمنین کتاباً موقوتاً) یا بمعنی جمع وضم ہے، تب یہ خط سے ماخوذ ہے چونکہ یہ معاہدہ عموماً احاطۂ تحریر میں لایا جاتا ہے۔ ابن خزیمہ حدیثِ بریرہ کی تشریح میں لکھتے ہیں کہ بریرہ اسلام کی اولین مکاتبہ تھیں اور اولین مکاتَب سلمان فارسی تھے ابن تین نے اولین مکاتب ابو مؤمل کو قرار دیا ہے وفاتِ نبوی کے بعد سب سے پہلے مکاتب ابو امیہ مولیٰ عمر پھر سیرین (جن کے بیٹے محمد، مشہور محدث ہیں) مولیٰ انس ہیں کتابت کی متعدد تعریفات کی گئی ہیں، احسن تعریف یہ ہے کہ کسی مخصوص معاوضہ کے عوض آزاد کرنا۔

باب المکاتَبُ و نُجومُه (مکاتب اور اس کی اقساط)

فی کُلِّ سَنَةٍ نَجْمٌ وقولُه تعالیٰ﴿وَالَّذِیۡنَ یَبۡتَغُوۡنَ الۡکِتٰبَ مِمَّا مَلَکَتۡ اَیۡمَانُکُمۡ فَکَاتِبُوۡهُمۡ اِنۡ عَلِمۡتُمۡ فِیۡهِمۡ خَیۡرًا ق وَّاٰتُوۡهُمۡ مِّنۡ مَّالِ اللّٰهِ الَّذِیۡۤ اٰتٰکُمۡ﴾[النور:۳۳] وقال رَوحٌ عن ابن جریج قلتُ لِعطاءٍ أواجِبٌ علیَّ إذا عَلِمْتُ لَه مالًا أنْ أکاتِبَه قال ما أراهُ إلا واجِباً وقال عمروبن دینار قلتُ لِعَطاء أتأثُرُه عن أحدٍ؟قال لا، ثُمَّ أخبَرَنی أنَّ موسی بن أنس أخبَرَه أنَّ سیرینَ سألَ أنساً المُکاتَبَةَ وکانَ کثیرَالمالِ فأبیٰ فَانْطَلَقَ إلیٰ عُمرَ فقال کَاتِبْهُ فأبیٰ فضَرَبَه بِالدِّرَّةِ ویَتلو عمرُ﴿فَکَاتِبُوۡهُمۡ اِنۡ عَلِمۡتُمۡ فِیۡهِمۡ خَیۡراً﴾ فکاتَبَه.

(اور سورہ نور میں اللہ تعالیٰ کا فرمان کہ،، تمہارے لونڈی غلاموں میں سے جو بھی مکاتبت کا معاملہ کرنا چاہیں ان کو مکاتب کرو، اگر ان کے اندر تم کوئی خیر پاؤ۔ (کہ وعدہ پورا کر سکیں گے) اور نہیں اللہ کے اس مال میں سے مدد بھی دو جو اس نے تمہیں عطا کیا ہے،، روح بن عبادہ نے ابن جریج سے بیان کیا کہ میں نے عطاء بن ابی رباحؒ سے پوچھا اگر مجھے معلوم ہو جائے کہ میرے غلام کے پاس مال ہے اور وہ مکاتب بننا چاہتا ہے تو کیا مجھ پر واجب ہو جائے گا کہ میں اس سے مکاتب کرلوں؟ انہوں نے کہا کہ میرا خیال تو یہی ہے۔ عمرو بن دینار نے بیان کیا کہ میں نے عطاء سے پوچھا، کیا آپ اس سلسلے میں کسی سے روایت بھی بیان کرتے ہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ نہیں۔ (پھر انہیں یاد آیا) اور خبر دی کہ موسیٰ بن انس نے انہیں خبر دی کہ سیرینؒ نے ان کے والد سے مکاتب ہونے کی درخواست کی جو مالدار بھی تھے۔ لیکن حضرت انسؓ نے انکار کیا، اس پر سیرین حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے)۔

نسفی اور ابو ذر کے نسخوں میں یہ باب موجود نہیں مشتملین کے ہاں بھی یہ بلا حدیث ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں ابواب المکاتب کے

ساتھ مجھے اس کی کوئی مناسبت نظر نہیں آتی، کہتے ہیں ابن شبویہ کے نسخہ بخاری میں یہ کتاب المکاتب سے قبل ہے گویا بخاری نے ترجمہ قائم کر کے جگہ خالی رکھی تا کہ بعدازاں اسکی مناسبت سے حدیث لکھیں گے پھر موقع نہ مل سکا اس قسم کی متعدد مثالیں ہیں کتاب الحدود میں اس کے مماثل ایک ترجمہ بعنوان (باب قذف العبد) ہے جس کے تحت ایک روایت لائے ہیں۔

اقساط کو نجوم کہنے کی وجہِ تسمیہ یہ ہے کہ عرب اپنے باہمی معاملات کے تعینِ اوقات کا مدار ستاروں کے طلوع اور ان کی منازل کو قرار دیتے تھے کیونکہ حساب کتاب سے نابلد تھے مثلاً کوئی قرض دار سے کہتا کہ جب فلاں ستارہ طلوع ہوگا تو تمہارا قرض ادا کرونگا تو یہیں سے اوقات کو نجوم کہتے تھے۔ پھر یہی نام پڑ گیا، اس واجب الاداء کا جو کسی طلوعِ نجم کے ساتھ مقید ہوتا ہے۔ ترجمہ کے ساتھ نجوم کا ذکر اس امر کا اشارہ ہے کہ مکاتب کو مہلت دی جائے کہ وہ شروط کا استیفاء کر سکے۔ بلکہ شافعی کے ہاں یہ شرط ہے جس کی بناء اس امر پر ہے کہ کتابت ضم سے مشتق ہے یعنی (ضمُّ النُّجوم بعضها إلى بعض) اور کم از کم دو نجوم کا ضم مطلوب ہے۔ مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک یک مشت ادائیگی کی کتابت بھی جائز ہے۔ شافعیہ میں سے رویانی نے بھی اسے اختیار کیا ہے ابن تین کہتے ہیں مالک کے پاس اس ضمن میں کوئی نص تو موجود نہیں البتہ ان کے اصحاب اسے بیع العبد من نفسہ کے ساتھ تشبیہ دیتے ہیں طحاوی وغیرہ کی رائے ہے کہ بالاقساط کا معاملہ دراصل آقا کے ساتھ رعایت ہے نہ کہ غلام کے ساتھ، اگر غلام کے پاس فوری ادائیگی کی استطاعت ہو تو منع نہ کیا جائے لیث کا بھی یہی قول ہے حضرت سلمان فارسی کی کتابت میں جو کہ آنحضرت کے حکم سے ہوئی، تاجیل (مہلت) کا ذکر نہیں غلام کی فوری ادائیگی پر عدم استطاعت صحتِ کتابت سے مانع نہیں جیسے خرید وفروخت کے معاملات بھی فوری عدم ادائیگی پر منعقد ہو جاتے ہیں۔

امام بخاری کا ترجمہ میں یہ کہنا (في كل سنة نجم) دراصل امرِ واقع کی خبر ہے (یعنی یہ کوئی ضابطہ یا شرط نہیں) حضرت بریرہ کے معاملہ میں یہی طے ہوا تھا، وگرنہ سالانہ کی بجائے ماہانہ اقساط بھی جائز ہیں۔ (إنْ عَلِمتُم فيهم خيراً) سے مراد میں اختلاف ہے اس کی تفصیل دو ابواب کے بعد آئے گی ابن اسحاق نے اپنے خال عبد اللہ بن صبیح عن ابیہ، کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ میں حویطب بن عبد العزی کا مملوک تھا میں نے اس سے کتابت کی بات کی اس نے انکار کیا اس پر یہ آیت نازل ہوئی (والذين يبتغون الكتاب الخ) اسے ابن سکن وغیرہ نے ترجمۂ صبیح میں نقل کیا ہے۔

(وقال روح الخ) اسے اسماعیل قاضی نے احکام القرآن میں موصول کیا ہے عبد الرزاق اور شافعی بھی دو مختلف طرق سے اس کی روایت کی ہے۔ (وقال عمرو الخ) فربری کی روایتِ بخاری کے حوالے سے تمام نسخوں میں اسی طرح ہے لیکن اس میں تحریف واقع ہوئی ہے جس سے یہ غلطی پیدا ہوئی اسماعیل قاضی کی مذکورہ روایت میں ہے (وقاله لي عمرو بن دينار الخ) ضمیر کا تعلق اس وجوبِ مذکور کے ساتھ ہے (یعنی یہ جملہ یہیں مکمل ہوا، آگے کی بات جملہ مستانفہ ہے) اس جملہ کے قائل ابن جریج ہیں آگے کے جملہ (قلت لعطاء) کے بھی وہی قائل ہیں اسماعیل کی روایت میں صراحت سے ہے (قال ابن جريج و أخبرني عطاء)۔ عبد الرزاق اور شافعی نے بھی اسی طرح روایت کی ہے اور ان کے طریق سے بیہقی نے بھی، حاصلِ کلام یہ ہے کہ ابن جریج نے عطاء سے وجوبِ کتابت کی نسبت تردّد اور ابن دینار سے جزم، نقل کیا ہے ابن حجر کہتے ہیں پھر اسی طرح سے یہ عبارت نسفی کی روایتِ بخاری کے معتمد نسخہ میں مل گئی جس میں یہ عبارت ہے (وقاله عمرو بن دينار)۔

(ثم أخبرني موسى الخ) اخبرنی کے قائل بھی ابن جریج ہیں اور (أخبر) کے فاعل عطاء ہیں۔ عبد الرزاق کی روایت

میں ابن جریج کے حوالے سے (أخبرنی مُخبِرٌ الخ) ہے روح کی روایت سے اس مخبر کے نام کا علم ہوا اس طریق سے بظاہر یہ روایت مرسل ہے کیونکہ موسیٰ وقتِ سوال موجود نہ تھے البتہ عبد الرزاق اور طبری نے دوسرے طریق سے متصلاً اس کا ذکر کیا ہے اور وہ ہے (سعید بن أبی عروبة عن قتادة عن أنس) کہتے ہیں سیرین نے مجھ سے کتابت کی بات کی مگر میں نے انکار کیا۔۔۔ الخ سیرین کی کنیت ابوعمرہ تھی مشہور محدث وفقیہ محمد اور ان کے اخوۃ کے والد ہیں خود ان کی حضرت عمر وغیرہ سے روایت ہے، عین التمر کے قیدیوں میں سے تھے خلافتِ صدیقی میں حضرت انس نے انہیں خریدا۔ (فانطلق إلی عمر) ابن سعد نے محمد بن سیرین کے حوالے سے ذکر کیا ہے کہ بالآخر حضرت عمر کی ہدایت پر یہ مکاتبت چالیس ہزار درہم پر ہوئی، بیہقی نے انس بن سیرین عن ابیہ سے بیس ہزار درھم ذکر کئے ہیں اگر دونوں روایتیں محفوظ ہیں تو ایک کو محمول علی الوزن اور دوسری کو محمول علی العدد کیا جائے گا (پہلے ذکر ہوا کہ اس زمانہ میں درہم، وزن کے اعتبار سے باہم متفاوت ہوتے تھے تا آنکہ خلیفہ عبد الملک بن مروان نے مشورہ کر کے پورے عالم اسلام میں یکساں وزن کے درہم جاری کرا دیئے) حضرت عمر کے فعلِ مذکور کہ حضرت انس کے نہ ماننے پر انہیں درہ سے مارا، سے استدلال کیا گیا ہے کہ اگر غلام مطالبہ کتابت کرے تو اس کا ماننا ضروری ہوگا بقول ابن حجر یہ لازم نہیں کیونکہ یہ مارنا ترکِ مندوب مؤکدہ کے سبب تادیبا ہوسکتا ہے عبد الرزاق کی روایت کہ حضرت عثمان نے اپنے ایک غلام کے مطالبہ مکاتبت پر کہا اگر قرآن کی ایک آیت نہ ہوتی تو یہ مطالبہ تسلیم نہ کرتا، سے بھی اسکا وجوب ثابت نہیں ہوتا۔ ابن حزم وجوب کا قول، مسروق اور ضحاک سے نقل کرتے ہیں قرطبی موجبین میں عکرمہ کو بھی ذکر کرتے ہیں ابن راہویہ بھی یہی رائے دیتے ہیں شافعی سے ایک قول وجوب کا بھی ہے ظاہریہ بھی یہی کہتے ہیں ابن جریر طبری بھی انکے ہمنوا ہیں ابن قصار کہتے ہیں حضرت عمر کی یہ سختی علی وجہِ النصح تھی اگر کتابت واجب ہوتی تو انس انکار ہی نہیں کرتے حضرت عمر نے ان کی افضلیت کی طرف رہنمائی کی۔

قرطبی رقم طراز ہیں جب یہ ثابت ہے کہ رقبہ عبد اور اس کا کسب، مالک کی ملک ہے تو یہ اس امر کی دلالت ہے کہ کتابت واجب نہیں پھر موجبین کے ہاں محلِ وجوب تب ہوگا اگر غلام کے پاس اتنا مال ہے کہ وہ ادائیگی کر کے آزادی پائے (ایک رائے یہ بھی ہوسکتی ہے کہ اگر تو غلام یا لونڈی بالکل تہی دست ہیں پھر مکاتبت صرف مالکوں کی مرضی سے ہی ہوسکتی ہے یہ نہیں کہ ہر غلام جس کے پاس کچھ نہیں وہ اس شرط پر کتابت کی بات کرے کہ کما کر دے گا جیسے حضرت بریرہ کے واقعہ میں ہے لیکن اگر غلام کے پاس اتنا سرمایہ موجود ہے جس سے فوری ادائیگی ممکن ہے تب اس کا مطالبہ کتابت ماننا واجب ہوگا جیسے سیرین کے اس قصہ میں ہے)۔ اصطخری لکھتے ہیں قرآن کا کہنا (إن علمتم فیھم خیرا) اس کے غیر واجب ہونے کی دلیل ہے کیونکہ اس میں مالک کو اختیار دیا ہے۔

علامہ انور (مِن مالِ اللّٰہِ الَّذی آتاکُمْ) کی بابت لکھتے ہیں کہ ہمارے ہاں مکاتب کو زکات دینا جائز ہے (أواجب عليَّ إذا علمت له مالًا) کی نسبت کہتے ہیں کہ عبد مالکِ مال نہیں ہوتا (یعنی اس کے پاس جو کچھ ہے وہ اس کے مالک کی ملکیت سمجھا جائے گا) الا یہ کہ وہ اہل مروت کا غلام ہو تو وہ اس کی کمائی اس کے ہاتھ میں رہنے دیں گے، کہتے ہیں شاید بخاری کا رجحان یہ ہے کہ اگر غلام مطالبہ مکاتبت کرے تو ماننا واجب ہے (تأثرہ الخ) کی بابت کہتے ہیں پہلے انکار کیا پھر یاد آیا کہ ہاں اس میں ایک اثر ان کے پاس ہے سیرین کی نسبت رقم طراز ہیں کہ عصام نے شمائل ترمذی کے حواشی میں لکھا ہے کہ یہ علمیت اور تانیث کے سبب غیر منصرف ہے گویا اسے خاتون سمجھ لیا، ابن تیمیہ نے صحیح لکھا ہے (ابن حجر نے یہ بات کرمانی شارح بخاری کی بابت لکھی ہے) کہ آدمی جب فی غیر فنہٖ طبع آزمائی

کرتا ہے تو اس سے عجائبات کا صدور وظہور ہوتا ہے، کہتے ہیں ایسے کافی اصحاب ہیں ان میں سے ایک مولوی احمد حسن سنبھلی ہیں جو ہدایہ اور مسندِ ابی حنیفہ کے محشی ہیں، ترمذی کی ایک حدیث پر کلام ہوئے لکھتے ہیں کہ اس کی سند میں عبدالکریم بن ابوامیہ ہیں جو ابن ابی مخارق ہیں اور محدثین نے انہیں ضعیف قرار دیا ہے جبکہ عبدالکریم بن مالک جزری ثقہ ہیں پھر کہتے ہیں یہ کیوں جائز نہیں (لِم لا يجوز أنَّ الخ) کہ وہ ثقہ ہوں (دون ابن أبي المخارق) تو اس قسم کا اندازِ کلام انکی اس فن میں عدم ممارست ومہارت کی علامت ہے محدثین اساتذہ و تلامذہ کے سلسلوں سے بخوبی واقف ہیں وہ جب کسی راوی پر جرح یا تعدیل کا حکم لگاتے ہیں تو ان کے پیش نظر یہ ساری معلومات ہوتی ہیں جو اساتذہ، تلامذہ اور طرق سے متعلقہ ہیں، مبہم حکم نہیں لگاتے اور نہ اوھام پر مبنی۔ ترمذی نے جب عبدالکریم مذکور پر یہ حکم لگایا تو یہ جان کر لگایا کہ وہ ابن ابی مخارق ہیں نہ کہ مبنی برظن، بہرحال سیرین کو غیر منصرف قرار دینا صرف اخفش کے مذہب پر جائز وممکن ہے مگر سبب وہ نہ ہو نگے جو انہوں نے ذکر کئے بلکہ علمیت اور یاء، نون یہ بھی ان کے ہاں منعِ صرف کے اسباب میں سے ہیں۔

وقال الليث حدثني يونس عن ابن شهاب قال عروة قالَتْ عائشةُ إنَّ بَرِيرَةَ دَخَلَتْ عليها تَسْتَعِينُها في كِتابَتِها وعليها خمسُ أواقِيَ نُجِّمَتْ عليها في خَمْسِ سِنِينَ فقالَتْ لَها عائشةُ ونَفِسَتْ فِيها أرَأيتِ إنْ عَدَدْتُ لَهم عَدَّةً واحدةً أيَبِيعُكِ أهلُكِ فأعْتِقَكِ فيَكونَ وَلاَ ؤُكِ لِي؟ فذَهَبَتْ بريرةُ إلىٰ أهْلِها فعَرَضَتْ ذٰلك عليهم فقالوا لا، إلا أنْ يَكُونَ لَنا الوَلاءُ قالَتْ عائشةُ فدَخَلْتُ علىٰ رسولِ اللهﷺ فذَكَرْتُ ذٰلِكَ لَه فقا ل لَها رسولُ اللهﷺ اشْتَرِيها فأعْتِقِيها فإنَّما الوَلاءُ لِمَنْ أعْتَقَ ثمَّ قامَ رسولُ اللهﷺ فقال ما بالُ رِجالٍ يَشْتَرِطُونَ شُروطاً لَيْسَتْ في كتابِ اللّٰهِ مَنِ اشْتَرَطَ شرطاً ليسَ في كِتابِ اللهِ فهُوَ باطِلٌ شَرْطُ اللهِ أحَقُّ وأوْثَقُ

ان ابوابِ کتابت میں صرف قصہء بریرہ سے متعلق روایت ہے جو مختلف اسانید وطرق سے لائے ہیں، اس باب کے تحت اسے معلقاً ذکر کیا ہے، ذھلی نے زہریات میں اسے ابوصالح کاتبِ لیث کے حوالے سے موصول کیا ہے اس میں محفوظ روایت لیث کی زہری سے بلاواسطہ ہے اگلے باب میں قتیبہ کے حوالے سے اسی طرح ہے مسلم نے قتیبہ سے، نسائی، طحاوی اور کئی دوسروں نے ابن وہب کے واسطہ سے، کئی اہل علم سے جن میں یونس بھی ہیں، لیث عن الزہری تخریج کی ہے، یہی محفوظ ہے کہ یونس اس روایت میں لیث کے رفیق ہیں نہ کہ شیخ۔ ابوعوانہ کی مروان بن محمد اور نسائی کی ابن وہب کے طریق سے روایت میں زہری سے لیث کے سماع کی صراحت ہے علاوہ ازیں اس معلق کے متن میں بھی ایک جگہ مشہور روایات کی مخالفت ہے اور وہ یہ جملہ ہے (وعليها خمس أواقي نُجمت عليها في خمس سنين) مشہور یہ ہے جیسا کہ ہشام بن عروہ کی آمدہ روایت میں ہے کہ نو اوقیہ کی شرط تھی مسلم کی ابن وھب عن یونس سے روایت میں بھی یہی ہے اسماعیلی نے جزم سے کہا ہے کہ معلق روایت غلط ہے، بقول ابن حجر تطبیق بھی ممکن ہے کہ اصل رقم نو اوقیہ تھی، پانچ اوقیہ باقی رہ گئی تھی، قرطبی اور محب طبری نے اسی پر جزم کیا ہے اس پر قتیبہ کی روایت کا یہ جملہ معکر ہے (ولم تكن أدَّتْ مِن كتابتها شيئاً) یعنی ابھی تک کچھ بھی نہ ادا کیا تھا، اس کی تطبیق یہ ہے کہ حضرت عائشہ کے پاس آنے سے قبل چار اوقیہ کا

حصول ہو چکا تھا (یعنی ابھی ادائیگی نہ کی تھی مگر چار پاس موجود تھے) قرطبی کے بقول جواب یہ ہے کہ یہ پانچ وہ تھے جو ان پر اس وقت واجب الاداء تھے، اس کی تائید ابواب المساجد کی عمرۃ عن عائشہ کے طریق سے روایت کی یہ عبارت سے (إن شئتِ أعطیتُ مابقِیَ) یعنی باقی ماندہ کو میں ادا کر دوں۔ اسماعیلی نے ذکر کیا ہے کہ انہوں نے فربری کے مسموع اصل نسخۂ بخاری میں اس طریق سے روایت میں دیکھا ہے کہ مکاتبتِ حضرت بریرہ پانچ وسق پر تھی، کہتے ہیں اگر یہ مضبوط ہے تو اس سے دیگر تمام اَخبار و روایات کی نفی ہوتی ہے، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ ہم نے زیرِ مطالعہ تمام نسخوں میں اواقی ہی دیکھا ہے بفرضِ صحت تطبیق یہ ہو سکتی ہے کہ پانچ وسق کی قیمت نو اوقیہ تھی لیکن اس پر (في خمس سنين) معکر ہے لہذا پہلی تطبیق ہی قابلِ اخذ ہے۔

علامہ انور (لیس في كتاب الله فهو باطل) کی تشریح میں لکھتے ہیں کہ اس کا ظاہری معنی یہ نکلتا ہے کہ ہر وہ شرط جو اللہ کی کتاب میں مذکور نہیں، باطل ہے لیکن مفہوم یہ نہیں اور نہ یہ بات کسی نے کہی ہے، امام شافعی نے اس بارے بحث کی ہے اس کی مراجعت کر لی جائے کبار کی کلام کی تلخیص کرنا ایک دشوار امر ہے بہر حال مفہوم یہ ہے کہ وہ شروط جو کتاب اللہ کی یعنی قواعدِ شریعت کی مخالف ہیں (تسع أواق) کی بابت لکھتے ہیں کہ پہلے پانچ اوقیہ کا ذکر گزرا، ایسے اختلافات بے شمار ہیں مگر سب ذیلی حیثیت رکھتے ہیں مدارِ مسئلہ نہیں لہذا تطبیق دینے کی کوئی خاص ضرورت نہیں۔

باب ما يَجُوزُ مِن شُروطِ المُكاتَبِ (مکاتبت میں جائز شروط)

ومَنِ اشْتَرطَ شرطاً ليسَ في كتابِ اللّٰهِ فيه عن ابن عمر

اس ترجمہ میں دو احکام بیان کئے ہیں پہلے کو دوسرے کے ساتھ مفسر کیا ہے ضابطِ جواز یہ ہے کہ کتاب اللہ میں ہو اور اس سے مراد یہ کہ مخالفِ کتاب اللہ نہ ہو (جیسا کہ ذکر گزرا) ابن بطال کہتے ہیں کتاب اللہ سے مراد قرآن، حدیث اور اجماع امت ہے ابن خزیمہ لکھتے ہیں مراد یہ کہ اللہ کے حکم میں اس کا جواز یا وجوب نہیں نووی رقم طراز ہیں کہ علماء کہتے ہیں بیع کے معاملات میں شروط کی اقسام ہیں، احدھا کہ اطلاقِ عقد اس کا مقتضی ہو مثلاً تسلیم (یعنی سامان حوالے کرنے) کی شرط۔ ثانی کہ ایسی شرط جس میں مصلحت ہے مثلاً رہن رکھ دینے کی شرط، یہ دونوں بالاتفاق جائز ہیں۔ ثالث یہ کہ عبد کی نسبت اشتراطِ عتق، جمہور کے نزدیک یہ جائز ہے۔ رابع یہ کہ ایسی شرط کا اضافہ جو نہ اقتضائے بیع ہے اور نہ اس میں مشتری کی کوئی مصلحت ہے مثلاً کوئی اس شرط پر چیز بیچے کہ اس سے منفعت نہ اٹھائے گا تو یہ باطل ہے۔ قرطبی لکھتے ہیں (ليس في كتاب الله) کا معنی یہ ہے کہ فی کتاب اللہ مشروع نہیں، نہ تاصیلاً اور نہ تفصیلاً۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ کچھ احکام ایسے ہیں جن کی تفصیل کتاب اللہ میں موجود ہے مثلاً وضوء اور کچھ ایسے ہیں جو تاصیلاً تو مذکور ہیں مگر تفصیلاً نہیں مثلاً نماز اور بعض ایسے ہیں کہ ان کی اصل اصیل ہے جیسے کتاب اللہ کی اصلیت، سنت، اجماع اور قیاسِ صحیح پر دلالت، جو بھی ان اصول سے تفصیلاً مقتبس ہونگے گویا وہ تاصیلاً کتاب اللہ سے ہی ماخوذ ہیں۔

(فيه عن ابن عمر) اگلے باب کی حدیث ابن عمر کی طرف اشارہ ہے۔

حدثنا قتيبة حدثنا الليث عن ابن شهاب عن عروة أنَّ عائشةَ أخبَرَته أنَّ بَريرةَ جاءَ تْ

تَستَعِينُها في كِتابَتِها ولَمْ تَكُنْ قَضَتْ مِنْ كتابتِها شيئاً قالَتْ لها عائشةُ ارْجِعِي إلىٰ أهلِكِ فإنْ أحَبُّوا أنْ أقْضِيَ عَنكِ كتابتَكِ ويَكونَ وَلاؤكِ لِي فَعَلتُ فذَكَرَتْ ذٰلِكَ بَرِيرَةُ لأهلِها فأبَوْا وقالُوا إنْ شاءَتْ أنْ تَحْتَسِبَ عليكِ ويكونَ وَلاؤكِ لَنا فذكَرَتْ ذٰلك لِرَسولِ اللهِ ﷺ فقالَ لَها رسولُ اللهِ ﷺ ابْتاعِي فأعْتِقِي فإنَّما الوَلاءُ لِمَنْ أعتَقَ قال ثمَّ قامَ رسولُ اللهِ ﷺ فقال ما بالُ أناسٍ يَشْتَرِطُونَ شُروطاً ليسَتْ في كتابِ اللهِ مَنِ اشْتَرَطَ شرطاً ليسَ في كتابِ الله فليسَ له وإنْ شَرَطَ مِائةَ مَرَّةٍ شَرْطُ اللهِ أحَقُّ وأوثَقُ۔

بریرۃ فعیلۃ کے وزن پر ہے، بریر سے مشتق ہے جو ثمرِ اراک (بیری) ہے۔ بعض نے برّ سے مشتق قرار دیا ہے یعنی فعیلہ بمعنی مفعولہ ہے یعنی مبرورۃ، یا بمعنی فاعلہ ہے جیسے رحیمہ۔ ابن حجر کہتے ہیں پہلا قول اولیٰ ہے کیونکہ آنجناب نے حضرت جویریہ کا نام جو کہ برّۃ تھا، تبدیل کر دیا تھا اور فرمایا تھا (لا تزکّوا أنفسکم) اگر بریرہ، بر سے مشتق قرار دیں تو وہ بھی یہی ہے، کسی انصاری کی لونڈی تھیں آزادی سے قبل بھی حضرت عائشہ کی خدمت کر دیا کرتی تھیں خلافتِ معاویہ تک زندہ رہیں اپنی فراست سے بھانپ لیا کہ ایک دن عبدالملک بن مروان خلیفہ بنیں گے اور انہیں یہ بشارت بھی دی، خود عبدالملک نے اس واقعہ کو روایت کیا ہے۔

(فإن أحبوا الخ) مالک عن ہشام کی آمدہ روایت میں بھی اسی کی نظیر عبارت ہے (إن أحبَّ أهلُك) اس کا ظاہری معنی یہ ہے کہ حضرت عائشہ نے مطالبہ کیا تھا کہ تمام مطلوبہ رقم وہ دے دیتی ہیں اور ولاء ان کی ہو، لیکن ایسا نہیں تھا کیونکہ یہ تو قابلِ اعتراض امر ہے کہ حضرت عائشہ کسی دوسرے کی آزاد کردہ لونڈی کی ولاء کا مطالبہ کریں ابو اسامہ کی ہشام سے روایت کا سیاق اس اشکال کو ختم کرتا ہے اس کی عبارت ہے (إن أعُدُّها لهم عدةً واحدةً أو أعتقك ويكون ولاؤك لي فعلتُ) یعنی میں ان کی مطلوبہ رقم ان کے حوالے کروں یعنی یکمشت، اس طرح بظاہر ان کی پیش کش کا مطلب یہ بنتا ہے کہ مکاتبت پر تو وہ راضی ہی ہیں جس کی اقساط پانچ سال میں ادا کرنا ہیں، میں یہ ساری رقم یکمشت انہیں دیتی ہوں گویا اب معاملہ مکاتبت کا نہیں بلکہ وہ بریرہ کو ان سے خرید رہی ہیں پھر عتق کی نسبت خود ان کی طرف ہوگی اور طبعی بات ہے ولاء بھی انہی کی ہوگی تو اس سیاق میں (وأعتقك) دافعِ اشکال ہے وھیب کی ہشام سے روایت بھی یہی ہے حدیثِ باب میں زہری کے حوالہ سے منقول جملہ (ابتاعي فأعتِقي) سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے تو اس سے مالک عن ہشام کی روایت کے لفظ (خذیها) کی تفسیر ہوتی ہے مزید وضاحت ایمن کی آمدہ روایت سے ہوتی ہے جس میں حضرت عائشہ بیان کرتی ہیں کہ بریرہ میرے پاس آئی اور کہا (اشتريني و أعتقيني) اسی وجہ سے بریرہ کے موالی کا یہ مطالبہ کہ ولاء انہی کی ہو، کو آنجناب نے مخالفِ کتاب اللہ قرار دیا۔ (إلى أهلِك) یعنی ان کے مالک، شرعی اصطلاح کی رو سے ایک اہل۔ جو اصلاً آل ہے۔ وہ جس پر نان ونفقہ واجب ہو۔ (أن تحتسب) یعنی صرف نیتِ ثوات رکھیں اور ولاء ہماری ہو۔

(فذکرت ذلك لرسول الخ) ہشام کی روایت میں ہے آنجناب کے کانوں میں یہ بات پڑی تو مجھ سے پوچھا، میں نے سارا واقعہ بیان کیا مالک کی روایت میں ہے جب وہ ان کے پاس سے آئی تو رسول اللہ بھی تشریف فرما تھے تو اس کی بات (عرضت

علیهم فأبوا) سنی۔(مائة مرة) مستملی کے نسخہ میں (مائة شرط) ہے ازرہِ مبالغہ یہ کہا، یعنی بقول قرطبی شروط خواہ کتنی بھی زیادہ ہوں مگر مخالفِ کتاب اللہ ہیں تو باطل ہیں۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن نافع عن عبدالله ابن عمر قال أرادَتْ عائشةُ رضي الله عنهاأنْ تَشْتَرِيَ جاريةً لِتُعْتِقَها فقال أهلُها علىٰ أنَّ وَلاءَ ها لَنا قال رسولُ الله ﷺ لا يَمنَعُكِ ذٰلكِ فإنَّما الوَلاءُ لِمَنْ أعْتَق

(أرادت عائشة) مسلم کی یحیی نیشاپوری عن مالک سے اسی روایت میں (عن عائشة) بھی ہے گویا ان کے ہاں یہ مسندِ عائشہ سے ہے بخاری کے سیاق سے مسندِ ابن عمر سے بنتی ہے ابن عبدالبر یحیی کو مالک سے (عن عائشة) کہنے میں متفرد قرار دیتے ہیں لیکن یہ صحیح نہیں، ابوعوانہ نے بھی اپنے صحیح میں (ربيع عن الشافعي عن مالك) سے یہی کہا ہے المعرفہ میں بیہقی نے بھی ربیع سے یہی نقل کیا ہے یہ امکان بھی ہے کہ یہاں (عن) سے مراد وہ مفہوم نہ ہو جو اسانیدِ احادیث میں لیا جاتا ہے بلکہ اس معنی میں کہ ان سے متعلق یہ بات ذکر کی، کچھ کلام محذوف مقدر مانی جاسکتی ہے یعنی (عن قصة عائشة) نسائی کی یزید بن رومان کے طریق سے اس کی نظیر بھی ہے اس میں ہے (عن عروة عن بريرة) نسائی وہاں لکھتے ہیں یہ غلط ہے، درست یہ ہے (عن عروة عن عائشة) ابن حجر کہتے ہیں اس مذکورہ تاویل پر وہ بھی غلط نہ قرار پائے گا وہاں بھی مفہوم ہوگا کہ بریرہ کی بابت روایت بیان کی، یہ نہیں کہ ان سے روایت نقل کی، کہتے ہیں اس مسئلہ کو ابن صلاح پر اپنی کتاب میں تفصیل کے ساتھ مع امثلہ ذکر کیا ہے۔

باب اسْتِعانةِ المُكاتَبِ وسُؤالِهِ النَاسَ

(مکاتب چندہ کی اپیل کرسکتا ہے)

یہ عطفِ خاص علی عام ہے کیونکہ استعانت، سوال وغیرِ سوال کے ساتھ ہی واقع ہوتی ہے غرضِ ترجمہ اس سلسلہ میں سوال کر لینے کا جواز ثابت کرنا ہے، مستدل قصہ بریرۃؓ ہے کہ آنجناب نے ان کے حضرت عائشہ سے سوال کرنے کی تقریر فرمائی، ابوداؤد کی روایت کردہ مرسل جو یحیی بن ابی کثیر کے طریق سے ہے جسے وہ مرفوعا بیان کرتے تھے اس آیت کریمہ کی تفسیر میں (إن علمتم فيهم خيرا) حرفہ کہتے ہیں (ولا ترسلوهم كَلًّا على الناس) تو یہ مرسل یا معضل ہونے کے سبب حجت نہیں۔(فأعينيني) اکثر نسخوں میں یہ فعلِ امر کا (انتِ) کا صیغہ ہے، کشمیہنی کے نسخہ میں (فأعْيَتْنِي) یعنی إعیاء سے فعل ماضی کا (هي) کا صیغہ ہے ضمیر اواقی کی طرف راجع ہے معنی کے لحاظ سے یہ بھی صحیح ہے ابن خزیمہ کی حماد بن سلمہ عن ہشام سے روایت میں (فأعتِقِيني) ہے۔

(خذيها الخ) ابن عبدالبر وغیرہ لکھتے ہیں اصحاب ہشام نے عروہ سے اور اصحاب مالک نے ہشام سے یہی روایت کیا، اس میں اشکال یہ ہے کہ شرطِ فاسد پر مبنی عقدِ بیع کی آنجناب کی طرف سے اذن کیسے صادر ہوسکتی ہے؟ تو علماء کے اس ضمن میں متعدد اقوال ہیں بعض نے ذکرِ شرط فی الحدیث کا انکار کیا ہے خطابی کے مطابق یحیی بن اکثم کی یہ رائے تھی امام شافعی کی (الأم) میں بھی اس جزو کی تضعیف کا اشارہ ہے کیونکہ ہشام اپنے والد سے اس کی روایت میں متفرد ہیں انکے اس میں دوسرے اصحاب نے اسے روایت نہیں

کیا بعض کا خیال ہے کہ یہ (آنجناب کے الفاظ نہیں بلکہ) روایت بالمعنی ہے بقول ابن حجر یہ خیال صحیح نہیں، دوسرے علماء اس حصہ روایت کا اثبات کرتے ہیں ان کا کہنا ہے ہشام ثقہ وحافظ ہیں اور حدیث کی صحت متفق علیہ ہے لہذا کوئی وجہ نہیں کہ اسے رد کیا جائے پھر اس کی توجیہہ (تاویل) میں مختلف آراء پیش کرتے ہیں، طحاوی کا ادعاء ہے کہ مزنی نے شافعی سے (وأشرطی) کا لفظ روایت کیا ہے اس کا معنی (أظھری) ہے بقول اوس بن حجر (أشرطَ نفسه) یعنی (أظھر نفسه) لیکن مختصر مزنی اور شافعی کی الأم میں جمہور کی روایت کی طرح (واشترطی) ہی ہے طحاوی ایک تاویل یہ بیان کرتے ہیں کہ (لھم) کا لام بمعنی (علی) ہے جیسے قرآن میں ہے (إن أسأتم فلھا) ای (فعلیھا) مزنی سے یہی مشہور ہے اور خطابی نے اسی پر جزم کیا ہے بیہقی نے بھی المعرفہ میں (أبو حاتم الرازی عن حرملة عن الشافعی) کے حوالے سے یہی لفظ روایت کیا ہے خطابی ابن خزیمہ سے یحیی بن اکثم کے قول کی تغلیط نقل کرتے ہیں، مزنی کی تاویل بھی صحیح نہیں، بقول نووی لام کو یہاں بمعنی علیٰ قرار دینا ضعیف ہے کیونکہ آنجناب اشتراط کا انکار فرمار ہے ہیں اگر بمعنی علی ہوتا تو انکار نہ فرماتے اگر کہا جائے انکار صرف اول الامر میں ارادہ اشتراط کا کیا ہے تو جواب یہ ہے کہ سیاقِ حدیث اس کے مخالف ہے۔ ابن دقیق العید کہتے ہیں لام وضع کے اعتبار سے اختصاصِ نافع پر دال نہیں بلکہ مطلقاً اختصاص پر ہے تو اس پر محمول کرنے کیلئے کسی قرینہ کی ضرورت ہے۔

دوسروں کی رائے ہے کی (اشترطی) کا امر برائے اباحت ہے یہ تنبیہہ مراد ہے کہ اس کا وجود وعدم برابر ہے لہذا شرط لگانے کا کچھ فائدہ نہیں اس کی تقویت ابواب مکاتب کے آخر میں روایتِ ایمن سے ہوتی ہے جس میں یہ عبارت ہے (اشتریھا و دَعِیھم یشترطُون ماشاؤوا) یہ بھی کہا گیا ہے کہ آنجناب قبل ازیں لوگوں کو آگاہ کر چکے تھے کہ بائع کا ولاء کی شرط لگالینا باطل ہے اہلِ بریرہ کو بھی علم تھا پھر اس کے باوجود جب شرطِ ولاء لگائی تو امر کو مطلق رکھا تا کہ تہدید ہو جیسے اللہ تعالی کا یہ فرمان ہے (وقُلِ اعْمَلُوا فسیَرَی اللهُ عملَکم و رسولُه) (التوبة :۱۰۵) اور جیسے حضرت موسی نے کہا تھا (ألقوا ما أنتم مُلْقُون) (الشعراء:۴۳) یعنی اس سے کچھ نفع نہ ہوگا پھر یہی بات اپنے خطبہ میں کہی (مابال رجال یشترطون الخ) تو اگر اس کا بطلان قبل ازیں بیان نہ کر چکے ہوتے تو خطبہ میں پہلے اس کا بطلان بیان فرماتے نہ کہ توبیخ فاعل ۔ بعض نے یہ تاویل کی ہے کہ امر بمعنی وعید ہے یعنی ظاہراً امر، باطناً نہی، کقولہ تعالیٰ (اعملُوا ماشِئتُم) (فصلت :۴۰) الأم میں شافعی رقم طراز ہیں کہ خلاف ماقضی اللہ ورسولہ شرطیں لگانے والا چونکہ عاصی ہے تو ادب العاصین میں سے ہے کہ ان کی ان شروط کو معطل کر دیا جائے تاکہ انہیں اور باقی لوگوں کو عبرت ہو اور وہ اس طریقہ کار سے باز آجائیں ۔ ایک معنی یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرت عائشہ کو حکم فرمایا کہ انکی ان شروط کی مخالفت نہ کریں اور نہ اظہار نزاع کریں تا کہ اصل مقصد یعنی انجازِ عتق رہ نہ جائے کبھی ترک کو فعل کے ساتھ بھی تعبیر کیا جاتا ہے جیسے قرآن میں ہے (وما ھم بِضَارِّین به مِن أحَدٍ إلا بإذن الله) (البقرة:۱۰۲) یعنی نَترُکُھم یفعلون ذٰلك ۔ یعنی یہ جادو ٹونہ کرنے کی اباحت نہیں بلکہ اس حقیقت کا اظہار ہے کہ بغیر اذن اللہ کچھ نہیں ہوسکتا۔

نووی لکھتے ہیں اقوی الاجوبہ یہ ہے کہ حکم حضرت عائشہ کے اسی قضیہ کے ساتھ خاص ہے اس کا سبب اس شرط سے رجوع میں مبالغہ وشدت ہے کہ مخالفِ حکمِ شریعت ہے جیسے حج فسخ کر کے اس کا احرام عمرہ میں تبدیل کرنیکا حکم صرف اسی برس کیلئے تھا تاکہ عربوں کے اس عقیدہ کا بطلان ہو کہ اشہرِ حج میں عمرہ کرنا منع ہے اس سے یہ مستفاد کیا جاسکتا ہے کہ مجبوری کے عالم میں اخف المفسد تین

کا ارتکاب کر لیا جائے (یعنی اگر معاملہ اس طرح بن آئے کہ ایک طرف بڑی برائی ہے دوسری طرف چھوٹی برائی تیسری چوائس کوئی نہیں تو طبعی طور پر چھوٹی کو ترجیح دی جائے جیسے پاکستانی سیاسیات میں جماعت اسلامی نے یہ اصطلاح استعمال کی)۔ ابن دقیق نے نووی کی اس بات کا علمی تعاقب کیا ہے کہ اختصاص ثابت کرنے کیلئے دلیل درکار ہے۔

ابن حزم لکھتے ہیں پہلے ایسا کر لینا جائز تھا کہ ولاء غیر معتق کیلئے ہونا شرط عائد کی جا سکے پھر اس خطبہ میں آنجناب نے اسے منسوخ کر دیا اور نیا حکم جاری فرمایا کہ (إنما الولاء لِمَن أعتقَ) بقول ابن حجر اس قول کا بُعد مخفی نہیں طرق حدیثِ ہذا کا سیاق اس تاویل کا رد کرتا ہے۔ خطابی لکھتے ہیں توجیہِ حدیث یہ ہے کہ چونکہ ولاء لُحمہِ نسب کی مانند ہے انسان جب کسی کے گھر میں پیدا ہوتا ہے تو انہی کی طرف اس کا انتساب و انتماء اور انہی کے ساتھ اس کا تعلق ثابت ہوا اور یہ نسبت قابلِ انتقال نہیں خواہ وہ خود یا کوئی اور کتنا بھی اسے کسی اور کی طرف منسوب کرتا رہے تو اسی طرح جو کسی غلام یا لونڈی کو آزاد کریگا، اسی کیلئے حقِ ولاء ہے اگر کوئی اس کے منتقل کرنیکا ارادہ کرے یا شرط لگائے یا معتق خود بھی اجازت دیدے، یہ ناقابلِ انتقال ہے (گویا جس طرح کوئی اپنا بچہ کسی بے اولاد کو دے تو سکتا ہے اور اصل نسبت چھپائی بھی جا سکتی ہے اسی طرح حقِ ولاء کا اصل حقدار معتق ہی ہے خواہ وہ رضا کارانہ اسے چھوڑ دے) تو اسی لئے فرمایا تم اپنا کام کرو، بریرہ کو خرید کر آزاد کرو، انہیں انکی شرطیں لگانے دو یہ بمنزلہ لغو من الکلام ہیں۔ اہل بریرہ کو اس امر کی اطلاع مؤخراً بذریعہ خطبہ عام دی تا کہ اس امر سے تمام لوگ مطلع ہو جائیں کہ لغو و مخالفِ شریعت شرطیں ناقابلِ اعتبار و تنفیذ ہیں۔

(إنما الولاء الخ) انما کا کلمہء حصر ہونا ثابت ہوا گویا ولاء صرف معتق ہی کی ہے اس کے مفہوم سے یہ بھی استدلال کیا گیا ہے کہ کسی کے ہاتھ پر اسلام قبول کرنے کی صورت میں اب اس کیلئے حقِ ولاء نہیں ہو جاتی یا مخالفت (ایک دوسرے کا باہم حلیف بن جانا) میں، حنفیہ کا اس میں اختلاف ہے اور نہ ہی ملتقط کیلئے، اسحاق کا اس میں اختلاف ہے، اس کی مزید تفصیل کتاب الفرائض میں آئے گی۔ اس کے منطوق سے یہ بھی مستفاد ہے کہ اپنے حصہ کے قیدیوں کو آزاد کرنے والے کیلئے حقِ ولاء ثابت ہے اس میں بعض کی رائے ہے کہ حقِ ولاء تمام مسلمانوں کیلئے عام ہے۔ اس حکم میں مسلم کا مسلم کو یا مسلم کا کافر کو یا بالعکس، بھی عتق داخل ہے، النکاح کی روایت میں یہ اضافہ بھی ہے کہ آنجناب نے آزادی کے بعد حضرت بریرہ کو اختیار دیا کہ اپنے غلام شوہر کے ساتھ رہے یا اسے چھوڑ دے اس بارے تفاصیل وہیں ذکر ہوں گی۔

اس حدیث کے منجملہ فوائد کے یہ بھی ہے کہ غلام کی طرح لونڈی سے بھی مکاتبت جائز ہے یہ بھی کہ شادی شدہ کیلئے بھی جائز ہے اور لازم نہیں کہ شوہر سے اجازت لیجائے اور نہ اسے منع کرنے کا حق حاصل ہے حالانکہ اس کے نتیجہ میں اس سے علیحدگی ہو سکتی ہے۔ یہ استنباط بھی کیا گیا ہے کہ مکاتبت کا معاہدہ ہو جانے کی صورت میں اب اسے ادائیگیِ خدمات سے معاف رکھا جائے تا کہ مطلوبہ رقم مہیا کر سکے یہ بھی واضح ہوا کہ لونڈی کے کسب سے وارد نہی اس امر پر محمول ہے کہ اس کا ذریعہِ کسب مجہول ہو یا وہ غیر مکاتبت پر محمول ہے یہ بھی ثابت ہوا کہ قرضدار یا جس پر چٹی پڑ جائے، کیلئے برائے استعانت سوال کر لینا جائز ہے۔ یہ بھی کہ مالِ کتابت وقت سے قبل ادا کیا جا سکتا ہے (لیکن یہ تب جب یہ مانا جائے کہ حضرت عائشہ نے اس کی کتابت کا مطلوبہ مال ہی یکمشت مہیا کیا تھا؟ کیونکہ ایک رائے ذکر ہو چکی ہے کہ انہوں نے انہیں خرید کر آزاد کر دیا تھا) یہ بھی ثابت ہوا کہ شادی شدہ خاتونِ رشیدہ خرید و فروخت کے معاملات طے کر سکتی ہے بعض اس کے مخالف ہیں، اس کی مزید تفصیل کتاب الھبہ میں آئے گی۔ یہ بھی واضح ہوا کہ آیت (إن علمتم فیهم خیرا)

میں خیر سے مراد کسب پر قدرت وقوت اور معاہدہ کتابت کے مطابق مطلوبہ رقم کی فراہمی کی طاقت ہے، اس سے مال مراد نہیں کیونکہ رقیق کا مال سید کا مال ہی ہے البتہ رقیق کے حق ملکیت کے قائلین کے ہاں خیر سے مراد مال ہو سکتا ہے ابن عباس اگرچہ اس رائے کے قائلین میں سے نہ تھے مگر ان سے منقول ہے کہ یہاں خیر سے مراد مال ہے تو ان کی اس بات کو تناقض کہا گیا ہے بقول ابن حجر ان مذکورہ دو باتوں میں سے ایک کی ان کی طرف نسبت صحیح نہیں۔ دوسرے یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر خیر سے مراد مال ہوتا تو فی کا لفظ استعمال نہ کیا جاتا کیونکہ مال کیلئے تو (لہ) یا (عندہ) مستعمل ہوتا ہے۔

حدیث سے یہ بھی ثابت ہوا کہ ایسے غلام یا لونڈی سے بھی کتابت ہو سکتی ہے جو صاحب حرفت نہیں، جمہور کی یہی رائے ہے مالک اور احمد کا اس میں اختلاف ہے۔ مکاتب کو زکات دینے کی مشروعیت بھی ثابت ہوئی مالکیہ کا ایک قول ہے کہ نفلی صدقات دیئے جا سکتے ہیں فرضی نہیں۔ بشرط عتق جواز بیع بھی ثابت ہوا بخلاف اس شرط کے ساتھ بیع کے کہ وہ آگے بیع یا ہبہ نہ کرے اس کے علاوہ بھی شارحین نے کثیر فوائد ذکر کئے ہیں۔ ابن بطال لکھتے ہیں حدیث بریرہ میں بعض علماء نے سو وجوہ کا استخراج کیا ہے نووی کے بقول ابن خزیمہ اور ابن جریر نے اس حدیث کے فوائد ومسائل متدلہ میں دو ضخیم کتابیں تصنیف کی ہیں ابن حجر کہتے ہیں ابن خزیمہ کی کتاب تو نہ مل سکی البتہ ابن جریر کی کتاب سے استفادہ کیا ہے، لکھتے ہیں بعض متاخرین نے اس حدیث سے چار سو مسئلے ثابت کئے ہیں مگر اکثر مستبعد و متکلف ہیں جیسے حدیث المجامع فی رمضان سے بعض نے (ألف فائدة وفائدة) یعنی ایک ہزار، ایک مسئلہ ثابت کئے ہیں (یہ مشہور کتاب الف لیلة ولیلة۔ جو اردو میں الف لیلی کہلاتی ہے، کی طرز پر ہے)۔

باب بَيْعِ الْمُكَاتَبِ إِذَا رَضِيَ (بیع مکاتب، اگر مالک راضی ہے)

وقالَتْ عائشةُ هوَ عبدٌ ما بَقِيَ عليه شيءٌ وقال زيدُ بنُ ثابت مابَقِيَ عليه درهمٌ وقال ابنُ عمر هو عبدٌ إنْ عاشَ وإنْ ماتَ وإنْ جَنيٰ مابَقِيَ عليه شيءٌ .

(اور حضرت عائشہؓ نے کہا کہ مکاتب پر جب تک کچھ بھی مطالبہ باقی ہے وہ غلام ہی رہے گا اور زید بن ثابتؓ نے کہا، جب تک ایک درہم بھی باقی ہے (مکاتب آزاد نہیں ہوگا) اور عبداللہ ابن عمرؓ نے کہا کہ مکاتب پر جب تک کچھ بھی مطالبہ باقی ہے وہ اپنی زندگی موت اور جرم (سب) میں غلام ہی مانا جائے گا)۔

''إذا رضي'' کی قید ذکر کر کے بیع مکاتب کے مسئلہ کی بابت متعدد اقوال میں سے ایک کو اختیار کیا ہے احمد، ربیعہ، اوزاعی اور لیث کا یہی قول ہے شافعی اور مالک سے منقول دو میں سے ایک قول بھی یہی ہے ابن جریج اور ابن منذر نے بھی اسے اختیار کیا ہے، ابو حنیفہ نے اس سے منع کیا ہے، شافعی کا اصح قول بھی یہی ہے بعض مالکیہ بھی یہی کہتے ہیں، قصہ بریرہؓ کا انہوں نے جواب دیا ہے کہ (ان کی بیع اس لئے عمل میں آئی کہ) وہ مطلوبہ رقم فراہم کرنے سے عاجز تھیں اسی لئے حضرت عائشہ سے استعانت کی تھی ابن حجر کہتے ہیں استعانت کا مطلب یہ نہیں کہ وہ عاجز تھیں پھر یہ بھی کہا گیا ہے کہ ایسے غلام یا لونڈی سے بھی مکاتبت جائز ہے جو صاحب مال وحرفت نہیں (یعنی اب مطلوبہ سرمایہ کی فراہمی کے لئے لوگوں سے مدد تو لینی پڑے گی) ابن عبدالبر کہتے ہیں حدیث بریرہ کے کسی طریق میں یہ مذکور نہیں کہ وہ ادائے رقم سے عاجز تھیں اور نہ یہ مذکور ہے کہ ادائیگی کا وقت آچکا تھا بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ حقیقۃً مکاتبت عمل میں نہ

آئی تھی وہ (کاتَبْتُ أهلي) کا معنی کرتے ہیں (راودتهم) یعنی ان سے مکاتبت کے لئے گفت وشنید کی اسی لئے ان کی بیع منعقد ہوئی تو اس قصہ میں مطلقاً بیع مکاتب ثابت نہیں ہوتا لیکن بقول قرطبی یہ تاویل ظاہر سیاقِ روایت کے خلاف ہے جواز کی تقویت اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ کتابت، عتق بالصفت ہے تمام اقساط کی ادائیگی کے بعد ہی (حقیقۃً) آزاد ہوگا جیسے کوئی اپنے غلام سے کہے تو اگر گھر میں داخل ہو تو آزاد ہے اب جب تک گھر میں اس کا دخول مکمل نہیں ہوتا وہ آزاد نہ کہلائے گا اور مالک کو حق حاصل ہے کہ اسے گھر دخول سے قبل فروخت کر دے (اسی طرح مکاتب کو بھی بیچ سکتا ہے) ایک قول یہ ہے کہ انہوں نے حضرت بریرہ کو بشرطِ عتق بیچا تھا تو اس شرط سے جائز ہے مطلقاً نہیں، یہی شافعیہ اور مالکیہ کا اصح قول ہے حنفیہ کے نزدیک اس شرط سے بیع باطل ہے۔

(وقالت عائشة الخ) اسے ابن ابی شیبہ اور ابن سعد نے موصول کیا ہے۔ سلمان بن یسار کہتے ہیں میں نے حضرت عائشہ سے اندر آنے کی اجازت لی پوچھا کیا تم نے کتابت کی ساری رقم ادا کر دی ہے؟ کہا کچھ باقی ہے کہنے لگیں اندر جاؤ تم ابھی تک عبد ہی ہو' طحاوی نے بھی سالم مولی نصر یین سے روایت کیا ہے کہ میں نے ام المؤمنین سے کہا اب تو آپ مجھ سے پردہ کریں گی؟ فرمایا کیوں؟ کہا میں نے مکاتبت کر لی ہے' کہنے لگیں جب تک ساری رقم ادا نہیں کرتے' غلام ہی ہو۔

زید بن ثابت کا اثر شافعی اور سعید بن منصور نے ابن ابی نجیح عن مجاہد کے طریق سے نقل کیا ہے جبکہ ابن عمر کا قول مالک نے نافع سے موصول کیا ہے اسے ابن ابی شیبہ نے بھی بطریق عبید اللہ بن عمر عن نافع' موصول کیا ہے' اسی مفہوم کو مرفوعاً بھی روایت کیا گیا ہے چنانچہ عمرو بن شعیب نے (عن ابیہ عن جدہ) نقل کیا ہے' اس کی ابوداؤد اور نسائی نے تخریج کی ہے حاکم نے صحیح قرار دیا ہے ابن حبان نے بھی عبد اللہ بن عمرو سے ایک دیگر سند کے ساتھ روایت کیا ہے' جمہور کا یہی قول ہے' قصہ بریرہ بھی اس کا مؤید ہے لیکن اس سے استدلال تب تام و مکمل ہوگا جب یہ ثابت ہو کہ انہوں نے کچھ رقم ادا کر دی تھی' قبل ازیں مذکور ہو چکا ہے کہ ابھی کچھ ادا نہ کیا تھا' بہر حال سلف کے درمیان یہ مسئلہ اختلافی تھا حضرت علی سے منقول ہے کہ جس مکاتب نے آدھی رقم ادا کر دی اب اس کی حیثیت (غلام کی نہیں بلکہ) مقروض کی ہے' یہ بھی منقول ہے کہ جتنا ادا کر دیا اتنا آزاد ہوا۔ ابن مسعود سے منقول ہے کہ اگر بالفرض دو سو کی مکاتبت ہے' اس کی قیمت ایک سو ہے اب جب ایک سو ادا کر دے گا آزاد ہوگا' (باقی کا ایک سو آزاد کی حیثیت سے دے گا) عطاء تین چوتھائی کی ادائیگی پر آزاد کا حکم لگاتے تھے۔ نسائی نے بسند صحیح ابن عباس سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ مکاتب بقدرِ ادائیگی' آزاد متصور ہوگا اس کے وصل و ارسال میں اختلاف ہے جمہور کی حجت حدیثِ عائشہ ہے جو اقویٰ ہے وجہِ دلالت یہ ہے کہ حضرت بریرہ کو بعد از کتابت فروخت کیا گیا اگر مکاتب بنفسِ کتابت ہی آزاد ہو جاتا ہے تو پھر بیچا کیوں گیا؟ علامہ انور لکھتے ہیں شافعیہ بیع مکاتب اور بیع مدبر کے جواز کے قائل ہیں ہمارے ہاں صرف عجز کی صورت میں ہی بیع مکاتب جائز ہے اس حدیث کو ہم نے عجز پر محمول کیا ہے انہوں نے بیع مکاتب پر، بہر حال یہ دو نقطہ ہائے نظر ہیں (وهو عبد مابقي درهم) کی بابت لکھتے ہیں یہی ہمارا موقف ہے ایک جماعت کی رائے ہے کہ جتنی ادائیگی ہو چکی اس کے بقدر آزاد ہے اس میں ترمذی کی تخریج کردہ، جسے وہ حسن بھی قرار دیتے ہیں ابن عباس کی ایک مرفوع حدیث بھی ہے ترمذی سردِ روایت کے بعد لکھتے ہیں اس پر بعض اہل علم کا عمل ہے جبکہ اکثر اہل علم کا موقف یہ ہے کہ جب تک ایک درہم بھی باقی ہے' غلام ہی ہے۔ بہر حال امام بخاری کا جمہور کے ہمنوا ہیں لہذا اس روایتِ ابن عباس کو درخورِ اعتناء نہیں سمجھا، کہتے ہیں کسی نے اس کا جواب نہیں دیا شیخ عبدالحق (محدث دهلوی) نے اس ضمن میں جو لکھا ہے وہ (لا يسمن ولا يغني من جوع) (شاید ان کی مراد

ابن عباس کی روایت کا جواب ہے)۔

حدثناعبدالله بن يو سف أخبرنا مالك عن يحيى بن سعيد عن عمرة بنت عبدالرحمن أنَّ بريرة جاءَ ت تَستَعِينُ عائشةَ أُمَّ المُؤمِنينَ فقالَتْ لَها إنْ أحَبَّ أهلُكِ أنْ أصُبَّ لَهم ثَمَنَكِ صَبَّةً واحدةً وأُعتِقَكِ فعَلْتُ فذَكَرَتْ بريرةُ ذٰلِكَ لأهلِها فقالوا لا إلا أنْ يَكونَ وَلاؤُكِ لَنا قال مالك قال يحيى فزَعَمَتْ عمرةُ أنَّ عائشةَ ذَكَرَتْ ذٰلك لِرَسول اللهِ ﷺ فقالَ اشْتَرِيها وأعْتِقِيها فإنَّماالوَلاءُ لِمَن أعتَقَ

(أن بريرة جاءت الخ) بظاہر صورت ارسال ہے البتہ ابواب المساجد کی روایت میں یحیی بن سعید عن عمرہ کے حوالے سے تھا (سمعت عائشۃ) اس پردہ طریق موصول بنا۔ابن خزیمہ نے مطرف عن مالک کے حوالے سے بھی یہی نقل کیا ہے (قال قال یحییٰ الخ) یہ ابن سعید ہیں، سابقہ سند کے ساتھ ہی متصل ہے۔

باب إذا قال المُكاتَبُ اشتَرِنِي و أعْتِقْنِي فَاشْتَرَاهُ لِذٰلِک

(مکاتب کو اس کی فرمائش پر خرید کے آزاد کر دینا)

سند میں مذکور ایمن حبشی مکی نزیلِ مدینہ ہیں، ایک اور ایمن حبشی بھی ہیں جو ابن نایل مکی نزیلِ عسقلان ہیں (عسقلان ابن حجر کا آبائی شہر تھا) دونوں تابعی ہیں، ایمن والدِ عبدالواحد کی صحیح بخاری میں پانچ روایات ہیں، سب متابعات ہیں اور پانچوں کے ان سے راوی ان کے بیٹے عبدالواحد ہیں۔علامہ انور لکھتے ہیں کہ ہمارے ہاں شرطِ عتق کے ساتھ غلام ولونڈی فروخت کرنا مفسدِ عقد ہے' لکھتے ہیں میں کہتا ہوں کہ یہ حکمِ قضائی ہے جہاں تک بابِ مروءت کا تعلق ہے تو جائز ہے (یعنی اگر باہمی رضا مندی سے اس شرط کے ساتھ سودا ہو گیا تو جائز ہے بطور ضابطہ وکلیہ نہیں)۔

حدثنا أبو نعيم حدثنا عبدالواحد بن أيمنَ حدثني أبي أيمن قال دخَلْتُ علىٰ عائشةَ فقُلْتُ كُنتُ غُلاماً لِعُتبة بنِ أبي لَهَب وماتَ ووَرِثَني بَنوهُ وإنهم باعُوني مِنَ ابنِ أبي عمرِوالمخزومي واشترط بنو عتبةَ الوَلاءَ فقالَتْ عائشةُ دَخلَتْ عليَّ بريرةُ وهِيَ مكاتَبَةٌ فقالتِ اشْتَرِيني فأعْتِقِيني قالَتْ نَعَمْ قالَتْ لا يَبيعُوني حتىٰ يَشْتَرِطوا وَلائِي فقالَتْ لاحَاجةَ لِي بِذٰلك فسَمِعَ بِذٰلك النبيُّ ﷺ أو بَلغَه فذَكرَ لِعائشةَ فذكَرَتْ عائشةُ ماقالَتْ لَها فقال اشْتَرِيها وأعْتِقِيها ودَعِيهم يَشْتَرِطوا ما شاؤوا فَاشْتَرَتْها عائشةُ فأعتَقَتْها واشْتَرطَ أهلُها الوَلاءَ فقال النبيُّ ﷺ الوَلاءُ لِمَن أعتقَ وإنِ اشْتَرَطُوا مائةَ شَرْطٍ

(وورثني بنوه) ابن حجر لکھتے ہیں اولادِ عتبہ میں سے میں ان اشخاص کو پہچانتا ہوں، عباس بن عتبہ جو مشہور شاعر فضل کے والد ہیں، ابوخراش، ان کا ذکر فاکہی کی کتاب مکہ میں ہے ہشام جو احمد مذکور فی تاریخ ابن عساکر کے والد ہیں، یزید جو عبدالرحمٰن بن محمد کے دادا ہیں، انکا ذکر بھی کتابِ مکہ میں موجود ہے زبیر کی کتابِ النسب میں کسی کا نام مذکور نہیں عتبہ بن ابولہب صحابی جبکہ ان کا بھائی عتیبہ حالتِ کفر میں فوت ہوا۔(من ابن أبي عمرو) نسفی اور کشمیہنی کے نسخوں میں (من عبدالله بن أبي عمرو) ہے کشمیہنی کے ہاں مزید یہ بھی ہے (ابن عمر بن عبدالله المخزومي)۔

(اشتريها الخ) اس میں اس امر کی دلالت ہے کہ حضرت بریرہ کے موالی کا عقدِ کتابت حضرت عائشہ کے اس عقدِ بیع سے منفسخ ہو گیا' ان حضرات کا ردّ ہے جو کہتے ہیں کہ ام المؤمنین نے ان سے ولاء خریدی تھی۔ اوزاعی کا اس سے استدلال ہے کہ مکاتب کو بشرطِ عتق ہی خریدا یا بیچا جا سکتا ہے۔ احمد اور اسحاق کا بھی یہی مذہب ہے۔

خاتمہ

کتاب العتق والمکاتب (66) احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے (13) معلق ہیں مکررات۔ اس میں اور سابقہ صفحات میں کی، تعداد (49) ہے سوائے تین کے باقی متفق علیہ ہیں، سات آثار صحابہ و تابعین بھی ہیں۔

یہاں اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم اور اس کی توفیق سے تیسری جلد مکمل ہوئی

کمپوزنگ : مشتاق حسین